GIANNANTONI

# PROFILO DI STORIA DELLA FILOSOFIA

1 2 3

LOESCHER TORINO

*GABRIELE GIANNANTONI*

# PROFILO DI STORIA DELLA FILOSOFIA

Vol. I

LOESCHER EDITORE
*TORINO*

I

# LE ORIGINI DEL PENSIERO FILOSOFICO E SCIENTIFICO



## 1 - *Premessa.*

**L'« inizio » della storia della filosofia**

Le trattazioni della storia della filosofia sogliono generalmente iniziare con l'esame delle dottrine del fondatore della prima scuola filosofica, quella Ionica, e cioè di Talete di Mileto, vissuto tra gli ultimi decenni del VII e la prima metà del VI secolo a.C.

Questo non vuol dire, certamente, che nei secoli precedenti della civiltà greca e in quelli della civiltà minoico-micenea o nelle stesse civiltà non greche (dalla Cina all'India, dalla Mesopotamia all'Egitto), non sia esistito alcun uomo che si sia posto, in qualche modo, quei problemi che noi indichiamo come filosofici: vuol dire soltanto che la documentazione in nostro possesso, così lacunosa e frammentaria, ci suggerisce quell'inizio e che nessuna delle fonti antiche, da cui deve necessariamente dipendere la nostra ricostruzione, ci consente di risalire più indietro. L'inizio della trattazione della storia della filosofia dipende quindi, in un certo senso, da una circostanza esterna: una circostanza, tuttavia, che l'indagine storica, man mano che progredisce, tende a circoscrivere e ad integrare, spingendo il suo sguardo nei secoli precedenti per cercare nelle espressioni letterarie, nelle testimonianze archeologiche, nella ricostruzione dei rapporti delle civiltà greche con quelle dell'Oriente e dell'Egitto, nella evoluzione etico-politica ed economico-sociale, le tracce di una continuità che tolga ogni limite di arbitrarietà e di « miracoloso » all'origine della storia della filosofia.

**Pregiudizi sulle origini del pensiero greco**

Questa prudente indagine storica ha liberato il terreno da tenaci pregiudizi, come ad esempio quello che il primo pensiero greco sia essenzialmente un'analisi della natura (*phýsis*), senza interesse per i problemi dell'uomo; si è visto invece che un'importanza decisiva, nella elaborazione dei concetti scientifici, hanno avuto i contemporanei concetti etico-politici; parallelamente, non è neppure da ritenersi valida la interpretazione di coloro che raffigurano i filosofi greci più antichi tutti dediti all'osservazione degli oggetti, determinati e finiti, della realtà circostante e quindi inconsapevoli dei problemi che nascono quando si volge la riflessione sul soggetto che osserva gli oggetti. Non ha quindi senso contrapporre pensiero antico e pensiero moderno come « naturalismo » e « umanismo », come « oggettivismo » e « soggettivismo », come filosofia del « finito » e filosofia dell'« innito ». Si tratta di schemi che nascondono la pretesa di ridurre i periodi storici a categorie mentali e di cui l'indagine storica si vendica, a ragione, mostrandone l'unilateralità e l'inconsistenza.

**La Grecia e l'Oriente**

Egualmente, nessuno oggi pensa più di sostenere che la prima filosofia e la prima scienza dei Greci siano totalmente dipendenti o totalmente indipendenti dalla filosofia e dalla scienza dell'Oriente e dell'Egitto, con cui i Greci ebbero frequenti rapporti. Certo, la geometria egiziana e l'astrologia caldea, tanto per fare un esempio, possono apparire dominate da una spiccata finalità pratica (le necessità delle misurazioni agricole o delle previsioni astrologiche), che contrasta con quello spirito « disinteressato » di ricerca e di conoscenza, libera per tutti e non ristretta in chiuse caste sacerdotali, che è caratteristico della scienza e della filosofia greca. Si può bensì sostenere che alla scienza orientale mancò il concetto di legge, la formula che esprime l'organizzazione scientifica delle osservazioni empiriche e che invece costituisce l'originalità della scienza greca e la ragione di quello sviluppo che mancò, appunto, alla prima. Ma anche qui è questione di prudenti graduazioni e non di distinzioni categoriche, che renderebbero gratuite e incomprensibili entrambe le tradizioni culturali. E del resto i Greci trassero, dai loro rapporti con l'Oriente, una grande quantità di osservazioni scientifiche e di soluzioni tecniche, che facilitarono la loro opera. Onde, non del tutto a torto, i Greci di età più tarde fecero dei loro primi filosofi e scienziati i discepoli dei sapienti orientali, anche se con ciò volevano soltanto, forse, accreditare le loro verità e le loro scoperte con un'autorità antichissima,

che non li facesse apparire come giovanetti inesperti di fronte ad una veneranda saggezza.

## 2 - *Le condizioni storiche e culturali: le prime forme di riflessione etico-religiosa, le teogonie e le cosmogonie.*

**L'evoluzione politica, sociale ed economica**

Il grande sviluppo culturale delle popolazioni greche, insediatesi a varie ondate nel territorio dell'Ellade dopo aver sottomesso le popolazioni indigene, ha la sua base nell'evoluzione della vita politica, economica e sociale che caratterizza il periodo dal IX secolo a.C. all'età delle guerre persiane. Le primitive monarchie di diritto divino, dopo un periodo di grande splendore, cedono il passo, gradatamente ma quasi dappertutto, ai regimi aristocratici, fondati sulle antiche famiglie nobiliari (i *ghéne*); a questi succedono poi, a poco a poco e quasi sempre per la spinta dei ceti meno abbienti e popolari (il *démos*), le prime « tirannidi » e le prime forme di legislazioni e di costituzioni (*politéiai*), mentre sempre maggiore potenza e prestigio acquistano Atene e Sparta, destinate a diventare ben presto le « città guida » delle altre *póleis* greche, sia dal punto di vista economico sia da quello ideologico (la prima simbolo della democrazia, cui era pervenuta dopo la tirannide di Pisistrato, con la costituzione di Clistene, e tutta protesa ad una politica marinara e di espansione economica e commerciale; la seconda chiusa nella sua costituzione, fatta risalire a Licurgo, rigidamente aristocratica, militaresca e ancorata alla proprietà terriera). Solo la grande epopea delle guerre persiane (primo e secondo decennio del secolo V), sembrò realizzare una pausa nella loro sempre meno latente rivalità. Si veniva intanto stabilizzando l'economia agricola e la proprietà immobiliare, si creavano le prime forme di attività industriale (specialmente navale) e si introduceva, negli scambi, la moneta.

In questo quadro hanno un'importanza fondamentale le due grandi ondate migratorie e colonizzatrici, la prima anteriore al secolo X, e la seconda a partire dal secolo VIII, che portano i Greci nel vicino Oriente, in tutto il bacino dell'Egeo e poi in Italia Meridionale e in Sicilia e la cui importanza fu superiore a quella che ebbe per l'Europa, la scoperta dell'America: giacché fu un'importanza non solo economica, ma anche culturale: da quelle migrazioni colonizzatrici i Greci trassero le leggende dei poemi omerici e l'organizzazione della *pólis*, le forme della loro convivenza e del loro miglioramento educativo (*paidéia*).

**Le idee etiche nella Grecia arcaica: i poemi omerici**

I poemi attribuiti ad OMERO, composti in epoche diverse, su tradizioni poetiche già definite e spesso con un evidente intento arcaizzante, offrono una testimonianza significativa della vita e degli ideali etici e religiosi della primitiva società greca: certo, sono gli ideali dei re e delle aristocrazie e non del popolo, di Agamennone e non di Tersite, ma non per questo meno interessanti. Da essi cominciarono ad emergere, se non consapevoli riflessioni sistematiche, problemi su cui non cesserà di affaticarsi la posteriore indagine filosofica: i rapporti dell'uomo con la divinità e con la superiore legge del Fato e della Necessità, che a volte appare come oscura minaccia e a volte

come garanzia dell'ordine universale; il contrasto tra gli ineluttabili decreti di Zeus o del Fato e l'iniziativa e responsabilità dell'uomo; tra l'esigenza di un'universale legge di giustizia e la consapevolezza della relatività delle valutazioni umane; l'ideale di una « virtù » (*areté*), intesa soprattutto come valore guerriero capace di conferire onore e merito, ma che già si va differenziando nei diversi caratteri e comportamenti dei vari eroi greci: e dal « valore » di Achille all'« astuzia » di Odisseo è tutta una gamma di sfumature, sovrastata dall'idea della debolezza umana di fronte alla potenza divina, che travolge anche i massimi eroi quando si macchiano di empietà.

Tutto ciò, oltre all'altissimo valore poetico, ci può far comprendere come i poemi omerici diventassero per i Greci, se non libri sacri (che ciò presuppone una dogmatica e un'organizzazione ecclesiastica che i Greci non conobbero), certamente i massimi testi educativi, in cui trovava piena espressione quell'ideale della *kalokagathía*, in cui l'armonia del bello si identifica con l'ordine della norma etico-giuridica.

**La poesia esiodea**

Assai diversi sono gli ideali a cui si ispira ESIODO (sec. VII), poeta di una civiltà contadina e pacifista, che contrappone le sue « verità » alle « menzogne simili a verità » cantate da Omero: l'ideale di una giustizia come suprema legge di Zeus, che punisca la prepotenza e la prevaricazione dei forti sui deboli; l'ideale di una misura (*métron*) che riconduca nei suoi giusti limiti la sfrenata superbia (*hýbris*) e distolga la vendetta e l'invidia degli dei; l'esaltazione del conforto che alla tristezza della vita umana può venire dalla pietà, dall'onestà e dal lavoro.

**La poesia lirica**

Ma tutta la poesia lirica del VI e della prima parte del V secolo, in tutte le sue forme, da Archiloco a Pindaro è ricca di temi e di spunti, di sentimenti e di analisi, che forniranno abbondante materia di riflessione. Si tratta pur sempre di espressioni poetiche e non di riflessioni critiche, ma è da notare che sono proprio questi poeti che costituiscono la base culturale da cui prendono le mosse le discussioni e le esemplificazioni dei pensatori posteriori.

**Solone**

Il poeta in questo periodo è ad un tempo maestro ed educatore e un esempio significativo ci è offerto da SOLONE (640-560 circa), il grande uomo politico ateniese, poeta della saggezza (*sophrosýne*) e della moderazione: la raccomandazione del « buon governo » (*eunomía*) contro la « superbia » esprime la sua preoccupazione per le minacce di tirannide che venivano da Pisistrato contro la sua costituzione; esser caro agli amici e amaro ai nemici e non ritenere nessuno felice prima della morte, perché la giustizia prima o poi colpisce sempre il colpevole, anche nei figli innocenti, sono i cardini di questa morale, il cui ideale di moderazione, comune anche agli insegnamenti dell'oracolo di Delfo e alle convinzioni delle classi abbienti, era l'espressione di un atteggiamento di difesa contro l'emergere di nuove esigenze e di nuove forze, di cui troviamo traccia nelle favole di ESOPO.

**I Sette Saggi**

Solone è costantemente annoverato, insieme a Talete, Biante e Pittaco, tra i cosiddetti SETTE SAGGI (gli altri tre erano variamente individuati in Periandro, Cleobulo, Chilone, Anacarsi, Acusilao, Epimenide, Ferecide, ecc.), universalmente famosi per saggezza morale, prudenza politica e abilità scien-

tifica. Le loro massime di « brevità laconica », come: « conosci te stesso » (cioè conosci chi sei, quali limiti hai), « la misura è l'ottima tra tutte le cose », « conosci il momento opportuno », « nulla di troppo », « pensare cose mortali » (cioè non presumere di essere come la divinità), esprimono il già visto ideale della « misura » opposta alla « superbia ».

**La religione olimpica**

Non meno importante è, in questo quadro, l'individuazione dei motivi fondamentali della religione dei Greci. La religione « olimpica », quella che ritroviamo nei poemi omerici, immagina le sue divintà celesti (quelle terrene, marine o sotterranee vi hanno una posizione di minore importanza o sono di derivazione celeste) organizzate in una società monarchica assai simile a quella terrena: dei ed uomini sono diversi soprattutto perché i primi possiedono pienamente quei beni che l'uomo non riesce a raggiungere stabilmente e sono esenti dai mali; dai mali, ma non dai desideri, dalle passioni, dalla gioia e dai crucci. Gli dei scendono sulla terra mescolandosi agli uomini, e semidei ed eroi sono il frutto di queste discese. Si spiega allora come il culto degli dei, le loro prerogative, l'unificazione stessa dei miti, seguisse le vicende politiche delle città di cui ciascuno era « protettore ». La religione non rappresenta, perciò, un'alternativa, ma una forma di partecipazione alla vita pubblica; non c'è l'intimità del contatto interiore nella preghiera, né lo slancio mistico; la vita oltremondana ha un'importanza secondaria e la separazione dell'anima dal corpo è sentita come un sostanziale impoverimento: la *psyché* è il soffio vitale e, senza il corpo, è solo una pallida e triste immagine dell'uomo che vaga nell'Ade.

**Le religioni misteriche**

Le nomadi popolazioni arie, che occuparono la Grecia, trovarono una civiltà contadina; non stupisce quindi che, accanto alla religione « celeste » (tipica delle popolazioni nomadi, che al cielo guardano per il loro cammino) e quasi ai margini di essa, vi sia una religione agreste. I misteri dionisiaci, quelli di Demetra e Core ad Eleusi e quelli orfici tradiscono in modo trasparente la loro origine: i miti di un dio che muore e rinasce o quelli di una dea che alterna un periodo presso la madre, la grande dea della terra, ad un periodo presso lo sposo, il sotterraneo dio degli Inferi, esprimono il ciclo solare dell'alba e del tramonto e quello stagionale della nascita e della morte della vegetazione. Lo Zeus cretese non è immortale come quello olimpico, ed è invece la Dea Madre, cioè la terra, l'eterna regolatrice dei cicli naturali.

Nelle vicende adombrate da questi miti e da questi misteri, comuni a gran parte del mondo mediterraneo e microasiatico (si pensi ai misteri di Attis e Cibele in Frigia, a quelli di Iside e Osiride in Egitto, a quelli di Mitra in Persia) è coinvolta anche la vicenda umana. Nella tradizione orfica il mito narrava che Dioniso-Zagreo, ancora fanciullo, fosse stato sbranato e divorato dai Titani, figli della terra; solo il cuore si sarebbe salvato, da cui rinacque il dio. Dalle ceneri dei Titani fulminati da Zeus, invece, nacquero gli uomini, che perciò conservano un elemento divino nella loro natura terrena e ferina. La partecipazione rituale dei fedeli a queste vicende (i riti orgiastici, la corsa invasata e frenetica, lo sbranamento di un toro nella notte, ecc.), ricordando la passione del dio, rendeva possibile la salvezza e la purificazione dell'iniziato,

in cui rinasceva l'elemento divino. Il fedele non vede la divinità, né i suoi segni celesti (il fulmine, l'arcobaleno), ma la sente e la « patisce ». L'entusiasmo orgiastico è appunto il segno della presenza del dio (*éntheos, enthousiasmós*) e l'epilessia è, per eccellenza, il morbo sacro. Il rito misterico si presenta pertanto come la via per la salvezza oltremondana dell'anima, la quale, legata al corpo come in una tomba (*sóma = séma*), può liberarsi, purificandosi da questa caduta e dai peccati, solo attraverso molteplici trasmigrazioni (metempsicosi, o, più esattamente, metensomatosi) che la ricongiungono al dio e spezzano la catena delle nascite. Così alla religione olimpica si contrappone quella misterica, all'« apollineo » il « dionisiaco ». Ma anche qui ci troviamo di fronte al riflesso di una situazione determinata, tanto è vero che man mano che la situazione politica e sociale si evolve, le due forme di religione tendono a compenetrarsi (già nell'inno omerico a Demetra questa dea è presentata nell'atto di salire al cielo), emarginando quei più ristretti ambienti, in cui i culti misterici continuano a conservare un carattere di contrasto, più o meno palese, con la religiosità politica ufficiale.

**Teogonie e cosmogonie**

Sia la religione olimpica sia quella misterica, infine, contribuiscono ad offrire spunti ai primi tentativi di organizzare le concezioni dell'Universo, cioè alle « teogonie » (come quella di Esiodo) e alle « cosmogonie ». Siamo ancora indubbiamente nel terreno del mito, cioè del racconto fantastico e fantasioso sulle origini di tutte le cose dal caos primordiale, sulle generazioni degli dei, ecc.; ma intanto emergono alcune idee che implicano un certo impegno razionale, come quella di un'unità originaria, di una legge cosmica immutabile, di un divenire scandito dai cicli di generazione e corruzione, dell'azione di forze opposte (come Amore e Discordia) da cui si forma il mondo in tutta la sua varietà. E così via. I nomi più celebri, tra gli autori di cosmogonie, sono quelli di FERECIDE di Siro, di ACUSILAO, di EPIMENIDE, di MUSEO, di ONOMACRITO, tutti appartenenti al VI secolo a.C. Della cosmogonia orfica possediamo due diverse e tarde redazioni (teogonia di Jeronimo e teogonia rapsodica).

**Atteggiamento visivo e contemplativo**

Non possiamo chiudere questo breve panorama senza accennare ad un aspetto significativo dell'originario atteggiamento dei Greci di fronte al mondo: cioè quello contemplativo, visivo, per cui l'uomo è spettatore e testimone (*hístor*) di una processione (*theoría*) ininterrotta di accadimenti e l'occhio vigile degli dei è il garante dell'ordine universale. « Pensare » e « vedere » sono per gran parte sinonimi e nella sua speculare visione il Greco non ha ancora sentore di un dualismo tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, tra pensiero e realtà, tra conoscenza e opinione. Di qui il « privilegio » della vista sugli altri sensi (il cieco Tiresia vede meglio del veggente Edipo) e degli aspetti più chiaramente visibili della realtà sugli altri aspetti: del limite sull'illimitato, dell'ordine sul disordine, dell'unità sulla molteplicità, e così via. Di qui, anche, una svalutazione culturale del mondo dell'azione e del lavoro. Questo atteggiamento, confermato anche dalla « frontalità » dell'arte arcaica, noi ritroviamo persino nei misteri: solo chi li ha contemplati è « tre volte felice » e l'iniziato si chiama *mýstes* (donde il nome di mistero) perché stringe gli occhi per vedere più lontano (come appunto fa il « miope », una designa-

zione di identica derivazione linguistica) oppure, secondo un'altra spiegazione, perché chiude gli occhi del corpo per veder con quelli dell'anima.

**L'*historie***

Questo atteggiamento spiega bene, infine, quella peculiare forma della cultura di questo periodo che fu l'*historie* (come visione, narrazione e testimonianza). Come *historie* nacque la prosa nella Ionia con CADMO e soprattutto con ECATEO, entrambi di Mileto (sec. VI) e con gli altri logografi: la storiografia, agli inizi, non è che un capitolo della geografia. Ma non basta vedere, bisogna anche « saper » vedere e « desiderare » di vedere: dall'atteggiamento dell'*hístor* si passa così a quello del *philósophos*.

## 3 - *Le origini del pensiero scientifico e filosofico. La scuola Ionica.*

**Le scuole filosofiche**

La prima scuola filosofica di cui abbiamo notizia è quella fiorita, tra la fine del VII e la fine del VI secolo, nella colonia ionica di Mileto, sulla costa dell'Asia Minore. Quando diciamo « scuola filosofica » dobbiamo intendere qualcosa di diverso da ciò che quell'espressione oggi significa: essa indicava, nel mondo greco, non un semplice rapporto intellettuale, ma una vera e propria associazione tra « compagni » (*hetáiroi*), legati da un comune patrimonio scientifico e culturale, da un comune modo di vivere, da comuni ideali politico-religiosi. Ciò spiega, da un lato, come in qualcuna di queste scuole il distacco rispetto al resto della comunità cittadina venisse accentuato fino al segreto dottrinale, e dall'altro, come la nomina di un nuovo caposcuola, alla morte del precedente, fosse considerata come una vera e propria « successione » (*diadoché*).

**La scuola Ionica e la ricerca del « principio**

I pensatori ionici, come tutti i posteriori pensatori presocratici sono da Aristotele definiti come *physiólogoi*, cioè studiosi della natura, in contrapposizione ai precedenti *theólogoi*. E *phýsis*, in questo caso, significa « natura » tanto nel senso di ciò da cui tutto nasce sia nel senso di ciò che costituisce la realtà comune di tutte le cose. La ricerca intorno alla natura si identifica perciò con quella del « principio » (*arché*), cioè di ciò da cui ha avuto inizio il divenire di tutte le cose e, nello stesso tempo, dell'« essenza » di tutte le cose.

Questa ricerca della *phýsis* e dell'*arché* è storicamente della massima importanza: essa esprime l'esigenza di andare oltre la considerazione e la semplice constatazione della molteplicità e del continuo cambiamento delle cose che si vedono e che, in generale, cadono sotto i nostri sensi (*phainómena*), per ricercare qualcosa, intrinseco alla natura stessa e che, nella sua unità e nella sua stabilità, possa

spiegare quella molteplicità e quel cambiamento. E qui sta certamente l'origine, se non cronologica, ideale della mentalità scientifica e filosofica.

Una tale ricerca e una tale mentalità non nasce sul vuoto, ma dalle precedenti teogonie e cosmogonie, con il loro tentativo di organizzare, sia pure in forma mitica, il mondo; dalle nozioni scientifiche apprese dall'Oriente, dall'Egitto o scoperte dagli stessi Greci; dai grandi progressi della scienza (soprattutto astronomica) e della tecnica, favoriti dallo sviluppo della navigazione al seguito dell'ondata colonizzatrice; e l'esigenza di organizzare secondo un « ordine » (*kósmos*) il mondo naturale è il corrispettivo dei nuovi ordinamenti politici che le nuove colonie venivano elaborando rispetto alla madre patria: e non sono certo casuali le affinità terminologiche dei due ordini, derivate per buona parte dalle designazioni del regolato, armonico e ritmico mondo della danza.

**Talete: il « principio » è l'acqua**

*a*) TALETE: Fondatore della scuola Ionica è dalla tradizione considerato TALETE di Mileto, la cui cronologia è stata fissata dagli antichi cronografi tra il 624 e il 545/4 a.C., identificando la sua *akmé* (cioè il 40° anno di vita) con l'anno dell'eclissi di sole da lui predetto, il 585. Gli vengono attribuiti un'*Astrologia nautica* e altri scritti sul solstizio e sull'equinozio.

Il « principio » e la « natura » di tutte le cose sono identificati da Talete in un elemento materiale: l'acqua. Ciò è forse dovuto, secondo quanto ci suggeriscono le sommarie indicazioni dossografiche, dalla constatazione che l'alimento di tutte le cose è l'umido, che natura umida hanno i semi da cui tutte le cose nascono e che ciò che muore si dissecca. E a questa determinazione non fu forse neppure estraneo l'influsso dell'antico mito cosmogonico, raccolto da Omero, che faceva di Oceano e Teti i progenitori dell'universo. Onde Talete riteneva che la terra galleggiasse sull'acqua e che le onde fossero causa dei terremoti: l'ingenuità di queste dottrine come di altre che troviamo in questi primi pensatori non deve farci dimenticare la loro importanza come abbozzi di spiegazioni puramente naturalistiche. Più difficile è stabilire il legame con altre celebri dottrine, come quella per cui tutto è pieno di dei o quella per cui c'è un'anima in tutte le cose, come si vede anche nel magnete che attira il ferro: concezioni ingenuamente « ilozoistiche » (da *hýle* = materia e *zoé* = vita) e lar-

**Spiegazioni naturalistiche**

**Tutto è pieno di dei e in tutte le cose c'è un'anima**

gamente condivise in un'età in cui spirito e materia, dinamismo e meccanicismo, qualità e quantità sono opposizioni concettuali ancora ben lontane dall'essere distintamente elaborate.

**La scienza di Talete**

La fama di Talete come scienziato è dalla tradizione consegnata a numerose scoperte: nella geometria avrebbe scoperto l'iscrizione di un triangolo rettangolo in un semicerchio e l'eguaglianza degli angoli alla base di un triangolo isoscele, nonché quella di due triangoli che hanno un lato e gli angoli adiacenti uguali; anche se difficilmente Talete può aver dato una dimostrazione rigorosa di questi teoremi, pure con queste nozioni egli sarebbe riuscito a misurare la distanza delle navi in mare dall'alto di una torre o l'altezza delle piramidi dalla loro ombra. A questi meriti sono da aggiungere, oltre la previsione dell'eclissi, la scoperta dell'Orsa Minore, lo studio dei solstizi e degli equinozi, delle fasi lunari e delle cause delle piene del Nilo.

**Valore paradigmatico della figura di Talete**

Anche per queste conoscenze scientifiche Talete è annoverato fra i Sette Saggi; inoltre, abbiamo notizie sulla sua partecipazione alla lotta delle città ioniche, di cui propugnò una confederazione, a fianco di Creso, re di Lidia (per il quale avrebbe deviato il corso del fiume Halys, rendendo possibile il passaggio dell'esercito), contro Ciro, re di Persia. Questa multiforme sapienza ha fatto di Talete il padre e il simbolo della filosofia: Platone narra che cadde in una fossa mentre camminava tutto assorto nella contemplazione del cielo, suscitando le risa di una servetta tracia; Aristotele invece ci dice che avendo previsto con la sua scienza un abbondante raccolto di olive, fece una incetta di frantoi che poi noleggiò a prezzo altissimo, a dimostrazione che per i filosofi sarebbe facilissimo arricchire, se volessero, ma che non è questo il loro scopo. Gli opposti ideali della vita contemplativa (*bíos theoretikós*) e della vita attiva (*bíos praktikós*) si sono qui sovrapposti, quasi a sottolineare il senso di ideale modello attribuito alla figura di Talete.

**Anassimandro: il «principio» è l'indefinito**

*b*) ANASSIMANDRO: Discepolo e successore di Talete fu ANASSIMANDRO, vissuto nel VI secolo e morto a 64 anni nel 547/6, all'epoca della caduta di Sardi. Egli avrebbe per primo messo per iscritto i suoi principi filosofici in un'opera a cui fu poi dato il titolo *Sulla natura*.

Anche ad Anassimandro vengono attribuiti numerosi meriti

scientifici: l'introduzione dello gnomone o orologio solare, la scoperta dell'obliquità dello zodiaco, la costruzione di una sfera celeste e il disegno di una carta della terra. Ed anche in lui ricerca scientifica e ricerca filosofica, strettamente congiunte, sono indirizzate alla determinazione dell'*arché* (anzi, egli avrebbe per primo usato questo termine).

Questo principio o elemento di tutte le cose è individuato da Anassimandro non in uno degli elementi visibili, come l'acqua, ma in qualcosa che, proprio per essere l'origine di tutte le determinazioni, si presenta come « indefinito » (*ápeiron*), privo cioè di tutti quei limiti (*pérata*) che contraddistinguono le cose che cadono sotto i sensi: esso è divino, immortale e indistruttibile, e « abbraccia » e governa tutte le cose che da lui si originano e a lui ritornano, espiando così reciprocamente la pena dell'ingiustizia che ciascuna commette cercando di sopraffare le altre.

**Il processo di formazione delle cose**

Non sopraggiunto dall'esterno, ma intrinseco e connaturato allo *ápeiron* stesso è un movimento vorticoso che separa innanzi tutto le qualità opposte del caldo e del freddo: ne consegue che il freddo-umido, cioè l'acqua, e il freddo-secco, cioè la terra, tendono a disporsi al centro, mentre il caldo-umido, cioè l'aria, e il caldo-secco, cioè il fuoco, tendono a disporsi alla periferia: gli astri non sono altro che il fuoco che filtra dai fori dell'aria che circonda gli anelli ignei più esterni, e quando questi fori si ostruiscono si hanno le eclissi; l'anello più lontano è quello del sole, in mezzo quello della luna e poi quello delle stelle fisse, il più vicino alla terra, che è immobile perché, stando al centro, non è sollecitata a muoversi da una parte piuttosto che da un'altra.

Per azione del caldo l'acqua per un verso evapora formando l'aria e i venti e per altro si essicca formando la terra (il mare sarebbe appunto il residuo, nella terra, dell'umidità): questa descrizione spiega anche lo sviluppo delle varie forme viventi, dapprima simili a pesci e poi trasformatesi per vivere sulla terra. Anche l'uomo non sarebbe riuscito a sopravvivere, se in origine non si fosse nutrito nell'interno di pesci, uscendone solo quando fu in grado di badare a se stesso.

**Anassimene: il « principio » è l'aria**

*c*) ANASSIMENE: Discepolo di Anassimandro fu Anassimene, che morì verso il terz'ultimo decennio del secolo VI e con cui si con-

clude la vera e propria « successione » della scuola. Scrisse un'opera in prosa ionica.

Anassimene identificò il « principio » e la « natura » di tutte le cose nell'« aria », forse per la sua maggiore disponibilità a mutarsi negli altri elementi (fuoco, acqua e terra): l'aria non ha bisogno di altro per sorreggersi e può espandersi ovunque. Cosicché, anche se si torna ad una realtà d'esperienza, essa è tale che può accogliere talune delle istanze poste dall'« indefinito » anassimandreo, come ad esempio l'infinita grandezza.

**Condensazione e rarefazione**

Dall'aria stessa, per un processo di condensazione e di rarefazione, derivano tutte le cose, e il caldo e il freddo non sono qualità per sé stanti (come in Anassimandro), ma effetti secondari del movimento: con ciò Anassimene faceva un passo importante verso una concezione meccanicistica. L'aria è per il mondo ciò che è il respiro per l'uomo.

La terra, risultato della condensazione, è una superficie piatta che sta sospesa nell'aria; attorno alla terra, come un berretto attorno al capo (cioè senza passare sotto di essa) ruotano gli astri, risultato della rarefazione; essi come « foglie di fuoco » si sostengono nell'aria e le eclissi sono prodotte dai residui terrosi. Le stelle fisse, come chiodi infissi nella superficie cristallina del cielo, sono le più lontane dalla terra: con il che Anassimene non solo si distaccava da Anassimandro, ma si guadagnava anche la fama di fondatore dell'astronomia antica.

**Decadenza della scuola. Il trattato *Sul numero sette***

Il passaggio di Mileto sotto la dominazione persiana influì sensibilmente sulle vicende della scuola, la cui attività non dovette però disperdersi completamente, se ancora un secolo dopo ne troviamo le tracce in Ippone e in Diogene di Apollonia. Un documento di questa attività è stato del resto individuato nei primi undici capitoli dell'anonimo scritto *Sul numero sette*, inserito nel *Corpus Hippocraticum* (cfr. infra, p. 44): esso per un verso testimonia l'influenza, sull'elaborazione del metodo scientifico, delle prime scuole mediche e per altro verso, facendo del numero sette il principio e la legge di tutte le cose, documenta l'esistenza di una mistica dei numeri che, proprio perché diversa da quella pitagorica, rende più comprensibile la genesi stessa del pitagorismo.

## 4 - *Pitagora e la più antica scuola Pitagorica.*

**Pitagora la sua scuola**

Anche PITAGORA è originario della Ionia, e precisamente di quella Samo, che aveva allora raggiunto, sotto la splendida crudele tirannide di Policrate, un alto grado di benessere e di ricchezza, grazie anche alla pirateria e ai commerci dei suoi marinai e dei suoi mercanti.

L'*akmé* di Pitagora è posta dal cronografo Apollodoro nel 532/1 a.C.; la sua morte è stata fissata intorno al 497/6. Si sa per certo che egli tenne scuola a Samo da dove si sarebbe allontanato, intorno al 540, forse per timore della tirannide di Policrate o della minaccia persiana, per trasferirsi a Crotone nella Magna Grecia: qui la sua scuola ebbe un impulso rigoglioso e la sua dottrina ebbe il nome di « filosofia italica ». In gran parte leggendari sono invece da considerare gli altri viaggi che lo avrebbero portato in tutto il mondo allora noto (dalla Fenicia all'Egitto, dalla Persia all'India, dall'Arabia alla Gallia): si volle, con essi, fare di Pitagora il depositario della sapienza di tutto il genere umano.

**Le caratteristiche della comunità pitagorica**

La comunità pitagorica di Crotone era un'associazione religiosa e politica non meno che scientifica, cui si accedeva dopo prove rigorose e un lungo silenzio imposto ai novizi, dei quali solo una parte era ammessa alle dottrine segrete. Oltre al celibato e alla comunione dei beni, esisteva un vero e proprio « catechismo » di vita pitagorica, ricco di prescrizioni, come: astenersi dalle fave, dalla carne, dalle vesti di lana, fare tutte le mattine un programma per la giornata e tutte le sere una specie di esame di coscienza, essere fedeli agli amici, mantenere il segreto, non discutere l'autorità del maestro, ecc.

Esisteva, nella scuola Pitagorica, una distinzione tra « acusmamatici » e « matematici », forse diversa da quella tra « essoterici » o novizi e « esoterici » o iniziati: essa, con probabilità, marcava la differenza tra l'indirizzo più propriamente religioso-iniziatico e quello più propriamente scientifico-matematico, che doveva sentire maggiormente il bisogno di uscire dal silenzio mistico per giustificare razionalmente il proprio sapere: il matematico Ippaso sarebbe stato ucciso per aver rivelato un segreto scientifico.

Non meno importante fu l'aspetto politico dell'associazione, che doveva trovare un terreno propizio nell'ordinamento statale dorico, di tendenza aristocratica, delle colonie greche della Magna Gre-

cia e della Sicilia, sulle cui legislazioni doveva lasciare più di una traccia evidente. Di qui l'ostilità dei movimenti democratici e delle rivoluzioni antioligarchiche, che si manifestarono in quei luoghi prima e con maggior violenza che altrove: a Crotone i democratici, capeggiati da Chilone, misero a fuoco la casa di Milone in cui erano riuniti i capi pitagorici; solo pochi riuscirono a scampare e tra questi era forse Pitagora che raggiunse prima Locri e poi Metaponto dove morì; secondo un'altra versione Pitagora era già morto.

**Storia della scuola**

Ai suoi primi discepoli, di cui sappiamo poco o nulla, possono essere ravvicinati il medico e naturalista ALCMEONE e il poeta EPICARMO. Abbiamo poi notizia di altri sodalizi pitagorici come quello di ARCHIPPO e CLINIA a Reggio e quello di ARCHITA a Taranto, che riuscirono a durare più stabilmente. Altri pitagorici, tra il V e il IV secolo a.C. si trasferirono in Grecia e fecero rifiorire la scuola, come FILOLAO a Tebe, con i suoi due discepoli SIMMIA e CEBETE, o come EURITO a Fliunte. Con questa generazione di pitagorici si suole far concludere la storia del pitagorismo antico; ma le tradizioni non si spensero mai completamente, fino alla rigogliosa rinascita, nella forma del Neopitagorismo, nel I secolo a.C. Avremo modo di esaminare questo movimento, ora vogliamo solo osservare che il Neopitagorismo favorì una grande fioritura di scritti su Pitagora e sulla sua filosofia (da quelli di Apollonio di Tiana, di Moderato di Gades e di Nicomaco di Gerasa a quelli di Porfirio e di Giamblico), la cui attendibilità storica è molto dubbia: Pitagora tende a diventare una figura quasi leggendaria e miracolosa e il suo pensiero qualcosa di molto più vicino alle dottrine platoniche e aristoteliche.

Tutto ciò rende estremamente difficile il compito dello storico di graduare storicamente le dottrine e discernere ciò che spetta ai « pitagorici primi » e ciò che spetta ai « pitagorici secondi », cioè della generazione di Filolao e Archita. La scarsezza — e in qualche caso l'assenza — di una documentazione attendibile contribuisce, insieme alle caratteristiche della scuola pitagorica (la consegna del segreto e quel principio di autorità — *autós épha, ipse dixit* — che tendeva a riportare al fondatore tutte le dottrine, sia per omaggio sia per dar loro il sigillo dell'autorità) a rendere problematica ogni conclusione.

**La tradizione su Pitagora**

Per questo noi preferiamo rinviare la trattazione della filosofia pitagorica nel quadro delle grandi correnti del pluralismo del secolo successivo e limitarci ora a qualche cenno sulla tradizione concer-

nente Pitagora. Molte fonti tendono a farne un personaggio straordinario: figlio di Apollo o di Ermes nelle sue precedenti incarnazioni (e la sua anima sarebbe stata anche nel corpo di Euforbo durante la guerra di Troia), era in grado di fare profezie e miracoli, aveva una coscia d'oro, era stato l'unico ad udire l'armonia delle sfere celesti, era sceso nell'Ade, come Orfeo, ecc. Qualche indizio più preciso è forse possibile ricavare dalle fonti cronologicamente a lui più vicine: gli viene attribuita la dottrina della trasmigrazione delle anime (metempsicosi), la considerazione della vita del sapiente come l'incarnazione ultima e più elevata, la teoria della respirazione cosmica, una vasta sapienza nei più vari rami dello scibile (che attirò anche su di lui l'accusa eraclitea di « multiscienza » senza intelligenza). L'affinità di molte di queste dottrine con quelle dell'orfismo ha fatto pensare a qualcuno che Pitagora non fosse niente di più che un orfico. Ma a segnare la differenza sta il fatto che per il pitagorismo l'iniziazione e la purificazione erano frutto di conoscenza: matematica, geometria, astronomia, musica (anche come incantamento magico e come purificazione dell'anima), medicina, ecc. Non a caso la tradizione vuole che Pitagora fosse il primo a fare uso del termine *philosophía*.

**Primitive dottrine pitagoriche**

Il nome di Pitagora è indissolubilmente legato alla storia della matematica e della geometria (anche se è molto difficile che possa risalire a lui la dimostrazione — che si legge in Euclide — del celebre teorema che va sotto il suo nome); a lui viene altresì attribuita la scoperta dell'« ottava » e dei rapporti matematici tra i suoni musicali. Di qui la convinzione che « tutte le cose sono numeri » o che i numeri e i rapporti matematici costituiscono l'essenza delle cose sensibili e quindi la descrizione di una mistica dei numeri, alcuni dei quali avevano un posto particolarmente privilegiato.

Ciò può risultare confermato dal fatto che già i primi pitagorici facevano discendere dalla coppia « dispari » - « pari » tutta una serie di coppie di opposti (limite - illimitato, luce - oscurità, maschio - femmina, bene - male, ecc.), di cui è possibile intravedere il legame con la fisica e la cosmologia.

**Alcmeone**

Questa dottrina delle coppie di opposti è attribuita anche al medico ALCMEONE di Crotone (più o meno contemporaneo di Pitagora), per il quale la vita dell'uomo risulta dal concorso di coppie di qualità e di potenze opposte, e cioè la salute dal loro equilibrio

(*isonomía*) e la malattia dal prevalere (*monarchía*) delle une sulle altre. Alcmeone poneva la sede dell'anima non nel cuore ma nel cervello, cui attraverso i pori pervengono le impressioni sensibili, distinte dal pensiero; riteneva infine l'anima immortale e fornita, come tutte le realtà immortali, di un movimento continuo sempre eguale e circolare.

## 5 - *Senofane di Colofone.*

**Senofane**

Nato a Colofone tra il 580 e il 565 e trasmigrato di lì ad Elea, nell'Italia Meridionale, verso il 540, quando la città natale perse l'indipendenza, SENOFANE condusse vita di aedo e morì più che novantenne. Fu autore di *Elegie*, di *Silli* e di un poema dal solito titolo *Sulla natura.*

Una lunghissima tradizione ha fatto di Senofane il fondatore della scuola eleatica e il maestro di Parmenide, ma la critica moderna l'ha corretta, mettendo in luce quanto sia diverso il carattere del suo pensiero da quello della filosofia della scuola di Elea e sostenendo che semmai è la sua dottrina dell'unico Dio che tradisce l'influsso della filosofia eleatica.

**Critica dell'antropomorfismo**

Il suo spirito polemico e satirico si rivolge soprattutto contro l'antropomorfismo religioso di Omero (di quell'Omero da cui tutti hanno imparato, come egli dice) e di Esiodo, che non hanno esitato ad attribuire agli dei tutto ciò che anche presso gli uomini è vergognoso; ma v'è di più: gli uomini immaginano che gli dei abbiano la loro stessa forma, che mangino e si vestano come loro, ma se buoi, cavalli e leoni avessero mani per dipingere raffigurerebbero gli dei come buoi o cavalli o leoni, così come gli Etiopi li raffigurano camusi e neri e i Traci con gli occhi azzurri e i capelli rossi.

**La teologia di Senofane**

A questa tradizione, Senofane contrappone la sua concezione di un solo Dio, massimo fra gli dei e gli uomini e ad essi per nulla simile nell'aspetto, immobile e immutabile, perché a lui non si conviene mutamento alcuno; di un solo dio che « tutto intero vede, tutto intero pensa, tutto intero ascolta e che senza fatica tutto realizza con la sola forza del suo pensiero ». In Senofane noi troviamo, con tutta probabilità, la prima formulazione dell'onnipotenza divina.

Le fonti antiche lo dicono discepolo di Anassimandro e ricordano

alcune ipotesi scientifiche (per spiegare, ad esempio, i fulmini o le impronte di pesci e di conchiglie marine sulle rocce da lui viste nei suoi viaggi), ma si tratta di osservazioni sparse, che da un lato gli attirarono l'accusa di « multiscienza » senza intelligenza da parte di Eraclito, e dall'altro sono accompagnate da una vena di scetticismo e dall'osservazione che la verità è il traguardo che segue ad un cammino molto faticoso.

II

# LE GRANDI TENDENZE DELLA FILOSOFIA PRESOCRATICA



## 1 - *Premessa.*

**Caratteristiche generali**

I filosofi considerati in questo capitolo si dispongono in un lungo arco di tempo: da Eraclito e Parmenide che vivono a cavallo tra il VI e il V secolo fino a Democrito, che cronologicamente non è più un presocratico, perché muore una trentina di anni dopo Socrate ed è contemporaneo di Platone. Essi sono tuttavia collegati da una palese affinità di problemi e di impostazioni, che, pur nella diversità delle rispettive soluzioni, giustifica il loro accostamento. Essi vivono in zone diverse del mondo greco, di cui Atene non è ancora il centro culturale: lo diventerà a poco a poco, soprattutto nella seconda metà del V secolo, sulla scia della politica di Pericle, come vedremo nel capitolo seguente. Ma intanto Anassagora vi introduce l'indagine filosofica e collabora al programma pericleo.

**Fisionomia più precisa di questi pensatori**

D'altro lato tutti questi pensatori assumono una fisionomia più precisa e rivelano un valore filosofico più determinato rispetto a quelli esaminati nel capitolo precedente, se non altro perché, nella ricostruzione delle loro dottrine, noi possiamo valerci di un cospicuo numero di frammenti autentici, i quali non solo ci fanno conoscere il loro pensiero meglio — com'è naturale — di qualunque posteriore esposizione dossografica (che pure conserva il suo valore di integrazione e di commento), ma ci consentono di cogliere aspetti tipici

della mentalità di questi pensatori attraverso il loro stesso linguaggio e il loro stesso modo di argomentare. E l'approfondimento di questo aspetto ha messo sempre più in luce la loro originalità e ha definitivamente infranto il tradizionale schema delle « successioni » scolastiche, che faceva di Eraclito l'ultimo esponente della scuola di Mileto e di Parmenide un discepolo di Senofane.

**Indistinzione di ontologia, logica e linguaggio: « logica della visione » e « logica della parola »**

Abbiamo già visto nelle pagine precedenti (cfr. supra, pp. 8-9) che per la mentalità arcaica il conoscere consiste essenzialmente in un « vedere », e in esso è presupposto un nesso spontaneo tra il mondo delle conoscenze e il mondo reale: il « vedere » è sempre un « vedere determinato », cioè il prodursi dell'immagine di una determinata cosa, che è il suo oggetto reale.

D'altra parte ciò che è visto può essere espresso in un discorso (*lógos*, nel senso sia di « discorso » che esprime un pensiero, sia di « pensiero » che è espresso in un discorso) e la mentalità arcaica è spontaneamente portata a connettere, anzi a non distinguere ancora la cosa reale, il pensiero che la conosce e la parola (*ónoma*) che la esprime. Si comprende, allora, l'importanza che assume « l'etimologia », intesa come ricerca dell'*étymon*, cioè della verità del nome, in quanto esprime la vera natura della cosa: Elena e Apollo, per esempio, sono nomi veri, per Eschilo, perché esprimono la « distruzione di navi » e il « mandare in rovina », proprio del dio delle pestilenze; e la divinità risponde alle preghiere solo se invocata con quell'epiteto che designa la sua possibilità di intervenire efficacemente in quella data circostanza. E come non è possibile vedere cose che non sono, così non è possibile neppure esprimerle in un discorso. Tale ingenua identificazione tra « realtà » (ontologia), « pensiero » (logica) e « nome » (linguaggio) è il comune presupposto da cui questi filosofi prendono le mosse, e che, una volta fatto oggetto di consapevole riflessione, suscita tutta una nuova serie di problemi: così, ad esempio, non tutti i nomi corrispondono a « cose » materialmente visibili (come i nomi « uguale », « giustizia », « differenza », ecc.); inoltre il linguaggio esprime non solo affermazioni ma anche negazioni, laddove nella realtà non si constatano cose che non sono, ma solo cose che sono. È appunto da questi problemi che ha origine la filosofia dei pensatori che dobbiamo ora esaminare.

## 2 - *Eraclito e gli eraclitei.*

**Eraclito**

Nato ad Efeso, nella Ionia, ERACLITO visse tra il VI e il V secolo; benché il cronografo Apollodoro faccia coincidere la sua *akmé* con quella di Parmenide di Elea negli anni tra il 504 e il 500 a.C., forse Eraclito precede, almeno nella storia delle idee, Parmenide, se è vero che un frammento di quest'ultimo contiene una polemica contro sue dottrine, pur non facendone esplicitamente il nome (cfr. infra, p. 24).

Pochissimo sappiamo della biografia di Eraclito: gli antichi gli attribuirono una stirpe regale e fieri sentimenti aristocratici, che lo portarono ad estraniarsi dalla vita politica e a ritirarsi in solitarie meditazioni: « uno solo per me vale diecimila, se è il migliore » dice in un frammento, e noi sappiamo che egli rimproverò aspramente i suoi concittadini per aver cacciato Ermodoro dopo una rivoluzione democratica. Tale atteggiamento sembra confermato anche dal carattere della sua opera, cui fu attribuito il solito titolo *Sulla natura*, scritta in uno stile oracolare e immaginoso, che valse al suo autore il soprannome di « oscuro », e che sarebbe stata da lui deposta nel tempio di Artemide, appunto perché riservata solo a pochi.

**Polemica contro il comune modo di vedere le cose**

« Ho indagato solo me stesso », dice Eraclito, e con questa espressione vuole esprimere non già una tendenza individualistica (ché anzi in altri frammenti insiste nel sottolineare che si deve dare ascolto non a lui ma al *lógos*, e che si deve ricercare « ciò che è comune »), ma una posizione di distacco da quelli che sono ritenuti da tutti i maestri di sapienza come Omero, Esiodo, Pitagora, e che invece non sono andati al di là di una conoscenza sparsa e molteplice, incapace di cogliere il vero e di sollevarsi al di sopra del senso comune.

**Il *lógos* di Eraclito: l'unità degli opposti**

A tutto ciò Eraclito contrappone il suo *lógos*, che è ad un tempo la vera realtà (la legge secondo cui tutte le cose accadono), il vero pensiero e il vero discorso; e per il *lógos* le molte cose visibili sono vere e reali non nella loro apparente e singolare individualità (come sembra al senso comune che a ciascuna attribuisce un proprio aspetto e una propria forma, diversi da quelli delle altre), ma nella loro unità, che è anche la loro opposizione: *Pólemos* (la guerra) è padre di tutte le cose e la realtà non è che la concordia di opposte tensioni, come nell'arco e nella lira, la « discorde armonia » dei contrari: una stessa cosa, dice Eraclito, sono vivente e morto, sveglio e dormiente, giovane

e vecchio e il dio è giorno - notte, sazietà - fame, inverno - estate, guerra - pace.

**La « dialettica »**

Per questo motivo dell'unità e dell'opposizione Eraclito è stato salutato come lo scopritore di ciò che in seguito fu chiamata la « dialettica »; ma se non si vogliono commettere errori di prospettiva storica, bisogna tenere presente il carattere germinale di questo tipo di riflessione, che concepisce questa opposizione ora come un'identità degli opposti, ora come un loro continuo trasformarsi dell'uno nell'altro.

**La presunta dottrina del « divenire »**

Soffermandosi anzi soprattutto su quest'ultimo aspetto la dossografia antica (e quasi tutta la tradizione storiografica moderna) ha fatto di Eraclito il filosofo del « divenire » universale, del perenne fluire di tutte le cose ed ha posto come emblema di questa filosofia il motto « tutto scorre » (*pánta réi*). Sennonché, tale motto non si trova mai nei frammenti autentici di Eraclito, ed anche i famosi frammenti del fiume (« negli stessi fiumi entriamo e non entriamo, siamo e non siamo »; « non è possibile entrare due volte nello stesso fiume ») non stanno ad indicare tanto il motivo del fluire delle acque, come simbolo del divenire di tutte le cose, quanto il tipico motivo dell'opposizione tra la cosa (le acque che sono sempre diverse) e il suo « nome » (che è sempre lo stesso): se questa interpretazione (che troviamo già in Seneca) è esatta, allora possiamo concludere che il motivo fondamentale della filosofia eraclitea è quello dell'unità e opposizione di tutte le cose. E non fa meraviglia, a chi tenga presente quanto abbiamo osservato nella premessa circa l'arcaica indistinzione di realtà, verità e linguaggio, che tale motivo di unità-opposizione venga fatto valere non solo tra le « cose », ma anche tra la singola « cosa » e il suo « nome »: l'acqua è sempre diversa, ma il nome del fiume è sempre lo stesso; in un celebre frammento Eraclito dice che l'arco (in greco *biós*) ha per nome « vita » (in greco *bíos*) e per opera « morte » e in un altro che una è identica è la « via all'in su » e la « via all'in giù » (la stessa strada è nello stesso tempo « salita » e « discesa » a seconda della direzione in cui si compie, ma non per questo muta il suo nome): il « nome » è una determinazione oggettiva della realtà e ne svela la natura; quando perciò esso è in contrasto con la natura della cosa, ciò significa che questo contrasto è nella cosa stessa.

Nell'aver compreso ed esposto questa unità-opposizione di tutte

le cose o nell'aver fornito così alla riflessione posteriore una tematica e una problematica molto ricca e complessa, consiste il merito e l'originalità di Eraclito. E di ciò Eraclito mostra di essere consapevole quando afferma che gli uomini non comprendono il *lógos*, da lui esposto, sia prima di averlo ascoltato sia dopo.

**Il fuoco**

Simbolo e traduzione, sul piano della realtà visibile, di tale *lógos* è il fuoco « sempre vivente », che vive trasformandosi e trasformando tutte le cose e che muta il suo nome a seconda dei profumi con cui si mescola: già da qui si vede quanto poco sia adeguato, da un punto di vista storico e teorico, il collegamento che una lunga tradizione ha voluto stabilire tra Eraclito e la scuola Ionica, quasi che il « fuoco » non fosse che un'altra e diversa determinazione dell'*arché*. In realtà, ciò che Eraclito vuole indicare con esso è sempre l'unità e l'opposizione di tutte le cose: il fuoco vive della morte della terra, l'aria della morte del fuoco, l'acqua della morte dell'aria e la terra della morte dell'acqua; e l'identità della vita e della morte è la stessa identità della « via all'in su » e della « via all'in giù ». Solo più tardi, per influsso dello stoicismo, questa dottrina del fuoco prese l'aspetto di una grandiosa cosmologia ciclica, con cui tuttavia contrastano le dottrine scientifiche che troviamo nei suoi frammenti, come per esempio quella per cui il sole sarebbe nuovo ogni giorno e avrebbe la lunghezza di un piede umano ecc.

**Cratilo e il divenire universale**

Tra i discepoli di Eraclito è annoverato CRATILO, che fu maestro di Platone e al quale è da attribuire la trasformazione della dottrina eraclitea in quella teoria del divenire universale, con cui è stata poi sempre identificata. Secondo Cratilo, non ci si può bagnare neppure una volta nello stesso fiume, tanto rapido è il fluire delle sue acque, e non è lecito neppure dare loro un nome, perché esso, nella sua costante identità, contrasterebbe con il loro divenire: onde si limitava ad indicarle con un dito. Ma questa trasformazione della dottrina presuppone il tentativo di superare le difficoltà che intanto l'eleatismo aveva sollevato.

## 3 - *La scuola di Elea.*

**Parmenide**

*a*) PARMENIDE: Parmenide nacque ad Elea in Lucania, e vi fondò la sua celebre scuola. Il cronografo Apollodoro poneva la sua *akmé* (il quarantesimo anno) nel 504-500 a.C., ma su questa data sono

stati sollevati dubbi. Quasi nulla sappiamo della sua vita: forse fu legislatore della sua città. Ci sono rimasti frammenti di un suo poema in esametri, *Sulla natura*, il cui proemio presenta, in forma mitico-religiosa, il poeta al cospetto di Dike, che gli promette che conoscerà « sia il cuore inconcusso della ben rotonda verità » sia le opinioni dei mortali in cui non c'è verità. La tradizione lo vuole discepolo di Senofane di Colofone, ma sappiamo già (cfr. supra, p. 17) che questo rapporto di scuola, se c'è, va piuttosto rovesciato.

**La genesi del pensiero parmenideo: la contraddizione di « è » e « non-è »**

La critica moderna ha comunque posto le basi per un'adeguata comprensione del pensiero di Parmenide quando ne ha ricostruito la genesi in quell'arcaica mentalità, la quale, ignorando ancora ogni distinzione di metafisica, logica e linguaggio, è spontaneamente orientata verso un'immediata corrispondenza tra questi tre piani, cioè quello della realtà oggettiva, quello del pensiero che la conosce, e quello del linguaggio che l'esprime. Si comprende quindi come la filosofia di Parmenide parta dalla polemica contro il modo di pensare di quegli uomini « dalla doppia testa », per i quali « essere » e « non-essere » sono la stessa cosa (l'allusione ad Eraclito è trasparente): il mondo, quale ci appare, è infatti composto da una molteplicità di cose, ciascuna delle quali « è » se stessa e, nello stesso tempo, « non-è » le altre: « è » e nello stesso tempo « non-è ». Tale contraddizione, evidente nel piano linguistico, vale immediatamente per Parmenide anche sul piano logico-ontologico: la molteplicità delle cose visibili non è reale (appunto perché mescolanza di « essere » e « non-essere »), ma solo parvenza e opinione.

**La « via di ricerca » verace**

E poiché è impossibile sia dire che pensare contemporaneamente l'« essere » e il « non-essere », non resta che una sola « via di ricerca » verace, quella che « dice che è ». La stessa cosa infatti è pensare e dire che è quel che si pensa, perché senza quell'« è », in cui è verbalmente espresso, non c'è pensiero; e nulla di diverso da ciò che è né era né sarà: onde, dice Parmenide, sono puri nomi tutti quelli che i mortali imposero, convinti che fossero veri, come « divenire e perire, essere e non essere e cambiare luogo e mutare lo splendente colore ». Quei nomi e quelle molteplici denominazioni su cui Eraclito aveva cominciato a porre l'attenzione vengono così radicalmente negati nel loro valore di verità-realtà, in funzione dell'unica verità-realtà di ciò che assolutamente « è ». Vera e reale è quindi soltanto quella realtà che è espressa dall'unico possibile *lógos* verace, quello cioè che dice

solamente: «è», senza alcuna predicazione, giacché ogni predicato, determinando in un certo modo quell'«è» e contemporaneamente escludendo ogni altra determinazione, reintrodurrebbe la contraddizione di « essere » e « non-essere ». Questo è il senso della formula, che tradizionalmente viene attribuita a Parmenide, per cui egli avrebbe affermato che « l'essere è e il non-essere non-è ». La quale formula, se non vuole apparire una vuota tautologia, deve essere intesa come tale, che non presupponga l'« essere » e il « non-essere » come qualcosa di già determinato, ma anzi come tale che stia alla base e preceda ogni futura teorizzazione dell'« essere » e del « non-essere ». Quando perciò si parla di Parmenide come di filosofo dell'« essere » e lo si contrappone ad Eraclito come filosofo del « divenire » si commette l'errore di prospettiva storica di ritenere come già dato ciò che invece sarà solo il risultato dell'ulteriore riflessione su quelle considerazioni di partenza.

**Il mondo della *dóxa***

Il mondo delle molteplici cose visibili (da cui tuttavia Parmenide non riesce mai a distogliere del tutto lo sguardo e l'interesse, come mostra quanto sappiamo delle sue dottrine cosmologiche, fondate sull'opposizione di luce e tenebre e di caldo e freddo, e sulle sue indagini bio-genetiche) veniva così svalutato, come mondo dell'« opinione » (*dóxa*), di fronte al mondo della « verità » (*alethéia*) esaurito da quell'unico « è », che non è visibile ma in cui si manifesta, in tutta la sua potenza, la logica della parola e si realizza pienamente l'esigenza logico-linguistica. Nasce di qui un dualismo tra realtà e parvenza, tra verità e opinione, tra logica della visione e logica della parola, che avrà una storia millenaria e che fa di Parmenide, « venerando e terribile » (come lo chiama Platone), il padre della metafisica classica.

**Gli attributi dell'« essere »**

Da questo principio poi discendono tutti gli altri aspetti del pensiero parmenideo: alcuni rigorosamente dedotti, come, ad esempio, quando afferma che « ciò che è » è « ingenerato » e « incorruttibile », perché esso non può venire dal « non-essere » né terminare nel « non-essere » e la conseguente, caratteristica esclusione di ogni passato e di ogni futuro dalla vera realtà, in quanto entrambi negazioni (ciò che era « non è » più e ciò che sarà « non è » ancora) di quel presente che è espresso dall'« è ». Altri aspetti, invece, avviando la progressiva entificazione e oggettivazione dell'« è » logico-linguistico in un « ente » determinato e « unico » e riconducendolo, per certi aspetti, nell'ambito della logica della visione (onde esso si presenta,

per esempio, come integro, uno, continuo, sferico, immobile, ecc.) aprono la via alla riflessione dei due grandi discepoli di Parmenide: Zenone e Melisso.

**Zenone**

*b*) ZENONE: Zenone, discepolo di Parmenide, nacque, come il maestro, ad Elea e visse nel V secolo a.C. Gli è attribuita un'opera intitolata *Sulla natura* e si ricorda il suo coraggio nella lotta contro la tirannia e la sua fermezza nel sopportare le torture.

Secondo Platone tutta la riflessione di Zenone sarebbe stata stimolata dall'esigenza di riaffermare la dottrina del maestro contro le obbiezioni che ben presto il senso comune dovette presentare (si narra ad esempio che un ascoltatore volesse dimostrare, contro le argomentazioni eleatiche, la realtà del moto mettendosi a camminare). Zenone cercò quindi di mostrare che, se la dottrina dell'unico « ente » parmenideo va incontro a conseguenze assurde rispetto ai dati del senso comune, conseguenze ancora più assurde derivano dall'accettazione dei dati del senso comune: e in primo luogo della realtà delle molteplici cose sensibili e del movimento. Che poi questa polemica fosse diretta soprattutto contro il molteplice numerico e quindi contro i Pitagorici è poco probabile, essendo il suo valore assai più generale.

**Argomenti contro il molteplice: l'« uno »**

In questo senso, la polemica di Zenone è tutta volta contro i concetti di molteplicità e di movimento, e gli argomenti che a questo scopo egli ha elaborato hanno goduto di una ininterrotta fortuna attraverso i secoli. Contro il molteplice Zenone ragiona nel modo seguente: se gli enti sono molti, essi, per quanto numerosi, sono quelli che sono, cioè di numero finito; d'altro lato, se sono molti, devono essere distinti, cioè separati tra loro da qualcos'altro: proseguendo all'infinito questo ragionamento si arriva alla conclusione opposta, e cioè che gli enti sono di numero infinito. Per questo modo di argomentazione mediante conclusioni contrapposte ricavate da un'unica tesi di partenza, Zenone fu da Aristotele definito il « padre della dialettica ». Eguale struttura hanno altre argomentazioni contro il molteplice, come ad esempio quella della contraddittorietà della grandezza di ogni singolo elemento del molteplice (un segmento finito consta di infiniti punti, in quanto divisibile all'infinito; ma se questi punti hanno una sia pur minima dimensione, sommandoli, il segmento diventa infinito; se invece non hanno dimensione, non ha dimensione neppure il segmento che è la loro somma).

Più importante è però notare che in Zenone la dottrina dell'« è » parmenideo gradatamente si trasforma in quella di una realtà che, per essere vera, non può essere molteplice e si presenta perciò come l'« uno » assoluto, in opposizione alle molte e apparenti unità che costituiscono il mondo dell'opinione.

**Dottrina dell'« uno »**

Contro il movimento Zenone elaborò quattro argomenti famosi, basati sul presupposto della infinita divisibilità dello spazio e del tempo, non nel senso che siamo effettivamente divisi all'infinito, ma nel senso che non possiamo pensare alcuna quantità di spazio e di tempo, per quanto piccola, che non sia ulteriormente divisibile nel pensiero: il primo argomento sosteneva infatti che un mobile per andare dal punto A al punto B, deve prima toccare il punto C, posto a metà del tratto da percorrere; e prima ancora il punto D posto alla metà del tratto AC, e così via all'infinito: ma è impossibile, toccare infiniti punti in un tempo finito, cosicché il mobile non arriverà mai dal punto A al punto B. Sullo stesso schema sono costruiti gli altri tre argomenti di Zenone, di cui il più famoso di tutti è quello di Achille e della tartaruga: Achille « piè-veloce » non raggiungerà mai la lenta tartaruga se questa parte da un punto B più avanzato di quello A da cui parte Achille. Quando infatti Achille avrà raggiunto il punto B, la tartaruga sarà avanzata al punto C, e quando Achille avrà raggiunto il punto C, la tartaruga sarà avanzata al punto D, e così all'infinito. Di struttura simile gli altri due argomenti: un oggetto, per esempio una freccia, che si crede in movimento, è in ogni istante del tempo in uno spazio eguale alle sue dimensioni e quindi non si muove; rispetto ad un punto fermo A, due oggetti situati in punti opposti e che poi si muovono in senso contrario tra loro percorrono uno spazio che è nello stesso tempo eguale (rispetto al punto A) e doppio (rispetto all'altro oggetto in movimento).

**Argomenti contro il moto**

Questi argomenti « paradossali » di Zenone sono stati oggetto di lunghe discussioni: considerati a volte come precorrimenti geniali nel calcolo infinitesimale e a volte come sofismi capziosi, essi esprimono in realtà una tappa importante nella storia della metafisica classica, come dottrina dell'essere contro le apparenze, dell'unità contro la molteplicità, dell'eterno contro il transeunte.

*c*) MELISSO: Nato a Samo, all'inizio del v secolo a.C., Melisso comandò la flotta della sua città nella vittoriosa battaglia contro gli

**Melisso**

Ateniesi nel 441-440 a.C. Ed è questo l'unico episodio che conosciamo della sua vita; gli è attribuita un'opera *Sulla natura.*

**Le determinazioni dell'« essere »**

Discepolo di Parmenide, Melisso è l'ultimo esponente della scuola eleatica; e se anche, su di lui, ha pesato a lungo il duro giudizio espresso da Aristotele, di recente ne è stata rivalutata tutta l'importanza. Anche Melisso vuole, in fondo, mostrare e confermare la verità della dottrina parmenidea, ma le modificazioni che vi introduce sono di grande significato: per Parmenide, come abbiamo visto, ciò che « è » né era né sarà, per Melisso invece l'« essere » non può che essere eterno e quindi « era », « è » e « sarà »; esso inoltre è infinito, immobile e immutabile. La irrealtà del molteplice non discende più dall'intrinseca contraddittorietà che vi aveva scoperto Parmenide, ma solo dal fatto che il molteplice non possiede quei caratteri (di eternità, inalterabilità, immobilità ecc.) che l'essere, nella sua verità, deve possedere. Se avesse gli stessi caratteri dell'unico essere, il molteplice sarebbe altrettanto reale e vero: poiché noi constatiamo che non è così, dobbiamo riaffermare che vero e reale è solo l'« essere ». Ipotesi questa di grande importanza, perché fornì la base metafisica ai posteriori pensatori presocratici, e persino all'idealismo platonico, quando credettero di poter riconoscere in una molteplicità di realtà singole (gli elementi, gli atomi, le idee) quei caratteri che Melisso aveva teorizzato credendo di poterli attribuire soltanto all'unico ente parmenideo.

## 4 - *Empedocle.*

**Empedocle**

Empedocle è uno dei maggiori rappresentanti del cosiddetto « pluralismo » presocratico. Con questo nome viene indicato il vasto e vario movimento di pensiero che cerca di conciliare le opposte prospettive dell'eleatismo e dell'eraclitismo, nel tentativo di salvare la realtà di quel molteplice mondo fenomenico che da Parmenide era stato ridotto a mera apparenza, senza tuttavia rinnegare le profonde esigenze metafisiche fatte valere in modo netto e vigoroso dall'eleatismo.

**Vita e leggenda di Empedocle**

Nato in Sicilia, ad Agrigento, Empedocle assistette durante la sua vita (che si svolse per intero nel v secolo) ai grandi avvenimenti di quella età. La splendida vittoria che i Greci di Sicilia conseguirono contro i Cartaginesi ad Imera nel 480 a.C. (lo stesso anno della vit-

toria di Salamina), apportò loro un periodo di grande prosperità e di benessere, la cui eco si ritrova nelle poesie di Simonide, di Bacchilide e Pindaro. Le arti, la cultura e la scienza ebbero uno sviluppo, impetuoso e la stessa vita politica ne fu radicalmente mutata, per il decadere delle tirannidi e il sorgere di governi democratici. Alla caduta della tirannide di Trasideo, in Agrigento, sembra che contribuisse anche Metone, padre di Empedocle, e comprendiamo quindi come nel nostro filosofo fossero radicati sentimenti democratici. Si narra anzi che rifiutasse il potere assoluto offertogli dal popolo e che al bene pubblico egli sacrificasse tutte le sue ricchezze. Nell'ultimo periodo della sua vita viaggiò a lungo nella Sicilia, nella Magna Grecia, nel Peloponneso, arrivando forse fino ad Atene, seguito dall'entusiasmo che suscitava la sua oratoria. Le circostanze della sua morte furono ben presto circonfuse di leggenda: una notte, dopo un banchetto, mentre tutti dormivano, si allontanò chiamato da una voce misteriosa, mentre una luce si accendeva nel cielo; né alcuno lo vide più, ma l'Etna, che aveva ricevuto il suo corpo, ne restituì i calzari di bronzo, rendendo così manifesto che egli era diventato una divinità cui andavano resi sacrifici.

Questa trasfigurazione religiosa concorse a fare di Empedocle, come già di Pitagora, una figura eccezionale agli occhi dei suoi contemporanei: mago e scienziato, oratore e filosofo, incantatore e politico, taumaturgo e medico, uomo e dio, egli non rimase estraneo a nessuna delle esperienze culturali della sua età.

**Religione e scienza**

Empedocle fu autore di due poemi in esametri: *Sulla natura* e *Purificazioni*, nel secondo dei quali erano espresse idee strettamente affini al pitagorismo e all'orfismo in merito al destino immortale dell'anima, ad una sua colpa originaria e ad una sua purificazione attuantesi attraverso una serie di trasmigrazioni (metempsicosi). Si è voluta perciò vedere un'inconciliabilità tra queste idee e quelle più propriamente scientifico-filosofiche espresse nel primo poema e si è parlato di una conversione di Empedocle o dalla filosofia alla religione o viceversa: ipotesi destinate a restare tali, in mancanza di sicuri dati esterni. Né, d'altra parte, mancano numerosi punti di contatto e affinità tra i due poemi.

**I quattro elementi; l'Amicizia e la Contesa**

Dai più di 100 frammenti del poema *Sulla natura* noi possiamo ricostruire le grandi linee del pensiero filosofico e scientifico di Empedocle. Come già per Parmenide e i suoi scolari, anche per l'Agrigen-

tino non esiste in realtà nascita e morte (perché ciò significherebbe passaggio dal « non essere » all'« essere » e viceversa): le cose particolari che noi vediamo nascere e morire non sono altro che il prodotto di un incessante mescolarsi e separarsi di quattro principi (« radici » o « elementi »), che non nascono e non muoiono, ma permangono eternamente identici a se stessi, dal momento che ogni loro variazione, come aveva insegnato Melisso, sarebbe ancora una volta, un passaggio dal « non essere » all'« essere ». Questi quattro principi sono: l'aria, l'acqua, la terra e il fuoco (che Empedocle chiama ancora con nomi di divinità: Edoneo, Nesti, Era e Zeus, e che avranno importanza decisiva in tutta la fisica posteriore) e la loro mescolanza e separazione è resa possibile dalla presenza di due forze opposte, eterne anch'esse: l'Amicizia e la Contesa, il cui alterno prevalere scandisce così l'eterna vicenda cosmica e ne determina i cicli ricorrenti. Per opera della Contesa si formano tutte le cose particolari, perché essa tende a scindere l'unità originaria degli elementi, mentre l'Amicizia tende a ricomporre questa unità e a ricondurre la realtà alla divina e immobile perfezione dello Sfero, omogeneo, identico dappertutto, privo di ogni distinzione. Per opera di queste forze, inoltre, si attua quella reciproca attrazione dei simili, con cui Empedocle spiega la conoscenza che l'uomo ha della realtà: gli « effluvi » che emanano dai corpi e che ne riproducono la forma penetrano attraverso i pori negli organi di senso e producono la sensazione; e questo incontro è possibile in quanto l'uomo e le cose risultano dei medesimi elementi: con la terra si conosce la terra, con l'acqua l'acqua, e così via.

**La conoscenza**

Nella descrizione dell'opera di Amicizia e Contesa, infine, Empedocle ha modo di mettere a frutto le sue conoscenze di astronomia, di meteorologia, di fisica, di biologia, di fisiologia (gli antichi gli attribuivano la fondazione della scuola medica siciliana), di botanica, ecc., componendole in una visione non solo scientifica, ma anche altamente poetica che gli ha valso l'epiteto di Goethe dell'antichità e che rappresenta il tentativo grandioso di « salvare » l'affascinante mondo delle cose che si vedono, pur nel quadro di una metafisica profondamente influenzata dai concetti dell'eleatismo.

## 5 - *La filosofia ad Atene.*

*a*) ANASSAGORA ED ARCHELAO: Nel V secolo, sotto la guida del grande Pericle, Atene costituisce la sua egemonia politica, militare ed economica; nello stesso tempo, con la eccezionale fioritura di opere di poesia, di scultura e di architettura, essa diviene anche la capitale culturale del mondo greco. Ed anche la filosofia vi fa la sua comparsa. Vedremo nel capitolo seguente, a proposito dei Sofisti, i complessi problemi posti tra lo scontro delle varie tendenze culturali e le reazioni della società politica, ma intanto l'effetto di questa situazione possiamo riscontrarlo nello stesso Anassagora, coinvolto in un processo che aveva una chiara motivazione politica.

**Ippone e Ideo**

I primi pensatori di cui abbiamo notizia sono dei naturalisti che riproposero dottrine derivate dalla tradizione della scuola Ionica: così, se da un lato IPPONE di Samo, contemporaneo di Pericle, identificava l'*arché* con l'« umido », dall'altro IDEO di Imera tornava ad identificarlo con l'« aria ».

**Anassagora**

Con ANASSAGORA ci troviamo, invece, di fronte ad una filosofia assai complessa e di largo respiro. Nato a Clazomene, egli visse con tutta probabilità tra il 500 e il 428 a.C. Soggiornò per un lungo periodo in Atene, entrando a far parte del circolo di Pericle, e quando gli avversari politici cercarono di indebolire il prestigio del grande statista mettendo sotto accusa i suoi amici, anche Anassagora fu implicato in un'accusa di empietà per aver sostenuto che il sole e la luna non sono divinità, ma una pietra incandescente e una massa terrosa. Costretto ad allontanarsi da Atene, Anassagora tornò nella Ionia e visse ancora a lungo circondato dalla ammirazione generale. Scrisse un'opera intitolata *Sulla natura*; meno sicure sono invece le notizie su altri scritti concernenti la prospettiva e la quadratura del cerchio.

**Irrealtà del « nascere » e del « morire »**

Anche in Anassagora, come in Empedocle, è evidente la compresenza di motivi naturalistici e di motivi tipicamente eleatici: egli è convinto, con Melisso, che vera realtà è solo quella che permane sempre identica a se stessa e che non deriva da ciò che essa « non è » né finisce in ciò che essa « non è ». Per questo anche per lui, come già per Parmenide e per Empedocle, non è esatto parlare di nascita e di morte; bisogna invece correttamente intendere questi due fatti come l'apparenza sensibile di ciò che in realtà è un processo di aggre-

gazione e un processo di separazione di realtà elementari eterne e sempre identiche. Una delle riflessioni che condussero Anassagora alla individuazione e determinazione di queste realtà elementari sembra che fosse ricavata dal processo della nutrizione: noi mangiamo il pane e il nostro organismo cresce come sangue, come carne, come capelli, come unghie, ecc. Ora, si domanda eleaticamente Anassagora, come può nascere la carne dalla non-carne e il capello dal non-capello? Se così ci appare, può dipendere solo dal fatto che nel pane ci sono i « semi », le « particelle similari » (« omeomerie », come le chiamerà Aristotele) del sangue, della carne, dei capelli, ecc., non visibili ai sensi, ma ben visibili allo sguardo della mente. Generalizzando questo principio, Anassagora sostiene che tutte le qualità sensibili hanno il loro fondamento in particelle elementari, infinite non solo di numero ma anche di qualità, e che queste particelle elementari sono tutte in tutto: il diverso aspetto delle cose visibili dipende perciò solo dalla prevalenza di una determinata qualità sulle altre. Né fa difficoltà la diversa grandezza o piccolezza delle cose, perché il grande e il piccolo sono infiniti: non esiste il minimo o il massimo, perché sempre c'è il minore o il maggiore e rispetto a se stessa ciascuna cosa è allo stesso tempo grande e piccola. E questa spiegazione vale, naturalmente, non solo per il nostro mondo, ma per tutti i mondi possibili.

**La dottrina delle « omeomerie », dei « semi » di tutte le cose**

**La dottrina della « Mente » e il processo di formazione delle cose**

In origine, quindi, tutto era in tutto ed essendo « tutte le cose insieme » nessuna di esse era manifesta e si distingueva dalle altre. Come si è dunque prodotta la differenziazione e, in conseguenza, il mondo quale ci appare? Per rispondere a questa domanda Anassagora ha elaborato una grandiosa cosmologia, che gli valse i soprannomi di « Intelletto » e di « Fisicissimo ». Il mondo che noi vediamo è il risultato di un processo originato da un moto vorticoso prodotto, nel miscuglio originario di tutti i « semi », dalla « Mente » (*Nous*): mentre tutte le altre cose partecipano di tutte, la Mente infinita, che è dotata di forza propria, non è mescolata a nulla, « ma è solitaria in se stessa ». Essa è la più sottile e la più pura di tutte le cose, conosce tutte le cose ed ha la massima forza; per la sua azione si separano il rado e il denso, il freddo e il caldo, il buio e la luce, l'umido e il secco. Si separano così due grandi masse, una all'esterno formata di ciò che è rado, caldo, luminoso e secco, e chiamata « étere », e l'altra all'interno formata dalle qualità opposte e chiamata « aria », da cui si formano le nuvole, l'acqua, la terra; gli astri sono masse incande-

scenti e la tradizione vuole che Anassagora si convincesse di ciò per una caduta di meteoriti.

Questa cosmologia, anche se può apparire ingenua nei particolari, è al contrario della massima importanza storica, perché esprime l'esigenza di una concezione « finalistica » del mondo, in cui cioè ciò che accade non è determinato da cause precedenti, ma indirizzato da un'intelligenza verso un fine. E se anche Platone rimprovererà ad Anassagora di non aver percorso questa strada fino in fondo, per essere tornato a spiegazioni meccaniche e causali di fatti particolari, Aristotele potrà dire che al suo confronto i filosofi precedenti sembravano parlare a caso.

**La conoscenza e la capacità dell'uomo**

La conoscenza è spiegata da Anassagora con un'ipotesi opposta a quella di Empedocle; la sensazione nasce dall'azione non del simile ma dei contrari: sentiamo il freddo con il caldo, il dolce con l'amaro, ecc. e ogni sensazione è tanto più dolorosa quanto più è violenta. Tuttavia per « vedere l'invisibile » il senso non basta, ma l'uomo può valersi dell'esperienza, della memoria, della sapienza e dell'arte. L'uomo è l'animale più intelligente perché può adoperare le mani, il cui uso rende possibile il lavoro ed il progresso tecnico ed il progresso della conoscenza. Questa esaltazione delle capacità dell'uomo influenza largamente la cultura dell'epoca ed Anassagora è indicato come maestro di Euripide e di Tucidide.

**Archelao**

Ma il suo discepolo più diretto fu Archelao ateniese, che la tradizione vuole essere stato maestro di Socrate. Egli avrebbe modificato la dottrina del maestro, sostenendo che il miscuglio originale era anche all'interno della « Mente », della quale partecipano non solo gli uomini ma tutti gli esseri viventi. Avrebbe sostenuto anche che il caldo e il freddo non sono effetti del vortice, ma cause efficienti per sé stanti.

**Diogene di Apollonia**

*b*) DIOGENE DI APOLLONIA: Ultimo epigono di questo indirizzo naturalistico in Atene fu DIOGENE di Apollonia, delle cui dottrine Aristofane fa una sottile parodia nelle *Nuvole* (attribuendole per altro a Socrate) mentre un'eco ne è stata rintracciata anche in Euripide. Fu autore di un'opera *Sulla natura* e di uno scritto *Contro i Sofisti* (cioè contro quei filosofi naturalisti che venivano abbandonando le antiche tradizioni).

L'« aria » principio di tutte le cose

Diogene torna ad identificare la sostanza primordiale di tutte le cose con l'« aria », cui riconduceva anche la Mente. Dall'aria derivano le forme di tutte le cose per condensazione, rarefazione e cambiamento di stato: se infatti esse esistessero originariamente si finirebbe per ricadere inevitabilmente nella concezione del nascere, del mutare e del perire come passaggio dal « non-essere » all'« essere » e dall'« essere » al « non-essere ».

## 6 - *La filosofia pitagorica.*

La filosofia pitagorica

Abbiamo già visto nel capitolo precedente (cfr. supra, pp. 14-15) la storia della scuola Pitagorica: con la seconda generazione pitagorica, o « pitagorici secondi » (cioè Filolao e Archita, con i loro discepoli) questa filosofia si diffonde in terra di Grecia e viene conosciuta anche ad Atene, dove la vedremo avere un'influenza profonda su Platone.

I numeri « principi » di tutte le cose

Dal profondo studio della matematica, delle leggi dell'armonia e della loro proporzione numerica i pitagorici furono probabilmente portati a identificare nei numeri, e non in uno dei principi o elementi della tradizione naturalistica, i « principi » di tutte le cose. Questa dottrina ci è giunta in formulazioni in qualche misura diverse, che, per la scarsezza e l'incertezza della documentazione, è difficile interpretare come reali oscillazioni di pensiero o come varie fasi storiche della sua elaborazione concettuale. Tali formulazioni sono: i numeri sono gli « elementi » delle cose (e quindi le cose hanno un numero); i numeri sono la « sostanza » (*ousía*) delle cose (e quindi le cose sono numeri); e infine, i numeri sono i modelli delle cose; tuttavia, in tutte queste formulazioni è presente l'idea di una diversità sostanziale, di un dualismo e di una separazione, tra i numeri e le cose: queste non possono essere comprese e neppure esistere senza quelli, mentre i primi possono essere compresi e quindi esistere senza le seconde.

Filolao

Nei frammenti di FILOLAO (che però non possono essere ritenuti tutti autentici) noi troviamo chiaramente espressi questi concetti: tutto quel che si conosce ha un numero e senza numero nulla è possibile conoscere né pensare; il limite e l'illimitato, corrispondenti sul piano del visibile al dispari e al pari, sono i principi di tutte le cose; il numero è la legge del cosmo e il fondamento dei rapporti dei

corpi celesti, dei toni musicali, e così via. Di qui il particolare significato di alcuni numeri: l'1 è l'intelligenza, il 2 l'opinione, il 4 o il 9 (cioè i quadrati del primo pari e del primo dispari) sono la giustizia, che è reciprocità, il 5, come unione del primo pari e del primo dispari, è il matrimonio, il 7 l'opportunità; ma sopra tutti sta il 10, la mistica « decade » su cui i pitagorici giuravano e della cui potenza Filolao dà una commossa esaltazione: essa infatti risulta dalla somma del « parimpari » (cioè dell'unità, che, in quanto generatrice del pari — se aggiunta ad un numero dispari — e del dispari — se aggiunta ad un numero pari —, è fuori della vera serie numerica) del primo pari, del primo dispari e del primo quadrato.

**Matematica e geometria il « discreto », e il « continuo »**

Un aspetto caratteristico di questa matematica pitagorica è la sua progressiva identificazione con la geometria (onde le denominazioni di numeri triangolari, quadrati, oblunghi, cubici, ecc.); ne risulta, al contrario di quanto abbiamo visto in Zenone, una concezione dello spazio e della serie dei numeri come entità « discrete », cioè separate, non « continue »: il nostro termine « calcolare » deriva dalla parola latina *calculus*, che significa « pietruzza », « sassolino » e infatti con sassolini i pitagorici simboleggiavano le unità numeriche discrete o i punti dello spazio.

**La scoperta dei numeri irrazionali**

Ma proprio questo metodo (sviluppato da Eurito) fu messo in crisi dai progressi della matematica e della geometria, con lo studio delle potenze numeriche e con la scoperta della « incommensurabilità » della diagonale con il lato del quadrato: partendo dal teorema di Pitagora, infatti, noi sappiamo che l'ipotenusa di un triangolo rettangolo, i cui lati siano marcati da 3 e da 4 sassolini equidistanti, è marcata da 5 sassolini egualmente distanti tra loro (5 è infatti la radice quadrata di 25, cioè della somma dei quadrati costruiti sui cateti, che nell'esempio dato sono 9 e 16). Questa raffigurazione, però, è impossibile quando si abbia a che fare con un triangolo rettangolo isoscele (cioè la metà di un quadrato), perché allora non è possibile trovare un numero intero di sassolini da disporre ad eguale distanza sulla diagonale: se per esempio i due lati del triangolo rettangolo isoscele sono misurati da 3 sassolini il numero dei sassolini sulla diagonale dovrebbe essere maggiore di 4 e minore di 5; la somma dei quadrati costruiti sui cateti è infatti 18, ma 4 è radice quadrata di 16 e 5 è radice quadrata di 25. Non esiste pertanto un numero intero che sia la radice quadrata di 18: esso è pertanto un numero « inespri-

mibile » e « irrazionale » (*álogon*) al tempo stesso, e noi possiamo facilmente immaginare le difficoltà che questa grande scoperta dovette sollevare e tenere aperte ancora per lungo tempo: ne derivò una progressiva scissione tra la geometria, come analisi del continuo spaziale, e la matematica, come analisi del discreto numerico.

**L'armonia universale**

L'opposizione del pari e del dispari sta alla base, anche in Filolao, della serie di coppie di opposti che abbiamo già visto nei Pitagorici antichi; e dal loro contrasto nasce quell'armonia che è propria dell'universo e che si rivela specialmente negli accordi musicali, particolarmente studiati da ARCHITA di Taranto, che distinse una media matematica (quando, di tre termini, successivi il secondo supera il primo di un rapporto identico a quello con cui il terzo supera il secondo; per esempio 2, 4, 6,) una media geometrica (quando il primo sta al secondo nello stesso rapporto in cui il secondo sta al terzo; per esempio 3, 9, 81), e una media subcontraria o armonica (quando il primo supera il secondo di una parte eguale a quella per cui il secondo supera il terzo, per esempio 12, 8, 6). E preso dall'entusiasmo di queste scoperte, Archita affermava che il numero aveva ormai creato la concordia e la parità e sconfitto la discordia e la sopraffazione: esso ha svelato la menzogna e dato la sicurezza che essa non rimarrà impunita; per esso i poveri ormai prendono dai ricchi e i ricchi danno ai bisognosi.

**Archita e l'armonia musicale**

**La cosmologia pitagorica**

Il valore dei numeri e l'« armonia delle sfere » sono anche i fondamenti della cosmologia pitagorica: ogni astro era identificato, a quel che sembra, con il luogo di un determinato numero e tutto il cosmo era organizzato in funzione della rotazione dei dieci corpi celesti (la magica decade!) intorno al « fuoco centrale ». Nella zona più esterna ruotano il cielo delle stelle fisse e un altro fuoco opposto a quello centrale; nella zona intermedia ruotano i cinque pianeti, il sole e la luna e, infine, nella zona sublunare è il regno del divenire e dell'imperfetto; per completare la serie decadica i pitagorici supposero l'esistenza di un'« antiterra », situata tra il fuoco centrale e la terra, con la quale, poi, spiegavano le eclissi, dato che il sole e la luna riflettono come specchi la luce del fuoco centrale.

**Natura e destino dell'anima**

Si è già visto (cfr. supra, p. 14) come in seno al pitagorismo si operasse una distinzione tra « acusmatici » e « matematici » e forse non è azzardato ricondurre ad essa anche una divergenza che noi riscontriamo nelle dottrine pitagoriche della natura e del destino

dell'anima: da un lato quella indicata come « metempsicosi » affine all'orfismo e alla religione misterica (ed anche in Filolao troviamo la concezione del corpo come carcere dell'anima); dall'altra quella per cui l'anima è l'armonia del corpo, destinata ad interrompersi e a dissolversi con la morte del corpo. Comunque sia di ciò, è il concetto di armonia che ispira la concezione della retorica e della musica come « medicina » dell'anima e quindi l'interpretazione della retorica come guida e incantamento delle anime (*psychagoghía*): di qui l'importanza del concetto di « opportunità », che viene perciò contrapposto al concetto di « verisimile », su cui era invece basato l'altro grande indirizzo della retorica di questo periodo, quello tecnico-scientifico propugnato da Corace e Tisia.

**La retorica, medicina dell'anima**

L'influsso del pitagorismo, anche fuori del campo filosofico, fu grandissimo: da poeti come Ione di Chio a scultori come Policleto (il suo famoso « canone » è di ispirazione pitagorica) ad architetti e utopisti politici come Ippodamo di Mileto e Falea di Calcedone. Ma è soprattutto studiando Platone che avremo modo di misurarne l'importanza storica.

## 7 - *La scuola atomistica: Leucippo e Democrito.*

**Leucippo**

Del supposto fondatore della scuola atomistica, LEUCIPPO di Mileto, vissuto nella seconda metà del v secolo, sappiamo pochissimo, al punto che qualcuno è arrivato persino a negarne l'esistenza storica. Emigrato da Mileto, sarebbe andato ad Elea, dove avrebbe preso conoscenza della filosofia eleatica, e poi ad Abdera e qui avrebbe avuto come discepolo Democrito. I titoli di due opere attribuitegli: *La grande cosmologia* e *Dell'intelletto*, si ritrovano anche nel catalogo degli scritti di Democrito e questa circostanza coincide con il sostanziale accoppiamento del maestro con il discepolo nelle fonti antiche, cosicché è del tutto impossibile attribuirgli qualche dottrina specifica.

**Democrito**

Non molte sono anche le notizie che abbiamo sulle circostanze della vita di DEMOCRITO (460-370 a.C. circa, secondo le attestazioni più attendibili), dal momento che non tutte fededegne e in parte posteriori sono le notizie sui suoi viaggi in Asia (Persia e India) e in Africa (Egitto ed Etiopia). Conosciamo altresì numerosissimi titoli di suoi scritti, tra cui una *Piccola cosmologia*, su cui però la critica

storica ha sollevato molti e fondati dubbi. Possediamo, in compenso, un considerevole numero di frammenti e di testimonianze antiche che ci consentono di ricostruire la sua dottrina.

**La dottrina « atomica »**

Abbiamo già visto come la polemica di Zenone contro il molteplice (cfr. supra, p. 26) partisse dall'idea della divisibilità all'infinito delle cose e dello spazio. A ciò Democrito oppone la sua concezione dell'esistenza degli « atomi », cioè di realtà indivisibili non già perché non abbiano grandezza e non sia concepibile, teoricamente, una loro ulteriore divisione, ma perché essi, di fatto, non si lasciano ulteriormente dividere e oppongono un'insuperabile resistenza, per la loro pienezza e solidità, ad ogni tentativo di divisione. In altri termini, al concetto zenoniano di divisibilità all'infinito, in senso matematico-geometrico, Democrito contrappone un concetto di indivisibilità fisica. Per altro verso però l'atomismo è legato per molteplici aspetti alla problematica eleatica e, nello stesso tempo, rappresenta un momento importante della sua dissoluzione: gli atomi possiedono infatti quei caratteri di eternità, immutabilità e inalterabilità, che Melisso aveva indicato come propri del vero « essere »; essi poi, in quanto costituiscono il mondo dell'« essere », si oppongono al vuoto in cui si muovono, e che viene perciò indicato come il « non-essere »; ma, se è vero che il « pieno » è l'opposto del « vuoto », ciò non vuol dire che il « vuoto » sia irreale (perché altrimenti il movimento sarebbe impossibile) e perciò Democrito in un frammento afferma che « l'ente non esiste a maggior ragione del niente ».

La realtà è dunque costituita da un'infinita molteplicità di « atomi » (e Democrito usa tanto l'espressione di « corpi indivisibili » quanto quella di « forme — *éide* — indivisibili »), che sono eterni ed eternamente in movimento nel vuoto; ma sono atomi del tutto privi di determinazioni qualitative: e in ciò sta l'opposizione tra gli atomi e le omeomerie di Anassagora; non esistono atomi di ferro, di legno, ecc. ma solo atomi omogenei tra loro e diversi tra loro solo quantitativamente. E le differenze tra gli atomi si riconducono fondamentalmente a tre specie, che, ricorrendo a simboli presi dalle lettere dell'alfabeto, possiamo enunciare in questo modo: per misura o forma (per esempio come A e N), per contatto reciproco o ordine (per esempio come AN e NA), per direzione o posizione (per esempio come N e Z).

**La cosmologia atomistica**

Sulla base di queste differenze puramente quantitative (alle quali non sembra doversi aggiungere il « peso », che è piuttosto una deter-

minazione introdotta da Epicuro) e sulla base del movimento, Democrito costruisce la sua cosmologia: nascita, alterazione e morte non sono altro che unione e separazione di atomi, effetti meccanici del loro movimento: essi infatti sono in parte lisci, in parte angolosi, in parte ricurvi ed urtandosi si aggregano e si separano sommando o rallentando il loro movimento. Dovunque si forma un vuoto, lì accorrono grandi quantità di atomi e finiscono per produrre un « vortice » che meccanicamente unisce insieme gli atomi simili per grandezza e figura: quelli più grandi tendono a disporsi al centro per la loro maggior resistenza al movimento vorticoso e quelli più piccoli alla periferia: si formano così questo mondo che è il nostro e tutti gli altri infiniti mondi, con un processo rigorosamente determinato, governato dalla necessità ed escludente ogni finalità e ogni casualità. La disgregazione di un mondo porta alla formazione di un altro mondo composto degli stessi atomi e non c'è ciclicità in questa incessante aggregazione e separazione atomica.

**Convenzionalità delle qualità sensibili**

Si è visto che gli atomi sono diversi tra loro quantitativamente e non qualitativamente; essi inoltre in quanto inalterabili non subiscono modificazioni qualitative, non diventano caldi o freddi, bianchi o neri, e così via. Come si spiegano allora le qualità che noi vediamo nel mondo visibile? Esse, dice Democrito, non sono « per natura », non appartengono cioè alla realtà delle cose in quanto composte di atomi, ma sono solo « per convenzione »: i sapori, i colori, ecc. esistono solo soggettivamente, cioè come incontro di determinate forme atomiche con le particolarità dei nostri sensi, varianti da individuo a individuo; dagli atomi rotondi deriva il dolce, da quelli ruvidi l'acre, da quelli acuti e angolosi l'acido e così via, ma in sé gli atomi non sono né dolci, né acri, né acidi: per convenzione e secondo opinione sono il dolce, l'amaro, il caldo, il freddo, il colore; per natura e secondo verità sono solo gli atomi e il vuoto. Questa distinzione (che a molti ha richiamato quella tra qualità primarie e qualità secondarie elaborata in età moderna da Galilei e da Locke), mentre per un verso richiama la distinzione parmenidea tra mondo della « verità » e mondo dell'« opinione », per altro verso spiega quella venatura di scetticismo che talvolta emerge nella gnoseologia democritea.

**L'anima e la dottrina della conoscenza**

L'anima umana è, per Democrito, materiale come il corpo, sebbene composta di atomi sottilissimi, mobilissimi, rotondi e lisci; di

conseguenza la conoscenza cosiddetta razionale è diversa solo quantitativamente (e non qualitativamente, come vedremo in Platone) da quella sensibile che ne costituisce la base e la garanzia di verità: senso e ragione non sono che variazioni corporee. D'altra parte, però, le sensazioni sono interpretate da Democrito come modificazioni causate in noi dalle cose esterne mediante il contatto e sono quindi tutte riconducibili a variazioni del tatto: dai corpi emana continuamente un certo « effluvio » atomico che produce nell'aria interposta tra il senziente e il sentito un'immagine (*éidolon*), anch'essa materiale, che penetra nell'organo di senso predisposto ad accoglierla. I sensi ci danno quindi la realtà non come è in sé, ma come è modificata dal mezzo interposto; tali modificazioni sono più sensibili per alcune qualità (colore, sapore, ecc.) e meno per altre (forma, grandezza, ecc.): onde la distinzione di una conoscenza « oscura » (quella cosiddetta sensibile) e una conoscenza « genuina » (quella cosiddetta razionale) che arriva là dove la prima non è in grado di penetrare. La venatura di scetticismo implicita in questa gnoseologia spiega il fatto che la tradizione ponga tra i discepoli di Democrito quell'ANASSARCO di Abdera e quel METRODORO di Chio che sono precursori della posteriore scuola scettica.

**La società e il linguaggio**

Gli interessi di Democrito furono vastissimi, dalla cosmologia, alla fisica, all'embriologia, all'antropologia; qui basterà ricordare le sue analisi sull'origine « convenzionale » e non « naturale » del linguaggio (e questo può farci misurare la distanza di Democrito da pensatori come Eraclito o Parmenide) e sull'origine della società e dello stato: gli uomini vivevano in origine senza leggi e come fiere, cibandosi di ciò che la natura spontaneamente produceva; ma a poco a poco, spinti dal timore, si riunirono in società, impararono a riconoscersi, stabilirono espressioni convenzionali per designare le cose e leggi per convivere; la diversità dei luoghi in cui questo accadde spiega la diversità dei linguaggi e delle legislazioni. Vennero infine la scoperta del fuoco, le invenzioni delle tecniche e delle arti e l'uso fu maestro agli uomini di tutte le cose.

**L'etica**

Questa visione ottimistica del progresso umano, che si contrappone alle mitiche visioni della beata età dell'oro, si riflette anche nell'etica, tutta fondata sul concetto di felicità come gradevole e tranquilla disposizione dell'animo (*euthymíe*), come vittoria e dominio sulle passioni e sui sensi, come misura e proporzione che evitino

i grandi turbamenti, i desideri impossibili, la continua insoddisfazione, le invidie e la paura. Le numerosissime massime morali che ci sono pervenute sotto il nome di Democrito sono tutte ispirate a questo ideale di nobile serenità, di tranquilla ma non ascetica razionalità: commettere ingiustizia rende più infelici che subirla; bisogna astenersi dal fare il male non per paura, ma perché è doveroso; e, infine, bisogna aver maggior cura dell'anima che del corpo, perché la perfezione interiore corregge la deformità dell'aspetto, mentre la forma esteriore senza raziocinio non rende l'anima migliore.

Certo, è un'etica individualistica quella di Democrito, sostanzialmente aliena dall'etica della *pólis*, ma essa esprime tuttavia un più generale atteggiamento di conciliazione con il mondo, che è il corrispettivo dell'impegno con cui il suo autore ha cercato di conoscerlo.

III

# L'ETA' DEI SOFISTI
# SOCRATE E LE SCUOLE SOCRATICHE MINORI



## 1 - *Il movimento sofistico e le condizioni storiche e culturali nel V secolo.*

**I « sofisti » come maestri di virtù e di discorsi**

Il v secolo è il periodo in cui si assiste alla vasta e varia attività dei « sofisti ». Con questo termine si solevano indicare, in origine, tutti coloro che fossero in possesso di una qualche sapienza (*sophía*) o competenza, anche tecnica o manuale; ma a poco a poco esso passò ad indicare quella numerosa schiera di pensatori, di varia provenienza e di varia formazione culturale, che giravano per le città della Grecia, spesso come ambasciatori delle loro città natali, presentandosi ad un tempo come maestri non di scienza e di grandi ipotesi cosmologiche, ma di « virtù » e di « discorsi », facendosi per di più pagare un compenso (cosa inaudita!) per le loro esibizioni e per le loro lezioni. L'ostilità degli ambienti tradizionali e l'implacabile polemica che contro le loro dottrine condussero, senza soluzione di continuità, Socrate, Platone e Aristotele valsero gradatamente a dare un senso nettamente negativo e spregiativo a quel termine, rimasto poi per secoli a designare la contraffazione del filosofo, colui che crede di sapere, senza sapere realmente: in tal senso, « sofista » è passato ad indicare una sorta di mercante disonesto, corruttore della gioventù con

la promessa di un magistero inconsistente, e di retore, teso solo a dare prova della propria abilità oratoria, a persuadere ingannevolmente l'ascoltatore inesperto con lunghi discorsi fascinosi o con capziosi scambi di domande e risposte, a prevalere con ogni artificio nelle gare oratorie rimanendo del tutto indifferente al contenuto. La critica moderna è però venuta gradatamente correggendo questo giudizio e proponendo una valutazione più equa di questi pensatori, compresi e spiegati nel contesto più generale delle condizioni storiche e culturali della loro età.

**La nuova situazione politica, economica e sociale**

Non è un caso che Atene fosse quasi una tappa obbligata delle loro peregrinazioni: l'epopea delle guerre persiane (490-479); la funzione di guida assunta nei confronti delle altre democrazie greche con la lega Delio-Attica (477), cui Sparta cercò di rispondere con la lega Peloponnesiaca; la definitiva sconfitta del partito conservatore e filo-spartano, sancita dall'ostracismo di Cimone e dall'ascesa al potere di Pericle, fecero di Atene l'« Ellade dell'Ellade », il cui prestigio e la cui supremazia ebbero termine — ma unicamente dal punto di vista politico e militare — solo con l'esito disastroso della lunga guerra del Peloponneso (431-404 a.C.). Se la lotta contro i Persiani aveva chiamato tutti i cittadini alla partecipazione e alla direzione della vita dello stato, gli istituti dell'elezione, del sorteggio, delle rotazioni nelle cariche e del pagamento dell'esercizio delle magistrature garantivano tale partecipazione, mentre le antiche istituzioni gentilizie dell'Aeropago e dell'Arcontato perdevano sempre più autorità e peso politico. Il famoso « elogio della democrazia » che Tucidide mette in bocca a Pericle nelle sue *Storie* è il documento che meglio mette in luce l'orgoglio per le grandi conquiste realizzate.

E queste conquiste, portate avanti da un'attiva e ingegnosa borghesia, che poteva valersi di un gran numero di meteci e di schiavi, si fondavano su una politica egemonica e imperialistica e su uno sviluppo economico e finanziario sempre maggiore: crescono le industrie, incrementate dalla potenza militare e navale, dai traffici commerciali, dalla creazione delle banche e dal notevolissimo aumento della circolazione monetaria; si sviluppano e si abbelliscono le città; e naturalmente si accresce e acquista una nuova fisionomia la vita culturale.

**Le nuove esigenze culturali e la funzione dei sofisti**

Porre i cittadini nella posizione di poter partecipare, a tutti i livelli, alla vita politica e alle sue lotte significò suscitare nuovi bisogni e nuovi problemi, anche di ordine culturale: si comprende quindi come i sofisti, presentandosi come maestri di virtù (soprattutto politica) e come capaci di insegnare l'arte (*téchne*) dei discorsi e quindi di rendere anche gli altri abili a parlare, a confutare e ad avere successo sia in privato che in pubblico, nei dibattiti giudiziari, negli scontri oratori, nei comizi politici, riscuotessero una grande popolarità soprattutto presso le nuove generazioni e un'altrettanto grande ostilità presso gli ambienti tradizionalisti e conservatori.

D'altro lato l'incremento degli scambi e l'arrivo di persone di ogni parte del mondo conosciuto e di ogni livello culturale e sociale fanno confluire qui tradizioni, costumanze e abitudini diversissime, suscitano il gusto di confrontarle e di criticarle: si manifesta così sempre più una crisi dei valori che investe l'autorità delle leggi e delle norme tradizionali e si approfondisce sempre più il contrasto (che costituisce uno dei temi di fondo del dibattito culturale di questo periodo) tra la costanza e la validità di « ciò che è per natura » e la variabilità e relatività di « ciò che è per convenzione ». E mentre la poesia lirica, da SIMONIDE a PINDARO, e la poesia tragica, da ESCHILO a SOFOCLE ed EURIPIDE (quest'ultimo largamente influenzato dalle idee dei sofisti) registrano questo stato di crisi e cercano una soluzione ai grandi ed angoscianti problemi etici e religiosi, ARISTOFANE si fa interprete della reazione e dell'ostilità contro le forme della democrazia avanzata e della nuova cultura. Ed ai problemi umani, al confronto delle diverse civiltà, alla ricerca delle cause dei fatti storici e alla meditazione delle vicende della città si volge ora, liberandosi dai limiti prevalentemente geografici ed etnografici delle età precedenti, la nuova storiografia illustrata dai nomi di ERODOTO e di TUCIDIDE.

**La specializzazione scientifica e le tecniche**

In questo nuovo quadro, assistiamo al sempre maggiore progresso della specializzazione scientifica e tecnica e al progressivo abbandono delle grandi ipotesi naturalistiche; in questo periodo si scrive di tutto: dalla musica alla gastronomia, dalla ginnastica all'agricoltura, dalla prospettiva alla tattica; nascono le ricerche grammaticali, la critica letteraria e la prosa d'arte; ma soprattutto si sviluppano la matematica e la geometria con ENOPIDE, IPPOCRATE di Chio e TEODORO di Cirene; l'astronomia con METONE e ICETA di Siracusa;

**La medicina ippocratica**

e, in modo particolare, la medicina: alla scuola di Crotone si aggiungono quelle di Cnido e di Cos, e nella seconda metà del v secolo cade l'*akmé* del grande medico IPPOCRATE di Cos (che viaggiò molto e fu anche ad Atene), e l'inizio della redazione degli scritti, poi raccolti in quel grande monumento di sapere scientifico che è il *Corpus Hippocraticum*: in esso l'unità dell'uomo e della natura torna ancora con insistenza, ma in un senso per gran parte nuovo. Trattati come quelli *Sulla dieta, Sulla medicina antica* e *Sul morbo sacro* documentano una tendenza spiccata alla sperimentazione e alla dissacrazione delle malattie, come l'epilessia (nessuna malattia è più umana o più divina, ma tutte hanno una causa naturale); una vigorosa polemica contro le teorie universali, le ipotesi generali e la commistione di filosofia e medicina (come avveniva nella scuola di derivazione empedoclea). Per contro, è palese la rivalutazione di tutte quelle « tecniche » da cui la filosofia si veniva estraniando: la dietetica, la farmacologia, la chirurgia, la ginnastica. Si considera come un onore la derivazione della medicina dalle arti manuali e l'autore del trattato *Sulla medicina antica* si vanta di chiamarsi « lavoratore manuale » (cioè « chirurgo ») e « operaio pubblico »; la tecnica ha un valore non solo pratico ma anche epistemologico, perché ubbidisce alle stesse leggi della natura: l'*homo sapiens* e l'*homo faber* sono identificati in questo tipo di cultura, mentre il disprezzo per i mestieri e i lavori manuali è tipico della cultura aristocratica dei cosiddetti « laconizzanti » o filo-spartani, vagheggianti

uno stato in cui la classe dirigente potesse essere liberata (come gli Spartiati a Sparta) di ogni cura e *negotium* quotidiano, per dedicarsi solo alla guida dello stato e alla speculazione.

**Caratteri del moviment sofistico**

L'aspetto esteriore che immediatamente contraddistingue i sofisti dai pensatori studiati precedentemente e che li ha fatti salutare come i fondatori dell'umanesimo è il loro disinteresse per le « cose fisiche » e il loro interesse esclusivo per le « cose umane ». La stessa svalutazione ironica della problematica eleatica, che constateremo in più di un sofista, se da un lato rientra nel quadro più generale del rifiuto delle ipotesi naturalistiche, dall'altro fornisce molteplici strumenti alla capacità argomentativa dei sofisti e costituisce una condizione preliminare per un recupero positivo delle « opinioni » e dei « fenomeni »; di qui le impostazioni individualistiche e relativistiche, la rivalutazione di « ciò che sembra a ciascuno », la fiducia nella capacità persuasiva dei discorsi, la critica pungente e il razionalismo, con cui investono tutti i campi della vita umana, dalla conoscenza all'etica, dal diritto alla politica, dai costumi al linguaggio, e che, se ai moderni hanno suggerito più volte l'immagine di un « illuminismo » greco, ai contemporanei più tradizionalisti dovettero apparire non meno forieri di ateismo e di corruzione del naturalismo filosofico: onde più di una volta furono accomunati e confusi in un'unica radicale condanna.

Tutto quello che abbiamo detto fino ad ora non deve far pensare, tuttavia, che i sofisti costituiscano quasi una « scuola », un movimento univoco e un indirizzo omogeneo di pensiero; al contrario essi ci si presentano con caratteri e dottrine diverse che conferiscono ad ognuno di essi una fisionomia propria e una peculiare personalità, pur nello sfondo di un comune *humus* culturale. Protagora e Gorgia sono le figure più rappresentative, cui seguono Prodico, Ippia, Antifonte, Crizia; mentre di altri scritti di carattere « sofistico » e di considerevole importanza non conosciamo l'autore. Con il nome di « seconda generazione sofistica » (da non confondere con la cosiddetta Seconda Sofistica, che è di alcuni secoli posteriore) si è soliti indicare gli ultimi epigoni di questo movimento che dettero ai problemi etico-politici e retorico-dialettici quelle impostazioni radicali e quelle soluzioni paradossali, che storicamente giustificano l'aspra polemica e la sferzante ironia socratico-platonica: tali, ad esempio, l'immoralismo di un Trasimaco e di un Callicle o

**I più importanti sofisti**

la capziosità e la litigiosità dialettica, nota con il nome di « eristica », di un Eutidemo o di un Dionisidoro.

## 2 - *Protagora.*

**Protagora: vita e scritti**

Nato ad Abdera tra il 484 e il 481 a.C., PROTAGORA soggiornò più volte ad Atene, stringendo rapporti di amicizia con molte personalità, da Euripide a Pericle, il quale nel 444 gli affidò l'incarico di redigere la costituzione della colonia panellenica di Turi. Nel moto di reazione antidemocratica, che portò in Atene il governo oligarchico dei Quattrocento del 411 a.C., Protagora fu coinvolto in un'accusa d'empietà; sarebbe morto in un naufragio mentre cercava scampo.

Conosciamo molti titoli di scritti di Protagora, che documentano la vasta gamma dei suoi interessi: oltre i *Discorsi demolitori*, o la *Verità*, e *Sugli dei*, che sono le sue due opere più importanti, ricorderemo le *Antilogie*, che dovevano trattare di vari argomenti soprattutto etico-politici con il tipico metodo della contrapposizione degli argomenti; *Sulle scienze esatte*, in cui criticava la pretesa della matematica e della geometria di dare conoscenze diverse da quelle sensibili (e vi sosteneva perciò che la tangente tocca la circonferenza in più punti); *Sull'essere*, in cui criticava probabilmente la filosofia eleatica; *Sulla condizione originaria dell'umanità, Sull'arte della controversia, Sulla lotta*, ecc.

**Polemica contro l'enciclopedismo: Protagora maestro di virtù politica e di discorsi**

Oggetto del magistero di Protagora non è un sapere enciclopedico, un insieme di cognizioni tecniche particolari, ma ciò che c'è di più importante per l'uomo, la virtù o scienza politica e l'arte di ben parlare.

**L'uomo misura di tutte le cose**

Il più celebre frammento di Protagora afferma che « di tutte le cose è misura l'uomo, di quelle che sono per ciò che sono e di quelle che non sono per ciò che non sono » e queste parole sono l'espressione incisiva di una posizione nuova, radicalmente soggettivistica e relativistica: l'uomo, ogni singolo uomo nella sua particolare individualità, e non l'umanità, o l'autorità, o la divinità, o la tradizione, è la misura e il criterio di tutte le cose, onde per ciascuno è vero tutto ciò che gli sembri tale. Da questo punto di vista (e con trasparente allusione polemica alla filosofia eleatica, non meno che a quella dei pluralisti) ciò che importa non è stabilire quali cose possono essere

definite tali che « sono » o « non-sono », ma riaffermare che solo il singolo uomo è il fondamento di ogni loro valutazione e di ogni loro misura, perché è lui che se ne serve.

**Vero è ciò che sembra tale ad ognun**

È dubbio che Protagora si rifacesse, per spiegare questo soggettivismo e relativismo ad una dottrina, di tipo eracliteo, del doppio divenire della realtà conosciuta e del soggetto conoscente, sostenendo poi che la conoscenza, risultante dall'incontro di quei due divenire, fosse destinata a mutare sempre, perché sempre nuovo è quell'incontro. Quel che è certo è che egli, da quella sua fondamentale proposizione, ricava l'eguale verità di tutte le opinioni individuali: sul piano della certezza soggettiva il malato, al quale il miele sembra amaro, è altrettanto certo della verità della sua sensazione di quanto lo sia il sano, al quale il miele sembra dolce; e non ha senso porsi il problema di quale sia il sapore del miele in sé, cioè quando nessuno lo gusta. Non esistono perciò opinioni vere e opinioni false, ma tutte le opinioni sono vere (e, invertendo questa argomentazione, un altro sofista, Seniade, dirà che tutte le opinioni sono false).

**Relativismo etico-politico e agnosticism religioso**

Analoga considerazione si deve fare a proposito di tutte le valutazioni umane sia etiche sia politiche: ciò che a ciascuno sembra bene o utile tale è per lui e ciò che alla città e al popolo sembra giusto tale è per essi (e si ricordi che i decreti cittadini cominciavano appunto con le formule « sembra alla città », « sembra al Consiglio e al popolo », ecc.). Questa prospettiva, infine, ispira il suo prudente agnosticismo religioso, che tuttavia gli valse l'accusa di empietà e di ateismo, e che è espresso nell'altro celebre frammento, quello sugli dei: « quanto agli dei non sono in grado di sapere né che esistono né che non esistono, né di che aspetto sono: molte cose infatti impediscono di saperlo, l'oscurità della cosa e la brevità della vita umana ».

**Tutte le opinioni sono egualmente vere, ma non tutte egualmente convenienti**

Ma se l'opinione del malato è altrettanto vera di quella del sano, ciò non vuol dire che siano dello stesso valore: indistinguibili sul piano della verità, le opinioni trovano un criterio di distinzione sul piano dell'utilità. Essere sani è meglio e più conveniente che essere malati e le opinioni di chi è sano sono perciò migliori di quelle di chi è malato; e come il medico è capace di trasformare la condizione del malato in quella del sano, per mezzo della sua scienza, così il sofista è capace di trasformare la condizione dell'uomo, in modo da fargli apparire buone e vantaggiose le cose che prima riteneva cat-

tive e dannose. Ed identica è la capacità del sofista rispetto alle opinioni della città.

**L'oratoria come strumento del magistero sofistico**

In ciò sta la possibilità di restaurare una distinzione tra sapienza e ignoranza e di qui traggono fondamento il magistero etico-politico che Protagora riconosce al sofista (e quindi a se stesso) e l'arte oratoria, la capacità persuasiva, l'abilità di discutere per brevi domande e risposte e soprattutto di comporre « lunghi discorsi » che, affascinando l'ascoltatore, ne diminuiscono le possibilità di critica e di reazione e lo dispongono quindi ad essere persuaso, è lo strumento di questo magistero.

Se tutte le opinioni sono vere ne consegue da un lato l'impossibilità di « contraddire » (cioè di opporre proposizione vera a proposizione falsa) e dall'altro che vere sono anche le opinioni contrarie e i « discorsi contrapposti » che le esprimono. Compito dell'oratore e del sofista, dunque, è quello di far apparire il proprio « discorso » come migliore e più persuasivo di quello di un altro, ed egli sarà tanto più abile quanto più plausibile è il discorso altrui: questo è il significato della celebre formula protagorea « rendere più forte il discorso più debole », che, se anche non doveva avere, in origine, un particolare senso malizioso, divenne ben presto il simbolo della capziosità dell'oratoria sofistica.

## 3 - *Gorgia.*

**Gorgia**

Nato a Leontini in Sicilia, GORGIA ebbe una vita lunghissima, probabilmente dal 484 al 376 a.C. Nel 427 a.C. venne ad Atene, come ambasciatore della sua città, per chiedere aiuto contro i Siracusani, riscuotendovi enorme successo: Crizia, Alcibiade, Tucidide, Isocrate ed Eschine si considerarono, in varia misura, suoi discepoli e ammiratori. Trascorse l'ultimo periodo della sua vita a Larissa in Tessaglia e si narra che facesse in tempo ad avere notizia della redazione del *Gorgia* di Platone.

Nei suoi numerosissimi viaggi, da cui trasse enormi guadagni, egli dovette avere occasione di pronunciare molte orazioni, di cui ci restano qualche titolo e qualche frammento: un *Elogio degli Elei,* un *Discorso Pitico*, un *Discorso Olimpico*, un'*Orazione funebre,* per i caduti ateniesi nella guerra del Peloponneso, ecc.

**Gorgia maestro di retorica; sue idee estetiche**

Gorgia è tra gli inventori della retorica e della prosa d'arte: l'oratoria è produttrice di persuasione, potente, più della stessa coercizione, a muovere gli animi e capace di un potere taumaturgico, ammaliatore e catartico a un tempo: nella scelta sapiente del momento « opportuno » in cui rivolgere il discorso, « opportuno » alla persona « opportuna », l'oratore dimostra la propria abilità e il discorso è « un grande dominatore, che col più piccolo e invisibile corpo compie le opere più divine ».

Gorgia, in tal modo, segue e sviluppa la corrente psicagogica della retorica antica (e forse soprattutto per questo è detto discepolo di Empedocle). Ed è caratteristica la sua dottrina per cui se la retorica è produttrice di « persuasione », la poesia è produttrice di « inganno », nel senso che riesce a far credere reali cose e avvenimenti irreali; non solo, ma colui che si lascia ingannare è migliore di chi rimane incredulo, perché prova emozioni che l'altro non conosce e subisce una « dolce malattia » che è più piacevole della stessa salute. Documenti tipici di tale modo di intendere l'efficacia oratoria sono l'*Encomio di Elena* e l'*Encomio di Palamede*, in cui non sono da vedere soltanto dei puri esercizi di abilità oratoria e avvocatesca in difesa dei due più celebri traditori dell'epos eroico, ma anche la riaffermazione della irresistibilità psicagogica del discorso, che, persuadendo e quindi impadronendosi dell'animo dell'ascoltatore, lo trascina dove vuole e rende priva di senso, nel giudicare il comportamento altrui, ogni idea di colpa, di responsabilità e di volontà di fare il male; in questo senso il discorso, come motivazione giustificativa del comportamento umano, è posto sullo stesso piano delle altre motivazioni dell'etica tradizionale, come il destino, la volontà degli dei, l'amore o la violenza fisica.

**La polemica antieleatica**

Altro celebre scritto di Gorgia è quello intitolato *Della natura o del non-essere*, che tuttavia non ci è giunto nella redazione originale, ma in parafrasi posteriori; in esso si sostenevano tre tesi apparentemente paradossali, e cioè che nulla esiste, che se anche qualcosa esistesse sarebbe inconoscibile, e che se anche fosse conoscibile non sarebbe esprimibile e comunicabile ad altri. Questo scritto è stato variamente interpretato: o come documento di un radicale nichilismo filosofico e di un estremo scetticismo, o come un semplice « scherzo » sofistico, o come documento di una conversione da originarie posizioni naturalistiche (empedoclee) alle mature convinzioni retoriche. In real-

tà esso documenta una complessa polemica contro la filosofia eleatica, in quanto filosofia dell'unico « essere » e della « verità » espressa dall'unico « discorso vero »; ed è una polemica ironica, nel senso che conduce all'assurdo quella filosofia mediante gli stessi procedimenti argomentativi tipici dell'eleatismo: così, ad esempio, a proposito del problema dell'unità o molteplicità della realtà, Gorgia da un lato critica, servendosi degli argomenti zenoniani, la concezione della realtà molteplice, ma dall'altro rivolge contro l'« Uno » di Zenone gli stessi argomenti che Zenone aveva formulato contro l'« uno » elemento del molteplice.

E tutto ciò spiega come ben presto la problematica eleatica e certe sue tipiche movenze argomentative venissero utilizzate da dialettici e da eristi per la formulazione di celebri sofismi, che avremo occasione di esaminare più innanzi.

### 4 - *Altre figure e tendenze del movimento sofistico.*

Accanto a quelle maggiori di Protagora e Gorgia si dispongono le altre figure di sofisti, di cui è opportuno fare un rapido cenno per avere presenti tutte le tendenze filosofiche di questo periodo.

**Prodico**

Più giovane di Protagora è PRODICO, nato a Ceo e vissuto nella seconda metà del V e agli inizi del IV secolo; viaggiò a lungo per la Grecia riscuotendo un largo successo soprattutto ad Atene, dove venne come ambasciatore, e a Sparta, e guadagnando somme ingenti di denaro. La sua opera più famosa era intitolata *Hórai* (cioè, *Stagioni*), e ne faceva certamente parte la famosa favola di « Ercole al bivio », che noi possiamo leggere nella parafrasi di Senofonte; la Virtù e la Malvagità, sotto sembianze femminili, si presentano ad Ercole e vantano i loro pregi, ciascuna esortandolo a seguire lei e non l'altra. Ercole sceglie la Virtù, e ciò contribuirà non poco alla idealizzazione cinica di questa divinità. Di Prodico sappiamo anche che spiegava la religione popolare sulla base della divinizzazione delle cose utili all'uomo e dei loro scopritori.

Tuttavia la fama di Prodico è soprattutto dovuta alla sua dottrina della « sinonimica », o dell'esatto significato dei nomi: tale dottrina consiste essenzialmente nell'analisi semantica dei termini sinonimi, nella determinazione del loro significato preciso e univoco (per esempio quello di « coraggioso » rispetto a quelli di « audace », « temerario », ecc.) e, infine, nel loro uso corretto.

**Ippia**

Altra figura rappresentativa è quella di IPPIA, nato ad Elide e contemporaneo di Prodico; grazie alle numerose ambascerie, soprattutto a Sparta, di cui fu incaricato dai suoi concittadini, ebbe modo di girare tutto il mondo greco e di acquistare grandi ricchezze e fama. Particolarmente celebrati i suoi ripetuti soggiorni ad Olimpia durante i giuochi. Ci sono rimasti alcuni titoli

di suoi scritti: il *Discorso Troiano,* le *Denominazioni dei popoli* (di interesse erudito e antiquario), il *Registro dei vincitori di Olimpia* e la *Raccolta* di cui è difficile stabilire il contenuto.

Quasi tutto ciò che sappiamo di lui possiamo desumerlo da Platone, che ne ha fatto una sferzante caricatura in due suoi dialoghi (l'*Ippia Maggiore* e l'*Ippia Minore*). Il tratto caratteristico della filosofia di Ippia è la « multiscienza »: cioè un sapere enciclopedico e vario, che andava dalla geometria alla musica, dalla matematica all'astronomia, dalla retorica alla politica (e in politica Ippia si faceva banditore di cosmopolitismo, basandosi sulla convinzione che « per natura il simile è parente del simile, mentre la legge, tiranna degli uomini, commette molte violenze contro natura »). A questo sapere enciclopedico, di cui Ippia menava vanto quando diceva di sapere rispondere meglio di qualunque altro a qualsiasi domanda su qualsiasi argomento, o quando esibiva come frutto della propria abilità tutto ciò che portava con sé, dalle scarpe al vestito, si accompagnava, infine, l'insegnamento della mnemotecnica, o arte del ricordare.

**I « discorsi duplici »**

All'influsso di Ippia, se non addirittura alla sua penna, è stato ricondotto anche un tipico scritto sofistico di questo periodo, gli anonimi *Discorsi duplici*: si tratta di una composizione, o di un'esercitazione scolastica, redatta per contrapporre tesi opposte su svariati argomenti (il bello e il brutto, il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, ecc.), secondo la tecnica antilogica e il relativismo del tempo e senza particolare originalità.

**Antifonte**

Forse ancora più interessante è il pensiero di ANTIFONTE di Atene (da non identificare con l'omonimo oratore, nativo di Ramnunte), che possiamo ricostruire da un considerevole numero di frammenti; tra i titoli delle sue opere ricordiamo *Della verità, Della concordia,* il *Politico.*

Antifonte si occupò di molti problemi, dal linguaggio alla geometria (celebre è il suo tentativo di risolvere il problema della quadratura del cerchio); ma le sue riflessioni più importanti sono di ordine etico-politico. Oltre a una concezione della vita morale e sociale che ha come ideale la « concordia » con se stessi e con gli altri, fondata sulla temperanza (che non consiste nell'astenersi dal male ma nel vincerlo), Antifonte approfondisce quel contrasto tra « ciò che è per natura » e « ciò che è per concezione o per legge » che abbiamo già visto in Ippia: se si seppellisse un letto e il legno potesse germogliare nascerebbe non un letto ma legno, e questo perché l'« arte » è accidentale, mentre è la natura che permane costante. Applicato ai problemi etico-giuridici, questo principio è ricco di conseguenze interessanti. La prima conseguenza è la svalutazione della « legge » rispetto alla « natura »: se qualcuno viola una legge o una prescrizione giuridica e non viene scoperto non subisce alcun male, mentre se viola una norma della natura il male è inevitabile sia che sia visto sia che non sia visto; il danno infatti risulta da verità non da opinione. La seconda conseguenza è che la legge, oltre a non impedire il male, è contraddittoria: essa prescrive infatti, per esempio, di testimoniare; ma il testimone fa del male (all'imputato) senza aver ricevuto personalmente alcun torto, e con ciò trasgredisce il principio stesso di quell'etica tradizionale

che ha stabilito la legge, e cioè fare il bene agli amici e il male ai nemici e restituire il torto solo quando lo si sia ricevuto.

Sulla base di questa contrapposizione tra legge e natura, infine, Antifonte arrivò a proclamare l'eguaglianza naturale di Greci e Barbari.

**Crizia**

È dubbio se possa essere considerato un vero e proprio sofista CRIZIA ateniese, appartenente ad una famiglia nobilissima (che si diceva discendente da Solone; e il fratello di Crizia, Glaucone, sarà il nonno di Platone) e fiero esponente della fazione aristocratica e filospartana: membro del governo oligarchico del 411, poi, quando Atene fu sconfitta da Sparta, fu tra gli esponenti più in vista del cosiddetto regime dei Trenta Tiranni e morì valorosamente combattendo contro i democratici. Poeta elegiaco e tragico, di sentimenti raffinati e perfino delicati, Crizia scrisse anche una serie di *Costituzioni*, in cui confrontava quella di Atene con quelle delle altre città greche, esaltando il modo vita spartano (e analoghi sentimenti ritroviamo nell'anonima *Costituzione degli Ateniesi*, un tempo attribuita a Senofonte). Ma ciò che più ha caratterizzato la sua figura è stata una schietta professione di ateismo e un'interpretazione della religione come *instrumentum regni*: poiché le leggi da sole non bastavano ad impedire che gli uomini di nascosto facessero egualmente il male, allora « un uomo ingegnoso e saggio » inventò il timore degli dei, per terrorizzare i malvagi anche nelle loro azioni e nei loro pensieri nascosti.

**« seconda generazione sofisti » — a) natura e legge**

**[Alc]idamante**

Nella cosiddetta « seconda generazione dei sofisti » (tra il V e il IV secolo a.C.) il tema dominante è quello del contrasto tra « natura » e « legge ». E se da un lato ALCIDAMANTE ne deduceva l'eguaglianza naturale di liberi e schiavi, la tendenza più marcata è quella di proclamare la superiorità della natura sulla legge e il diritto alla supremazia di chi per natura è più forte. È questa convinzione che, applicata ai rapporti tra gli stati, sta alla base delle motivazioni (che leggiamo in Tucidide) degli Ateniesi verso i ribelli dell'isola di Melo; applicata ai rapporti tra individui essa porta all'immoralismo individuale e alla dottrina del « superuomo » attribuita a CALLICLE (un personaggio di cui abbiamo notizia solo dal *Gorgia* platonico e della cui storicità qualcuno ha dubitato); se, infine, applicata ai rapporti tra i partiti politici essa sancisce quell'identità tra « giustizia » e « utile del più forte » (senza distinzioni tra regimi democratici, oligarchici o tirannici) che fu teorizzata da TRASIMACO di Calcedone. La resistenza di circoli più moderati ad approvare queste radicali conseguenze è documentata da due scritti di cui si ignora l'autore ma certamente usciti da ambienti sofistici, l'*Anonimo di Giamblico* (così chiamato perché ricostruito sulla base del *Protreptico* di Giamblico: cfr. infra, p. 231) e l'*Anonimo sulle leggi*.

**Callicle**

**Trasimaco**

***L'Anonimo Giamblico l'Anonimo sulle leggi***

**L'eristica**

L'altro aspetto caratterizzante questa seconda generazione sofistica è l'applicazione alla « dialettica », intesa essenzialmente come « eristica », cioè come tecnica dell'argomentare e del confutare nelle contese verbali. I presupposti di questa tecnica vanno ricercati nei procedimenti già visti dei « discorsi duplici » e delle « antilogie » e nella ripresa di argomentazioni fondate sull'equivocità dei termini o su tipici motivi eleatici che consentivano i più arditi paradossi sofistici. Così se da un lato LICOFRONE pensò di evitare le difficoltà

**Licofrone**

dell'« essere » parmenideo, proponendo di evitare l'uso di quel verbo e dire, ad esempio, invece di « Socrate *è* canuto » « Socrate canuteggia »; dall'altro i due più famosi campioni dell'eristica, i fratelli EUTIDEMO e DIONISIDORO, trassero le estreme conseguenze dialettiche dalle tesi che « è impossibile contraddire » (cioè dire che non è una cosa di cui si è già affermato che è) e che « è impossibile dire il falso » (poiché dire il falso equivale a dire ciò che non è). Vedremo l'importanza che la soluzione di queste difficoltà ha avuto nello sviluppo della logica e nella metafisica platonica.

**Eutidemo e Dionisidoro**

## 5 - *Socrate: vita e personalità.*

**Socrate**

Con SOCRATE noi ci troviamo di fronte ad una delle più affascinanti figure di filosofo e di uomo, né è venuta mai meno la convinzione profonda che il suo pensiero costituisca un momento centrale nello sviluppo della filosofia, capace di conservare, ancora oggi, grandi motivi di interesse. Per tanti aspetti connesso alla mentalità ed alla problematica dei sofisti, Socrate dà tuttavia alla sua riflessione un senso nuovo e diverso, che non solo finisce per contrapporla nettamente a quella dei sofisti e, insieme, a quella dei precedenti naturalisti, ma le dà anche un carattere del tutto singolare. Onde se tale riflessione influenzerà profondamente la filosofia successiva, conserverà sempre qualcosa di profondamente originario, non esaurito dagli sviluppi che storicamente ebbe e ad essi non riconducibile mai completamente, e capace perciò di ripresentarsi con intatta originalità e attualità alla riflessione umana. Non stupirà quindi che, nel corso dei secoli, gli uomini si siano fatti immagini diverse di Socrate e, sia pure da punti di vista molteplici, abbiano creduto di potersi egualmente riconoscere in lui: di qui quel fascino e anche quell'« enigma » di Socrate, che già i suoi contemporanei avvertirono vivamente e che anche per noi è oggi un complesso problema storico.

**La vita di Socrate**

Figlio di uno scultore, Sofonisco, e di una levatrice, Fenarete, Socrate nacque in Atene nel 470/69 a.C. La sua condizione, almeno nel primo periodo di vita, fu dunque quella di un cittadino della borghesia benestante, come è provato anche dalla tradizione che lo vuole costantemente distratto dai suoi interessi economici e, alla fine, ridotto in povertà (onde anche il fiorire degli aneddoti sui litigi con la moglie Santippe) e dal fatto che combatté — valorosamente — come oplita (poteva dunque procurarsi la costosa armatura propria di questi combattenti) nelle battaglie di Potidea nel 429, di Delio nel 424, e di

Amfipoli nel 422, nella prima fase della guerra del Peloponneso. Nella prima di queste battaglie, anzi, avrebbe salvato la vita e le armi di Alcibiade, facendo poi attribuire a questi l'onorificenza proposta per lui.

Furono queste, sembra, le uniche occasioni in cui Socrate abbandonò la sua città, passando egli il resto della sua vita in mezzo ai suoi concittadini, discutendone e criticandone le opinioni ed esercitando sulle loro anime quell'arte « maieutica » che aveva appreso da sua madre. Questa attività lo assorbì completamente, né volle mai prendere parte alla vita politica della sua città; solo in due circostanze si trovò nella necessità di assumere responsabilità politiche: una volta, in regime democratico, quando, come pritano, si oppose senza successo, alla condanna sommaria dei generali ateniesi vincitori della battaglia navale delle Arginuse (406 a.C.) e incolpati di non aver raccolto i naufraghi. La seconda volta, sotto i Trenta Tiranni, quando rifiutò di rendersi corresponsabile dell'assassinio politico di un certo Leonzio di Salamina. In entrambi i casi Socrate corse un grave rischio personale e si salvò da conseguenze dannose solo per i rivolgimenti politici che si verificarono poco dopo questi due avvenimenti.

**La personalità di Socrate**

Queste circostanze sono già il sintomo di quel conflitto tra Socrate e la *pólis* che avrà il suo epilogo drammatico nel processo e nella condanna a morte e che noi analizzeremo meglio più avanti; per il momento è ancora da osservare come la stessa personalità di Socrate offrisse ai suoi concittadini più di un motivo di stupore, fonte di entusiasmi e diffidenze, di devozione e irritazione. Gli ascoltatori delle sue « conversazioni » sono del più vario tipo umano e del più diverso ambiente sociale: nei *Dialoghi* platonici, che sono la rappresentazione letteraria più viva e profonda delle conversazioni socratiche, e nei *Memorabili* di Senofonte, oltre ai suoi più noti interlocutori (i maggiori sofisti, da un lato, e i tipici rappresentanti della cultura e della « paidéia » tradizionali, dall'altro) si riconoscono amici devoti e fedeli, come Critone; spiriti vivaci e originali di veri e propri filosofi, come Fedone, Antistene e Aristippo; seguaci di altre scuole, come i pitagorici Simmia e Cebete; esponenti dell'aristocrazia e dell'alta borghesia, come Alcibiade e Crizia; e vi è infine l'umile gente del popolo, gli artigiani, con cui egli amava discutere ovunque gli capitasse, nelle palestre, nei ginnasi, nei mercati. Ma, soprattutto,

le fonti suggeriscono o indicano esplicitamente un uditorio di giovani, spesso solo ascoltatori occasionali e talvolta ammiratori sinceri. È un quadro vivace dell'ambiente ateniese del tempo, così amante delle discussioni, così curioso delle novità e al tempo stesso legato alle tradizioni, da cui risulta ancor di più il fascino e la « stranezza » (*atopía*, come dicevano i Greci) di Socrate: una stranezza che si manifesta immediatamente nel contrasto tra un aspetto esteriore tutt'altro che bello e la ricchezza interiore del suo animo. Socrate (come Platone fa dire ad Alcibiade nel *Convito*) è simile alle statue dei sileni, che, brutte esternamente, dentro racchiudono l'immagine del dio, o al satiro Marsia, anche se non con il flauto ma con i discorsi egli produce i suoi incantesimi. Fa mostra di essere innamorato delle persone belle e di invidiare chi possiede molto; e tuttavia questa è solo esteriorità, perché in realtà nulla gli interessa né bellezza, né ricchezza, né. potenza, ecc., e anzi sono proprio questi gli oggetti della sua « ironia » e del suo continuo « scherzare ». Nessuno è come Socrate paziente e tollerante, capace di sopportare le fatiche, il freddo e la fame; e tuttavia nessuno sa godere come lui quando vuole, sempre rimanendo padrone di sé. Nessuno come lui ama conversare o vivere tra gli uomini; e tuttavia nessuno possiede la sua capacità di isolarsi completamente dal mondo circostante nei momenti di tensione e di riflessione, come accadde quella volta in cui egli restò per un'intera giornata ed un'intera notte immobile, in piedi, meditando. E infine quel suo continuo rifarsi ad un misteriorso « demone », che gli parla dentro, e sempre lo trattiene dal fare ciò che non deve o che gli riuscirebbe dannoso.

Il dualismo tra il Socrate esteriore e il Socrate interiore è poi identico a quello che presentano i suoi discorsi, i quali lì per lì sembrano essere di nessun valore, messi insieme alla buona e rozzamente e su argomenti di nessun conto; ma se uno riesce a guardarvi dentro si accorgerà poi che sono i soli ad avere un pensiero profondo e ad indicare ciò che un uomo deve fare.

## 6 - *Socrate: il processo.*

**Il processo**

Si è già visto l'attaccamento di Socrate per la sua città, ma si è visto anche un latente contrasto, manifestatosi in circostanze significative: in realtà l'ossequio di Socrate per le leggi della patria aveva

motivazioni, come vedremo, che mal si accordavano con quelle che il potere politico suole richiedere e, d'altra parte, Socrate non risparmiò critiche sia al regime politico oligarchico sia a quello democratico, in nome di quel principio della competenza, dell'esame critico, della comune e reciproca persuasione, dell'avversione a qualsiasi violenza, che per lui era il solo capace di ispirare una politica secondo giustizia. Ritornati al potere i democratici, nel 401 a.C., il contrasto tra Socrate e il nuovo regime riprese consistenza e terminò con il processo e la condanna a morte del filosofo.

Già molti anni prima, nel 423, Aristofane aveva espresso nelle *Nuvole* l'avversione degli ambienti tradizionalisti contro Socrate, assunto a simbolo della nuova cultura scientifica e retorica; e l'eco di quel primo attacco si ritrova nell'accusa formale presentata nel 399 a.C. da Meleto, poeta tragico, da Licone, oratore, e da Anito, uomo politico tra i più in vista. E fu certamente quest'ultimo che resse le fila dell'azione contro Socrate, confermandone così il chiaro significato politico. Il testo dell'accusa diceva: « Socrate viola la legge, corrompendo i giovani e non credendo in quegli dei in cui crede la città, ma bensì in divinità nuove e diverse ». La formulazione era abile perché tendeva a sottomettere a giudizio due campi dell'attività di Socrate in cui più grave era il contrasto con gli obbiettivi politici della restaurata democrazia: l'educazione della gioventù e l'unità della città nella comune tradizione etico-religiosa.

**L'accusa**

L'Atene che Anito, Trasibulo e gli altri democratici avevano voluto restaurare era l'Atene di Pericle, in tutto lo splendore della sua potenza militare e del suo prestigio di cultura e di civiltà. Ed essi capirono subito benissimo che la condizione prima per la riuscita di questo scopo era la ricostruzione dell'unità della *pólis* e la restaurazione del suo *éthos*: per questo essi — come primo atto — mostrarorono di dimenticare gli odi e le oppressioni passate con un'amnistia generale e con il permesso ai fuoriusciti di tornare in patria. Nello stesso tempo Anito, rifiutando la proposta di Trasibulo di concedere la cittadinanza a tutti quelli che avevano combattuto per la libertà contro i Trenta Tiranni, dava chiaramente al movimento democratico il carattere di una restaurazione e di un puro e semplice ritorno al passato. È chiaro che in questa situazione il libero dialogare di Socrate era un movimento di rottura tanto rispetto al fine dell'unità etico-politica della *pólis*, quanto rispetto al tentativo di

restaurazione del regime pericleo. Se esso quindi non poteva essere tollerato o passare inosservato, era necessario che fosse troncato in maniera radicale.

Sono questi i motivi politici che, se non giustificano, spiegano quel processo e quella condanna a morte, che Socrate non volle evitare e che anzi rese inevitabile con il suo comportamento, rivendicando l'alto valore della sua opera, rifiutando ogni compromesso (e perfino irritando i suoi giudici chiedendo — come pena — di essere mantenuto a spese pubbliche nel Pritaneo) e respingendo ogni pressione per evitare l'estrema pena con la fuga, attendendo anzi la morte con ferma e tranquilla serenità nelle consuete conversazioni con i suoi amici e discepoli. Platone nell'*Apologia*, nel *Critone* e nel *Fedone* ne ha immortalato il ricordo, facendone il paradigma del modo in cui il filosofo affronta la morte per amore della giustizia e per fedeltà alla propria coscienza.

## 7 - *Socrate: il problema delle fonti.*

**Le fonti del pensiero socratico**

La difficoltà di ricostruire la filosofia di Socrate sta soprattutto nel fatto che non possediamo alcun documento diretto del suo pensiero. Socrate non ha scritto nulla e tutto quello che sappiamo di lui lo sappiamo da altri, e soprattutto da Platone, che ha fatto di Socrate il protagonista di quasi tutti i suoi dialoghi filosofici; da Senofonte, che gli ha dedicato alcune opere per esaltarne le virtù private, pubbliche e religiose; da Aristotele, che in alcune indicazioni desumibili dai suoi scritti tende a presentarlo come lo scopritore dei ragionamenti induttivi e della teoria della definizione, cioè della logica; e da Aristofane, che, nelle *Nuvole*, ne ha fatto una sferzante e radicale caricatura, accomunandolo ai teorici della nuova scienza ed ai sofisti. Si tratta di presentazioni spesso divergenti o comunque non perfettamente conciliabili, aggravate dalla diversità di tendenze riscontrabili tra gli immediati discepoli, i cosiddetti « socratici minori ». Si capisce allora come il « problema socratico » abbia affascinato le menti e suscitato le discussioni di storici e filosofi dai tempi di Aristotele ai nostri giorni: ogni età si è fatta una raffigurazione di Socrate a propria immagine e somiglianza e passando dalle esaltazioni più accese (si ricordi il *Sancte Socrates, ora pro nobis* di Erasmo da

Rotterdam), alle svalutazioni più radicali: oscillazioni di fatto rese possibili dal criterio di sottolineare le divergenze tra le fonti e di sceglierne una contro le altre. Onde si comprende anche come qualcuno sia giunto alla conclusione che è impossibile raggiungere la conoscenza del Socrate « storico » e che ci è dato soltanto di prendere atto della molteplicità delle « leggende socratiche ».

Tuttavia un simile scetticismo è con ogni probabilità da scartare in base a quanto la critica storica e filologica è riuscita ad acquisire: la testimonianza di Aristotele dipende sostanzialmente da una interpretazione di quel che dice Platone e dalle discussioni in seno all'Accademia; la testimonianza di Senofonte, ad eccezione dei primi due capitoli dei *Memorabili*, risale probabilmente ad un trentennio dopo la morte di Socrate e il suo autore non si fa molto apprezzare per intelligenza di problemi filosofici; nella testimonianza di Aristofane, infine, Socrate è piuttosto un simbolo, anche se certi tratti dovevano renderlo riconoscibile.

Non resta quindi che Platone, e più precisamente il Platone dei dialoghi « giovanili » o « socratici »: partendo da una loro adeguata interpretazione, anche le altre testimonianze acquistano più preciso significato, mostrando una larga convergenza e risultando chiarite nelle ragioni delle loro stesse divergenze. Anche quella di Platone è certamente un'« interpretazione », ma un'interpretazione che indica anche un'adesione e una difesa e perciò attendibile storicamente. I discorsi che Platone mette in bocca a Socrate in tribunale e in prigione non possono essere del tutto inventati (molte persone li avevano uditi, ma non ebbero mai smentite): e in questi discorsi è possibile rintracciare la filosofia e la professione di fede di Socrate.

## 8 - *Socrate: il dialogo, l'ironia e la maieutica.*

**Il soggettivismo socratico e la doverosità del dialogo**

Socrate partecipa di quello stesso soggettivismo che è tipico dei sofisti: ognuno ritiene vero solo ciò che appare tale alla sua riflessione, e Socrate stesso, con una frase che è rimasta nella tradizione come simbolo della sua filosofia, era solito affermare di ritenere vero e di lasciarsi persuadere soltanto da quel ragionamento che gli apparisse il migliore dopo un adeguato esame critico. Tuttavia è proprio in questa esigenza di un adeguato esame critico che Socrate supera l'at-

teggiamento sofistico, giacché esclude che le opinioni altrui siano considerate solo come difficoltà da superare in qualsiasi modo e che coloro che le sostengono siano valutati come avversari da vincere in una gara oratoria o come inetti da affascinare con bei discorsi. Non è possibile, in altri termini, essere certi della propria verità finché non la si sia confrontata con la verità altrui: ecco, così, che accanto al diritto di affermare il proprio punto di vista nasce quel dovere di capire il punto di vista altrui, quel dovere di sottoporre ad « esame » e « confutazione » tutte le opinioni, di dialogare con tutti e di discutere per brevi domande e risposte, che Socrate attuò per tutta la sua vita.

Discutere vuol dire collaborare ad una comune ricerca della verità, giacché soltanto da un vero dialogo filosofico possono scaturire valori e verità comuni, cioè universali. Il dialogo è così non solo un comportamento pratico, ma un principio filosofico di ordine intellettuale e di ordine morale, che ha il suo fondamento in se stesso, giacché ogni altra convinzione unicamente da esso trae i suoi titoli di legittimità. Di fronte ai suoi giudici Socrate dichiara solennemente che solo ad una cosa egli non può consentire, e cioè a rinunciare di fare quel che ha sempre fatto: in Atene o in esilio, in questo mondo o in una ipotetica vita ultraterrena il dovere supremo e il sommo bene dell'uomo non muta.

**L'ironia e il sapere di non sapere**

In questo quadro si chiarisce bene quella « dissimulazione ironica » che è tipica del dialogare socratico e che non ha nulla di scherzoso né di ingannatore: di fronte alla sicurezza di sapere con cui si presentano i suoi interlocutori, Socrate si atteggia per un verso ad ammiratore entusiasta della loro sapienza e per altro verso ad ignorante: egli non sa (e per questo interroga e vuole sapere, e per questo non ha nessuna verità da insegnare e protesta di non essere mai stato « maestro » di nessuno). Ma è anche consapevole di questo suo non sapere: « sa di non sapere ». E, alla lunga, questo sapere di non sapere si svela superiore alla presunta sapienza altrui: mentre gli altri « credono » di sapere, senza sapere realmente, Socrate non sa e neppure crede di sapere, e per questo l'oracolo di Delfo lo indicò come « il più sapiente » degli uomini. Liberarsi dunque dal sapere apparente, rendersi consapevoli di non sapere e provare quel salutare « disorientamento » (*aporía*) che ad esso consegue, sono perciò le condizioni preliminari ed indispensabili per rendersi disponibili al

vero sapere; e in ciò consiste propriamente quella « maieutica », quell'arte ostetricia, che Socrate diceva di esercitare sull'animo dei suoi ascoltatori.

### 9 - *Socrate: la « scoperta del concetto » e l'equazione di virtù e scienza.*

**La scoperta del concetto**

La forma peculiare del dialogo e dell'esame socratico si estrinseca nella domanda: che cosa è (*ti ésti*) una data cosa? Ad esempio il bello, il buono, il giusto, ecc. Tale domanda è giustificata dalla convinzione che, pur nell'ambito di quel radicale soggettivismo messo in luce dai sofisti, esistano alcuni criteri stabili, alcuni punti fermi, facendo riferimento ai quali noi siamo fiduciosi di essere capiti da altri e di trovare con essi l'accordo nella discussione (*homologhía*); anzi, è appunto l'accordo raggiunto che viene senz'altro assunto come criterio di giudizio per stabilire se la discussione ha avuto esito o meno. Sono quindi proprio questi criteri stabili di valutazione che bisogna fare emergere nel dialogo, attraverso l'esame di tutte quelle condizioni particolari che rendono possibile una loro applicazione divergente e quindi il contrasto tra le varie opinioni. Per questo metodo Socrate è stato salutato da Aristotele e con lui da molti moderni come l'inventore della « logica » e lo scopritore del « concetto », anzi a Socrate Aristotele attribuisce espressamente i « ragionamenti induttivi » (procedenti cioè dall'esame del particolare all'universale) e il « definire universalmente ». Ora, che Socrate con il suo dialogare ponga l'esigenza che porterà all'elaborazione di quelle dottrine logiche è certo: in questo senso la testimonianza aristotelica si accorda perfettamente con l'idea che del dialogare socratico possiamo farci dalle opere platoniche. Meno certo invece — e proprio per queste ragioni — è che egli elaborasse una vera e propria teoria del concetto (o « concetto del concetto »), che del resto, a rigore, non compare neppure in Platone. Egualmente insoddisfacente perché tendente a cristallizzare delle distinzioni che non sono riconducibili alla consapevolezza del loro autore, è del resto anche quell'interpretazione del « metodo » socratico come composto da un momento esortativo (protreptico) e da un momento confutativo (elenctico), i quali formano invece ancora un'unità indistinta, né sono mai oggetto di una specifica analisi metodica.

**Identità di virtù e scienza**

Queste osservazioni sono del resto confermate da un'altra famosa dottrina che possiamo con sicurezza attribuire a Socrate, quella cioè dell'identità di virtù e scienza, teoria e prassi. Socrate è convinto, come sta ad attestare la doverosità del *dialéghesthai* e dell'*exetázein*, che ciascun uomo agisce in funzione del suo proprio convincimento e di una sua propria prospettiva. Da questo punto di vista nessuno fa il male volontariamente, cioè per il gusto di fare il male (*oudéis hekón examartánei*), ma ciascuno agisce sempre in funzione di quello che egli crede che sia il bene e il meglio per lui.

**Intellettualismo e eudemonismo dell'etica socratica: l'involontarietà del male e l'attraenza del bene**

Per questo aspetto Socrate rinnova il soggettivismo dei sofisti: dall'ambito delle valutazioni, dei gusti e delle preferenze individuali non si esce. E tuttavia queste valutazioni, questi gusti e queste preferenze entrano in quel comune giudicare e criticare che si attua nel *dialéghesthai*, in cui ciascuno ritrova l'esistenza di criteri comuni validi universalmente. E in tal modo l'individualità della propria preferenza vien superata dalla necessità che questa preferenza possa valere anche per tutti gli altri.

Fare il male vuol dire quindi seguire un bene apparente e particolare invece del bene reale e universale, dal momento che è impossibile fare il bene se non si conosce che cosa esso sia. È questo il significato della famosa equazione socratica di scienza e virtù; in questo consiste il suo intellettualismo etico, da intendere non nel senso di una affermazione di una priorità e di una prevalenza della ragione sulla volontà, della teoria sulla prassi, ma nel senso che l'agire non può non essere consapevole, cioè accompagnato da conoscenza. Quindi tutte le virtù particolari, come il « coraggio », la « temperanza », la « religiosità », la « giustizia », ecc., si riconducono a quell'unica virtù « in generale » che è « la scienza del bene e del male », cioè di ciò che ci si presenta come sommamente preferibile ed attraente, e di ciò che ci si presenta come sommamente dannoso e disdicevole. Perché, il « bene » è tale che, una volta conosciuto, attrae irresistibilmente la volontà dell'uomo e si presenta senz'altro per ciò che è assolutamente preferibile. Il tono eudemonistico caratterizza tutta l'etica socratica ed esclude da essa ogni risonanza di rigorismo. Solo su questi presupposti, e non su quelli dei sofisti, è possibile fondare la dottrina dell'insegnabilità della virtù, in quanto identica alla scienza.

**La religiosità di Socrate**

In questo contesto e alla luce del principio del « dialogare » come sommo bene è possibile intendere nella sua giusta luce sia quell'ispirazione religiosa, che tante volte è stata sottolineata come caratteristica della missione socratica, e che altro non è che la traduzione in termini di religione popolare dell'assolutezza del dovere morale, così come il suo famoso « demone » lo è della sua dissimulazione ironica; sia il suo rifiuto ad occuparsi delle « cose naturali ». Nel *Fedone* Socrate dice di aver avuto nella sua gioventù un interesse vivissimo per l'indagine della natura e per lo studio delle cause della nascita, sviluppo e corruzione delle cose. Tuttavia la molteplicità e la diversità delle ipotesi proposte dai naturalisti, anziché offrirgli la soluzione, gli fecero aumentare i dubbi e lo convinsero di non essere adatto per tale ricerca. Solo la lettura del libro di Anassagora gli ridestò per un momento la speranza e l'interesse. Vi si parlava infatti di una « Mente », causa di tutte le cose, e questo non poteva significare altro se non che la mente ordinava tutte le cose secondo il criterio del meglio (*bélthion*) e dell'ottimo (*áriston*): solo il bene (*agathón*) doveva quindi essere propriamente causa (*aitía*). Ma speranza e interesse dileguarono ben presto, a mano a mano che la lettura procedeva, perché Socrate si accorse che Anassagora non si serviva poi realmente della mente nell'ordinare le cose, ma tornava ad indicare come cause l'etere, l'acqua e « molte altre simili stranezze ». Di qui la radicale decisione (e proprio per tener fede a quel criterio finalistico) di abbandonare ogni indagine di esperienza sensibile e di dedicarsi unicamente ai *lógoi*.

**L'abbandono delle indagini naturalistiche**

Questa presentazione contiene certamente molti elementi che sappiamo essere platonici, ma nel suo insieme può valere anche per Socrate, non contraddicendo al suo punto di vista. Anzi essa esclude che Socrate sia passato — come si è voluto sostenere — da una fase speculativa « naturalista » ad una « idealistica »: il suo interesse è stato sempre dominato dal problema dell'*agathón* e del *bélthion* e su questo egli giudicò la fecondità e l'utilità della filosofia della natura. Possiamo quindi ripetere con Aristotele che Socrate si occupò sempre di questioni morali e, interpretandola in questo modo, dar ragione all'affermazione di Cicerone che Socrate portò la filosofia dal cielo sulla terra.

Coerenti con quanto siamo venuti fin qui vedendo sono infine altri aspetti del pensiero socratico. E innanzi tutto quello per cui

compito primo dell'uomo è, secondo il celebre motto delfico, « conoscere se stesso » e « prendersi cura della propria anima »: rispetto alla tradizione omerica, che intende la separazione dell'anima dal corpo come un suo sostanziale impoverimento; e rispetto alla tradizione orfico-pitagorica che, all'opposto, concepisce la separazione dell'anima dal corpo come una liberazione positiva, Socrate sposta la considerazione sul piano etico: prendersi cura della propria anima non significa né proporsi di restare in vita il più possibile né purificarsi, significa piuttosto attuare la « virtù » (*areté*) propria dell'anima, far sì che essa sia buona e attui il suo bene, senza che ciò sia fatto dipendere da una sua particolare struttura ontologica o vitale, o dalla soluzione del problema della sopravvivenza e della purificazione. Allo stesso modo, l'esortazione « conosci te stesso », prima che esprimere un invito alla moderazione e alla misura, secondo l'etica tradizionale, significa la doverosità di sapere quale è, per ognuno, il vero sommo bene.

**« Conosci te stesso »**

In questo quadro risulta d'altronde anche meglio chiarita quella famosa personificazione delle Leggi della città, che troviamo nel *Critone* platonico e che non è un semplice espediente artistico, ma la testimonianza di una particolare convinzione giuridica. Con essa, infatti, viene respinta la tesi sofistica della legge come risultato di una convenzione tra gli uomini e come freno artificioso alle doti naturali dell'individuo e le viene contrapposta la tesi che il patto giuridico si instaura direttamente tra ciascun uomo e le leggi, le quali non sono più quindi « contratto », ma esse stesse « parti contraenti ». Con il che era egualmente superato tutto l'atteggiamento tradizionale verso la legge, la convinzione che fosse lecito contraccambiare ingiustizia con ingiustizia, rendere male per male e, insomma, che la giustizia consistesse nel « fare del bene agli amici e male ai nemici »: è certamente un male « subire ingiustizia », ma un male ancora peggiore è « fare ingiustizia », perfino per restituirla quando la si sia ricevuta.

**Le leggi**

## 10 - *Le scuole socratiche minori: la scuola megarica e quella eleo-eretriaca.*

Se si prescinde per il momento da Platone, il più grande e geniale « discepolo » di Socrate, ad alcune delle personalità più in vista

**I « socratici minori »**

del circolo socratico la posteriore tradizione ha fatto risalire la fondazione di « scuole », che nelle loro dottrine riprendono ciascuna parziali motivi della complessa filosofia del maestro. Anche se di questa tradizione si è dubitato, è certo che tra gli abituali compagni di Socrate, rifugiatisi quasi tutti a Megara presso uno di loro, Euclide, dopo la morte del maestro, dovettero nascere discussioni ed anche polemiche (soprattutto, come vedremo, tra Platone e Antistene) circa l'esatta e fedele interpretazione del pensiero socratico: si vennero così distinguendo quei vari indirizzi che furono appunto detti dei « socratici minori ».

**La scuola megarica**

La « scuola megarica », fiorita nel IV secolo a.C., fu fondata da EUCLIDE di Megara e continuata, fra gli altri, da STILPONE, che fuse teorie megariche e ciniche, preparando l'assorbimento delle dottrine di questa scuola in parte nello stoicismo e in parte nello scetticismo.

Caratteristico di questa scuola è lo sforzo dialettico di tradurre la dottrina socratica del bene nei termini della metafisica parmenidea ed eleatica dell'unico Ente. Se il Bene, in quanto essere, è Uno, tutto ciò che non è il Bene, cioè il molteplice, è irreale. Ne consegue la negazione del movimento e il ripudio dei dati del senso, la dimostrazione della inconcepibilità del concetto di « possibile » (perché una cosa o è irreale e quindi « impossibile » o è reale e quindi « necessaria ») e della impossibilità di giudizi in cui il soggetto sia diverso dal predicato. E tutto ciò mediante la formulazione di argomenti (il « sorite », il « dominatore » ecc.) divenuti famosissimi nell'antichità e che ripetono lo schema della dialettica di Zenone eleate.

**La scuola eleo-eretriaca**

Meno vitale di quella megarica, alla quale è tuttavia ravvicinata nelle scarse e frammentarie fonti che ne parlano, fu la « scuola eleo-eretriaca ». Fondata da FEDONE di Elide, uno dei membri del circolo socratico, fu poi continuata da MENEDEMO che ebbe tra i suoi maestri il megarico Stilpone e che trasportò la scuola ad Eretria sua città natale (onde anche il nome di scuola di Eretria). Delle dottrine di questa scuola sappiamo che veniva ripreso con vigore (e non senza influssi eleatizzanti e megarici) il motivo socratico dell'unità della virtù e questa unità veniva intesa come unità anche del bene e delle verità, con radicale esclusione di ogni molteplicità. Menedemo e i suoi scolari poi, negavano l'esistenza in sé delle proprietà generali, che per essi sussistono soltanto in oggetti presi individualmente e concretamente.

## 11 - *Le scuole socratiche minori: la scuola cinica.*

**Antistene e la scuola cinica**

Di gran lunga più importante è la cosiddetta « scuola cinica », fondata da ANTISTENE ateniese, autore di numerosi scritti andati quasi per intero perduti. Tuttavia il cinismo, attraverso l'opera di posteriori seguaci come DIOGENE di Sinope, divenuto famoso per una serie di aneddoti emblematici (viveva in una botte, gettò via la ciotola quando si accorse che poteva bere nel cavo della mano, chiese come unico favore ad Alessandro Magno di non riparargli il sole, ecc.) o come il poeta CRATETE di Tebe, si trasformò in un più vasto movimento che rimase vivo, attraverso fasi alterne, in tutta la storia della cultura antica. Il nome deriva non tanto dalla sua sede nel ginnasio di Cinosarge in Atene, quanto dal fatto che esso si presentava come una « imitazione del cane »: il « cane » infatti — come è stato spesso notato — poteva ben essere il simbolo di questi saggi, per la semplicità e la naturalità della sua vita, per la sua socialità, per il suo avventarsi ringhiosamente contro qualunque cosa lo irriti. I Cinici sono stati anche chiamati i « cappuccini dell'antichità » e il loro atteggiamento predicatorio (da cui nacque tutta una tradizione letteraria; dialoghi, satire, esortazioni, ecc., che culminò nel tipico genere della « diatriba » e predica su argomenti etici) e la loro pratica ascetica favorirono il loro sopravvivere parallelamente allo stoicismo, che pure da essi aveva tratto origine.

La dottrina socratica che identificava scienza e virtù è intesa dal cinismo nel senso che la conoscenza ha valore solo in funzione della prassi. Di qui la svalutazione di ogni sapere puramente teorico e disinteressato e la riduzione della logica a nominalismo: solo i nomi sono comuni, ma le realtà sono tutte particolari, e come sono possibili i soli giudizi « identici » (quelli cioè in cui il soggetto è identico al predicato: per esempio « l'uomo è uomo ») così non esistono essenze universali delle cose: di qui la famosa critica di Antistene alla dottrina delle idee di Platone, al quale egli avrebbe obbiettato di vedere bensì i singoli cavalli, ma non la « cavallinità » o idea del cavallo.

Quindi la sola scienza che ha valore è quella che fornisce la soluzione del problema pratico, della felicità. E la felicità consiste nell'« autarchia », nell'autosufficenza, e nel ritenere i beni esterni come « indifferenti » e come tali che non possono trarre il saggio fuori di

quella sua perfetta « apatia » o imperturbabilità, che nasce dalla liberazione dai desideri e dalle passioni. Tutto ciò è però il risultato di uno « sforzo », di un esercizio o ascesi della volontà, i quali perciò — contro ogni edonismo — vengono esaltati dai Cinici, che vedono in Ercole, con le sue celeberrime « fatiche », il loro ideale. E vengono esaltati anche contro la « civiltà », considerata come una non naturale « convenzione », che vorrebbe togliere all'uomo il peso dello sforzo ma che nello stesso tempo è creatrice di sempre nuovi bisogni e sofferenze. Di qui traggono origine la polemica contro le forme di vita sociale (famiglia, stato, ecc.), l'accettazione di uno stile di vita animalesco e provocatorio rispetto ad ogni convenzione sociale, la sfrontatezza, l'assoluta libertà di parola, che tanto furono rimproverate dagli avversari, ma che furono anche forme di una rigorosa coerenza morale e matrici di idee egualitarie e antischiavistiche, cosmopolitiche e universalistiche, molto importanti. È stato detto che con i Cinici il mondo greco rinnegava tutti i suoi ideali. Ma il cinismo fu l'espressione, sia pure solo negativa e corrosiva, di ideali, la cui esigenza era posta dalla generale crisi dei tradizionali valori della cultura, della civiltà e della vita politica greca.

## 12 - *Le scuole socratiche minori: la scuola cirenaica.*

**Aristippo e la scuola cirenaica**

Un'altra importante scuola è quella « cirenaica », così detta perché fondata, secondo la tradizione, da ARISTIPPO di Cirene. Essa sarebbe stata continuata dalla figlia di Aristippo, ARETE, e poi dal nipote ARISTIPPO Metrodidatta (cioè « discepolo della madre »), per esaurirsi infine, tra la fine del IV e il principio del III secolo a.C., in tre ramificazioni divergenti, dovute ad ANNICERI, ad EGESIA (detto il « persuasor di morte ») e a TEODORO (detto l'« ateo »).

Cardine della filosofia cirenaica è il rovesciamento di un tipico ideale morale greco e in particolare socratico, quello cioè per cui il possesso del bene dà, esso stesso, la felicità (eudemonismo) ed attrae irresistibilmente, una volta conosciuto, la volontà umana: se il bene attrae, ne conclusero i Cirenaici, allora tutto ciò che attrae è bene; e il bene si identifica quindi con il piacere. I Cirenaici giunsero così ad una forma di edonismo, che è la più radicale e conseguente cui il pensiero antico sia pervenuto. Il piacere, e quindi il bene, è per

i Cirenaici, un « movimento lieve » dei nostri sensi, positivamente e sensibilmente avvertito dal nostro animo (onde anche in sede di teoria della conoscenza essi sostenevano, con assoluta coerenza, un rigoroso sensismo), che vale solo fintanto che è avvertito: non ci sono quindi piaceri né del ricordo, né dell'aspettativa, ma solo piaceri presenti, vissuti e goduti attimo per attimo.

Il che non esclude che poi, conformemente alle esigenze e agli ideali del tempo, essi fossero sensibili a quelle tendenze (l'autodominio, la libertà interiore, il rifiuto dei particolaristici legami politici e sociali), le quali dovrebbero rendere possibile e garantire il momentaneo piacere individuale, ma che in realtà infirmano, con considerazioni diverse, quel criterio edonistico ed individualistico che pure era stato affermato con tanto rigore. E ciò spiega come l'edonismo cirenaico, da un lato, termini con Egesia, che dall'impossibilità di conseguire il piacere cercato deduceva un radicale pessimismo e, d'altro lato, si esaurisca, con Anniceri e Teodoro, di fronte alla maggiore ricchezza e complessità di motivi dell'edonismo epicureo.

IV

# *PLATONE E L'ANTICA ACCADEMIA*



## 1 - *La vita.*

I problemi posti dalla filosofia di Socrate, dalla sua polemica contro il tipo di cultura propugnato dai sofisti e dalle discussioni che si accesero tra i « socratici » circa la genuina interpretazione del pensiero del maestro, trovarono una profonda rielaborazione e sistemazione nel pensiero di PLATONE, il maggiore dei socratici e uno dei più grandi filosofi di tutti i tempi.

**Il primo periodo della vita di Platone**

Platone nacque ad Atene (secondo un'altra tradizione, ad Egina, dove suo padre dovette andare come cleruco) nel 428-27 a.C. Con più precisione, si è voluta fissare la nascita tra il marzo e la metà di luglio del 427: ma che il giorno fosse proprio il 7 del mese Targelione (maggio-giugno) è dubbio, essendo tale giorno quello natale di Apollo ed essendo plausibile che, proprio per questo motivo, l'Accademia lo festeggiasse come giorno natale dell'« apollineo » Platone. La tradizione vuole altresì che il suo vero nome fosse Aristocle, come il nonno, e che solo più tardi fosse chiamato Platone per l'« ampiezza » delle spalle, o dello stile, secondo un'altra versione.

La sua famiglia era tra le più nobili di Atene: per parte del padre, Aristone, vantava una discendenza diretta da Codro, il mitico re fondatore di Atene, e per parte della madre, Perittione, da Solone. Parenti di Platone, infine, erano Crizia e Carmide, due dei personaggi principali della restaurazione oligarchica del 404 a.C.

Platone ebbe un'educazione completa: Dionigi gli fu maestro di lettura e scrittura, Aristone argivo di ginnastica, Dracone di musica; pittura e poesia completarono questa educazione, e anzi, la tradizione gli attribuisce altresì la composizione di carmi non solo lirici e ditirambici, ma anche epici e tragici.

Terminato il periodo di efebia, Platone ascoltò le lezioni di filosofia dell'eracliteo Cratilo e l'interesse per questa disciplina (allargato a tutte le correnti precedenti di pensiero) divenne totale ed esclusivo in conseguenza dell'incontro che il ventenne Platone ebbe con Socrate; da allora la vita di Platone prese un indirizzo del tutto nuovo e la personalità, non meno che la filosofia, di Socrate costituirono il centro costante di riferimento dei suoi interessi, tanto nella giovanile adesione, quanto nel travagliato e, col passare degli anni, sempre più accentuato distacco.

**L'incontro con Socrate**

Platone fu vicino a Socrate fino alla morte di questi (399 a.C.): e sono anni di grande turbamento politico per Atene. L'esito disastroso della guerra del Peloponneso, la caduta del regime democratico, il governo dei Trenta Tiranni, la restaurazione democratica e infine la condanna a morte di Socrate, sono tutti avvenimenti che lasciarono un'orma profonda nell'animo di Platone, tanto che egli stesso, rievocandoli nella *VII lettera* (autentica secondo la maggioranza degli studiosi), attribuisce ad essi le sue disillusioni politiche e la nascita della convinzione che il solo stato giusto poteva essere quello in cui fossero i filosofi a detenere il potere.

**I primi viaggi**

Subito dopo la morte di Socrate, Platone si recò con altri socratici a Megara, presso Euclide, ma ritornò ben presto ad Atene, dove soggiornò qualche tempo prima di intraprendere la serie dei suoi viaggi. Il primo dei quali (nel 388 a.C. circa) lo portò prima in Egitto, dove avrebbe appreso la geometria e l'astronomia, e poi a Cirene, dove avrebbe stretto rapporti con il matematico Teodoro. Di qui si recò nella Magna Grecia, forse per meglio conoscere le dottrine di quelle comunità pitagoriche che, per prime, sembravano aver attuato l'unità di filosofia e potere politico. Certo è che strinse amichevoli rapporti con Archita di Taranto. Passò poi in Sicilia alla corte del tiranno Dionigi il Vecchio di Siracusa. Il tentativo, che Platone fece, di persuadere Dionigi alle sue idee politiche fallì completamente, ma in Siracusa trovò un discepolo convinto nel ventenne Dione, cognato di Dionigi. Ciò suscitò la gelosia di Dionigi, cosicché

i rapporti tra il filosofo e il tiranno finirono per guastarsi completamente. Imbarcato su una nave spartana, Platone fu condotto ad Egina, allora alleata di Sparta contro Atene; era perciò prigioniero di guerra e poteva persino essere condannato a morte; ma gli egineti si contentarono di venderlo come schiavo e il prezzo del riscatto fu pagato da un cittadino di Cirene, Anniceri (da non confondersi con l'omonimo filosofo).

**La fondazione dell'Accademia**

Platone poté così, fortunosamente, tornare ad Atene, dove, nel 387 circa fondò la sua scuola, l'Accademia, dedicandovisi completamente per un ventennio. È questo il periodo della piena maturità di Platone, il periodo in cui egli scrisse le sue opere più famose. Ed è un periodo particolarmente interessante, anche per i riflessi culturali, dal punto di vista storico-politico. Il disegno egemonico di Sparta poteva considerarsi fallito, sul piano della politica estera, con le sfortunate imprese, contro la Persia, di Ciro (che Sparta appoggiò) e di Agesilao. E la « pace del re » (386 a.C.) sancì questo fallimento, e gettò le premesse del decadere dello stesso predominio militare spartano: la battaglia di Leuttra (371 a.C.) segnava il tramonto di Sparta e l'ascesa di Tebe, che durò tuttavia solo un decennio, fino alla battaglia di Mantinea (362 a.C.). Tutto ciò fece entrare in crisi anche quell'ideologia « laconizzante » che ispirava i partiti filo-spartani nelle varie città greche, che in Atene aveva trovato esponenti di prestigio proprio in Platone e in Senofonte e che acquistava sempre più un carattere « nostalgico »; così mentre Platone precisava le linee del suo « stato ideale », Senofonte idealizzava la monarchia di Ciro il Vecchio nella *Ciropedia*, esaltava la legislazione di Licurgo nella *Costituzione di Sparta* ed esprimeva la sua ostilità verso Tebe nelle *Elleniche*. Contemporaneamente, Isocrate esprimeva nel *Panegirico* quell'anacronistico ideale panellenico, come fondamento della lotta contro la Persia, cui l'incipiente egemonia macedone doveva dare, negli anni successivi, un senso del tutto diverso.

**I due ultimi viaggi in Sicilia**

La speranza di poter realizzare i suoi ideali politici rinacque in Platone quando, nel 367 a.C., Dionigi il Giovane successe a Dionigi il Vecchio come tiranno di Siracusa. Tale speranza era del resto incoraggiata dalle stesse buone disposizioni iniziali e dall'interesse per la filosofia che Dionigi il Giovane dimostrava: e avvenne così che, anche per l'opera di persuasione di Dione, Platone fu invitato a Sira-

cusa. Ma le riforme che il nostro filosofo andava elaborando (e che confluirono poi nelle *Leggi*) suscitarono una crescente opposizione interna che fece mutare l'atteggiamento di Dionigi: Dione fu esiliato, e poco dopo Platone, non senza aver corso qualche serio pericolo, ottenne di poter tornare ad Atene con la promessa che sarebbe stato chiamato di nuovo insieme a Dione. E l'invito giunse infatti nel 361, ma solo per Platone, ché era aumentata nel frattempo l'ostilità di Dionigi verso Dione. E poiché Platone esitava ad accettare, Dionigi gli fece capire che un suo rifiuto avrebbe fortemente danneggiato la situazione del suo amico. E Platone affrontò per la terza volta il viaggio, che però, come era prevedibile, ebbe un effetto ancora più disastroso dei precedenti: Dione non fu richiamato e il ritorno del filosofo ad Atene sarebbe stato seriamente compromesso, se non fosse fermamente intervenuto a suo favore Archita di Taranto.

La delusione era così completa e definitiva: Dione moriva in combattimento nel 354 a.C. e pochi anni appresso moriva lo stesso Platone, nel 348-47, dopo aver passato gli ultimi anni in Atene, completamente dedito alla ricerca e alla scuola: la tradizione vuole che egli chiudesse gli occhi mentre era intento a dare forma definitiva alle *Leggi*.

## 2 - *Gli scritti: autenticità e cronologia.*

**L'ordinamento tetralogico degli scritti**

Gli scritti di Platone a noi pervenuti comprendono l'*Apologia di Socrate*, 34 dialoghi e una raccolta di 13 *lettere*: in tutto 36 titoli che il grammatico Trasillo, nell'età di Tiberio, ordinò in 9 tetralogie, di cui ci sfuggono tuttavia i criteri, ad eccezione della prima, evidentemente basata sul processo e la morte di Socrate, e di qualche altro accostamento suggerito da ciò che dice Platone stesso. Le tetralogie sono le seguenti: I: *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*; II: *Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*; III: *Parmenide, Filebo, Convito, Fedro*; IV: *Alcibiade I, Alcibiade II, Ipparco, Amanti*; V: *Teage, Carmide, Lachete, Liside*; VI: *Eutidemo, Protagora, Gorgia, Menone*; VII: *Ippia Maggiore, Ippia Minore, Ione, Menesseno*; VIII: *Clitofonte, Repubblica, Timeo, Crizia*; IX: *Minosse, Leggi. Epinomide, Lettere*. L'eccezionale bellezza letteraria e una tradizione fortunata ci hanno così conservato (caso rarissimo tra i filosofi an-

tichi) tutto quanto Platone destinò alla pubblicazione: certamente non autentici sono infatti quei dialoghi che, sotto il nome di Platone, ci sono stati conservati fuori dell'ordinamento tetralogico (*Del giusto, Della virtù, Demodoco, Sisifo, Erissia, Assioco*) e quegli scritti perduti, di cui conosciamo solo il titolo.

**Autenticità e cronologia**

Il problema è piuttosto di sapere se sono tutti autentici gli scritti ordinati in tetralogia: c'è stato un momento, nella critica ottocentesca, in cui, sulla base di pretese incongruenze tra i dialoghi, si è negata l'autenticità di quasi tre quarti dei dialoghi. Tuttavia, oggi il problema può considerarsi risolto nel senso di un larghissimo riconoscimento di autenticità: qualche dubbio è rimasto, con fondamento, solo a proposito dell'*Alcibiade II*, degli *Amanti*, del *Clitofonte*, del *Minosse*, del *Teage*, dell'*Epinomide* (ora concordemente attribuito ad un discepolo, Filippo di Opunte, l'editore delle *Leggi*) e di qualche lettera. A questo risultato si è giunti soprattutto grazie all'accertamento della cronologia dei dialoghi (ottenuta prevalentemente in base a criteri stilistici, linguistici, storici, ecc.): si è visto allora che le pretese incongruenze tra i dialoghi altro non sono che formulazioni diverse di un pensiero in sviluppo, e non già contraddizioni in un sistema filosofico stabile ed immutabile. I dialoghi di Platone sono stati divisi così in tre grandi gruppi: 1) dialoghi giovanili o socratici: *Apologia*, *Critone*, *Protagora*, *Alcibiade I*, *Ipparco*, *Ippia Minore*, *Liside*, *Carmide*, *Lachete*, *Eutifrone* e *Ippia Maggiore*; 2) dialoghi della maturità o costruttivi: *Gorgia*, *Menone*, *Eutidemo*, *Cratilo*, *Ione*, *Menesseno*, *Repubblica*, *Fedone*, *Convito*, *Fedro*; 3) dialoghi della vecchiaia o dialettici: *Teeteto*, *Parmenide*, *Sofista*, *Politico*, *Filebo*, *Timeo*, *Crizia*, *Leggi*, *Lettere*.

**La forma letteraria dei dialoghi**

Questa cronologia ha consentito di comprendere adeguatamente non solo lo sviluppo della filosofia di Platone, ma anche lo strettissimo legame tra la sua filosofia e quella forma letteraria del dialogo, che non è una veste esteriore artistica (sia pure di livello altissimo), ma l'espressione necessaria richiesta proprio dal modo in cui Platone concepisce la filosofia: essa, in questo senso, nasce dal «dialogare» socratico e vive nella misura in cui vive questo ideale; ma quanto più il « dialogare » si trasforma in un « dialogo dell'anima con se stessa » o addirittura svanisce nell'immota visione della verità delle idee, tanto più, allora, anche la forma dialogica diventa qualcosa di puramente dimostrativo. E così la tecnica dialogica, mentre si di-

spiega in tutta la sua vivacità e ricchezza drammatica nei dialoghi giovanili, acquista compostezza, ordine e rigore in quelli della maturità, fino ad estinguersi quasi completamente in quelli della vecchiaia, nei quali, del resto, la figura di Socrate, che precedentemente era stato sempre il protagonista assoluto della discussione, il suscitatore dei problemi e il maestro, finisce spesso per non comparire più o per fungere da semplice interlocutore.

Considerazioni in qualche modo analoghe potrebbero essere fatte per i famosi « miti », considerati come il frutto più alto della poesia di Platone. Ma il mito non è solo poesia: è anche filosofia, cioè « racconto » verosimile delle verità che la filosofia non può dimostrare con la sua forma dialettica.

## 3 - *La filosofia dei dialoghi giovanili e la crisi del socratismo.*

**Il socratismo di Platone**

Nei dialoghi giovanili Platone è totalmente impegnato nella problematica del suo maestro, al punto che questi dialoghi sono, come abbiamo visto, la fonte più attendibile per conoscere la filosofia di Socrate. E ciò è perfettamente spiegabile, se si pensa alla necessità, che Platone dovette certamente avvertire, di restituire alla originaria purezza i tratti fondamentali della figura umana e della filosofia di Socrate, non solo deturpati dalla recente accusa e condanna, ma anche svisati dalle parziali interpretazioni che, a suo avviso, ne davano gli altri « socratici », e soprattutto Antistene.

I grandi temi sono quelli dell'identità di virtù e scienza, della determinazione di questa scienza, come « scienza del bene e del male in generale », della conseguente insegnabilità della virtù e della riduzione a questa virtù-scienza in generale di tutte le cosiddette virtù particolari, come il coraggio, la saggezza, l'amicizia, la santità ecc. E così intorno al *Protagora*, che tratta nel suo complesso questo tema si dispongono gli altri dialoghi giovanili: il *Lachete* sul coraggio, il *Carmide* sulla temperanza o saggezza, il *Liside* sull'amicizia, l'*Eutifrone* sulla santità, e così via. I quali sono « aporetici », e cioè sembrano concludere senza indicare una positiva via di uscita dalle difficoltà del problema proposto e quindi con una dichiarazione di ignoranza, proprio perché è impossibile definire per sé, isolandola dall'insieme, una singola virtù, un bene o un male particolari, pre-

scindendo dalla definizione del bene e del male in generale. Così, ad esempio, il coraggio non può essere identificato in un determinato comportamento (non fuggire davanti ai nemici) perché è evidente, ad un esame più approfondito, che tanto il « coraggioso » quanto il « pauroso » temono alcune cose ed altre no: il primo avrà piuttosto paura del disonore che della morte, il secondo viceversa. Si tratta perciò di sapere che cosa deve essere temuto e che cosa no, ed è chiaro che temibile è solo il male e non temibile è solo il bene: il coraggio, quindi, come « scienza del temibile e del non temibile » si riduce alla scienza del bene e del male in generale.

**L'attraenza del bene**

Ma cosa sono il bene e il male? Per arrivare a stabilirlo, Platone torna a riproporre i motivi più caratteristici del socratismo: la necessità di esaminare, di comprendere e di discutere, rispettandoli, i convincimenti altrui; la necessità di ricercare la verità mediante il dialogo e l'attiva partecipazione critica degli altri uomini; la persuasione che solo nella discussione possono emergere quei valori universali e stabili che devono poter presiedere alla condotta di tutti gli uomini; il convincimento che il bene, una volta conosciuto, non può non essere attuato, dal momento che esso si presenta ad un tempo come ciò che è anche utile e piacevole per l'uomo e perciò tale da attrarre irresistibilmente la sua volontà e il suo desiderio; la fede che nessuno faccia il male volontariamente, cioè per il gusto e la deliberata decisione di fare il male, ma solo perché, nella sua ignoranza, egli lo ritiene il suo bene; e così via.

**La crisi del socratismo**

Tuttavia, proprio nell'accettazione di queste tesi socratiche, cominciano a nascere, nella riflessione di Platone, problemi diversi ed esigenze nuove. E innanzi tutto, Platone avverte come quei valori, di cui Socrate era andato in cerca per tutta la vita (bello, bene, giustizia, virtù, coraggio, ecc.), non possono pretendere di avere quella stabilità e universalità che è loro richiesta, se non sono concepiti come realtà, che — al contrario di ciò che cade sotto i nostri sensi — non muta e non perisce; come la più vera realtà, cui l'anima umana, nella sua purezza, può volgere lo sguardo in una immota e sommamente beatifica contemplazione. Sarà anzi proprio in virtù dell'esistenza e presenza di questi valori eterni e stabili, che anche le cose sensibili potranno essere qualificate e valutate.

**Il *Gorgia* e il *Menone***

Il *Gorgia* e il *Menone* costituiscono, in questo senso, i documenti più significativi della crisi del socratismo. In Socrate, come

abbiamo visto, non la verità ma il dialogo costituisce il criterio supremo, nel senso che solo nell'esame e nel reciproco « dare e ricevere ragione » può essere fondata la pretesa di ciascuna verità a farsi riconoscere come tale; di qui l'importanza del « consenso », come spontaneo accordo degli interlocutori su ciò che entrambi ritengono vero. E tuttavia, da un lato ogni consenso deve potere essere rimesso in discussione, d'altro lato la discussione nasce sempre in una situazione di ignoranza (il socratico « sapere di non sapere »): quando una cosa è saputa con certezza, su di essa non ha senso discutere, ma potrà essere oggetto solo di insegnamento.

**Il nuovo concetto di scienza**

In secondo luogo il sapere, identico alla virtù, di cui parlava Socrate, concerne solo il futuro, cioè ciò che noi dobbiamo fare o non fare; ma la vera scienza non può che essere scienza dell'eterno, cioè possesso stabile e immutabile di ciò che è sempre vero e reale. Consegue da ciò non solo una rinnovata critica alla retorica sofistica, in quanto produttrice di una persuasione senza verità, ingannevole e capace di trovare credito solo presso gli incompetenti, e di un criterio pratico assolutamente immorale, ma anche una revisione profonda dei principi del socratismo, che pur presentandosi come una loro interpretazione, marca in realtà un progressivo distacco.

**Bene e piacere**

I due punti essenziali in cui si manifesta nel modo più evidente questo distacco sono, nel *Gorgia*, la distinzione, anzi l'opposizione, tra bene e piacere e, nel *Menone*, la dottrina della reminiscenza. Di fronte all'ipotesi radicalmente immoralista di un Polo o di un Callicle, che ipotizzano un uomo che del piacere e del soddisfacimento del proprio egoismo faccia l'unico criterio della propria condotta, Platone avverte l'insufficienza del principio socratico dell'attraenza del bene e sente l'esigenza di contrapporre nettamente alla « vita secondo il piacere » la « vita secondo il bene ». E poiché, d'altra parte, il bene non può non portare la felicità, se l'uomo buono è infelice in questa vita, sarà felice nella vita oltremondana e se l'uomo cattivo è felice in questa vita, pagherà la pena per la sua malvagità nell'al di là. Ecco quindi che la dottrina escatologica, cioè della salvezza dell'anima dopo la morte del corpo, è da un lato la garanzia della vita morale e dall'altro il fondamento della dottrina dell'immortalità dell'anima e della svalutazione del corpo (pitagoricamente inteso come « prigione » o « tomba » dell'anima) che è anche svalutazione del piacere e della sensibilità in generale.

**La vita oltremondana**

**Scienza, opinione e ricordo**

D'altra parte la difficoltà di risolvere il problema dell'insegnabilità della virtù e di superare l'aporia conseguente al sofisma per cui si può ricercare solo ciò che già si conosce (altrimenti non si saprebbe neppure dove ricercarlo e, una volta trovato, non si saprebbe neppure che è proprio ciò di cui si andava in cerca) porta Platone da un lato ad accettare il metodo « ipotetico » proprio dei geometri (per esempio: la virtù è insegnabile *se* essa è identica alla scienza) e dall'altro a ricorrere, per spiegare la conoscenza, al mito della « reminiscenza »: l'anima, cioè, nella sua vita anteriore all'unione con il corpo ha contemplato le « idee » o « forme » immutabili delle cose e, pur avendole dimenticate quando è entrata nel corpo, può poi « ricordarle » sotto lo stimolo di opportune domande; ed in tal senso viene interpretata la maieutica di Socrate, che nel *Menone* riesce a far dimostrare il teorema di Pitagora ad un giovane schiavo che non ha mai studiato geometria. Nel ricordo è dunque la vera « scienza », mentre tra la scienza e l'ignoranza si colloca l'« opinione vera », egualmente valida dal punto di vista pratico, ma, proprio in quanto semplice opinione e perciò mutevole, priva di quei « legami » con l'anima che solo il ragionamento causale può dare alle nostre conoscenze, rendendole stabili e impedendo che fuggano via.

La crisi del socratismo e l'influsso delle teorie pitagoriche hanno posto così le basi di una nuova filosofia, e di una nuova metafisica, in cui Platone rielabora altresì le opposte esigenze della tradizione eraclitea e di quella eleatica, proponendo una sintesi originale e grandiosa di tutta la filosofia precedente.

## 4 - *La filosofia della maturità.*

**La filosofia platonica della maturità**

Come in tutti i grandi pensatori, la filosofia di Platone si presenta come un'originale e complessa sistemazione culturale dei problemi e delle soluzioni proprie del suo tempo. Abbiamo già visto come la polemica antisofistica ponesse l'esigenza di un sapere stabile e universale e come tale esigenza potesse venire soddisfatta solo ponendo, come oggetti di tale scienza, realtà egualmente stabili e universali. E se su questo terreno l'insegnamento socratico non sembrò più adeguato a Platone, il ribadito legame tra il mondo della verità e il mondo della realtà non poteva non porre il suo pensiero di fronte all'alternativa tra eraclitismo ed eleatismo.

**Mondo ideale e mondo sensibile**

*a*) LE IDEE: Ad esigenze eleatiche, e più propriamente melissiane (cfr. supra, p. 28) risponde la dottrina per cui unica realtà « veramente reale » e « realmente vera » è quella che permane « eternamente identica a se stessa », sottratta al divenire, alla nascita e alla morte, al mutamento e al non-essere; questa realtà Platone chiamò *éidos* o *idéa* (cioè « forma »), in quanto oggetto di una « visione » o contemplazione intellettuale. Il mondo sensibile, come avevano insegnato agli eraclitei, è il mondo del divenire e del perenne mutamento e le cose sensibili sono molteplici e particolari, nascono e periscono: non possono quindi, come avevano insegnato gli eleati, costituire il mondo della vera realtà. Per ogni molteplicità di cose sensibili designate dallo stesso nome (« omonime ») e simili per forma (per esempio, i singoli uomini o i singoli cavalli) è necessario quindi supporre una entità « in sé » (nel caso precedente, l'« umanità » o la « cavallinità »), che ne costituisca l'essenza o pura forma e l'unità; cosicché le cose sensibili in tanto possono dirsi reali in quanto « partecipano » delle idee, sono « copie » delle idee, le quali tuttavia permangono « separate » dalle cose e sussistono « in sé e per sé » (mondo delle idee o mondo iperuranio).

**La dottrina delle idee e le spiegazio[ni] naturalistiche del mondo sensibile**

Platone non dà mai, nei suoi dialoghi, una vera e propria dimostrazione della dottrina delle idee; talvolta la presenta come un « mito », cioè come una dottrina verisimile, che deve essere accolta in mancanza di una spiegazione totalmente razionale, tal'altra la enuncia come qualcosa di noto e accettato. Con tutto ciò, si può ben dire che essa è sempre presente nei dialoghi, come meta e come sfondo di tutte le analisi sui più vari problemi. E la dottrina delle idee, intese ad un tempo come « causa » e come « fine » delle cose sensibili, è anche la vera spiegazione delle cose e dei fenomeni naturali, perché risponde a quelle esigenze che già Socrate aveva fatto valere nella sua critica alla precendente filosofia della natura (cfr. supra, p. 62): solo ritrovando nelle cose la « presenza » delle idee, è possibile capire perché, per esse, « il meglio » è essere appunto come sono e la finalità in cui rientrano; le cosiddette cause naturali non spiegano nulla e arbitrariamente considerano un fatto (ad esempio, il calore) come causa di un altro fatto, lasciando irrisolti e l'uno e l'altro.

Scienza e opinione

*b*) LA CONOSCENZA, LA SCIENZA E IL LINGUAGGIO: Dal rigoroso dualismo tra idee e cose sensibili consegue un altro dualismo, quello tra « scienza » (*epistéme*), o conoscenza chiara e necessaria del mondo delle idee, e « opinione » (*dóxa*), o conoscenza confusa e contingente del mondo sensibile. Più esattamente, Platone, nella *Repubblica*, paragona il conoscere ad una linea (la cosiddetta « dottrina della linea »), divisa in due segmenti, quello dell'opinione e quello della scienza, ciascuno dei quali è a sua volta diviso in due; abbiamo così quattro gradi di conoscenza: 1) l'« immaginazione », volta alle immagini sensibili prese isolatamente per sé, e 2) la « credenza », che conosce gli oggetti sensibili; « immaginazione » e « credenza » costituiscono l'opinione, cui fa seguito 3) la « ragione discorsiva » (*diánoia*), che conosce gli oggetti matematici e quelli delle altre scienze particolari, e 4) la « mente » (*nous*), che, con un'operazione che potremmo dire di intuizione intellettuale, vede e conosce le idee. Questi quattro gradi del conoscere sono da Platone simboleggiati nel celeberrimo « mito della caverna »: un prigioniero, legato nel fondo di una caverna e con la faccia volta verso una parete, vede su questa le ombre di statue poste dietro di lui e queste ombre considera come gli oggetti reali: è il momento dell'immaginazione; ma se il prigioniero si libera dai lacci e comincia ad uscire dalla caverna, vede innanzi tutto le statue che producevano le ombre (la « credenza »), poi le vaghe sembianze delle cose reali che sono fuori della caverna e che non riesce subito a distinguere bene per l'abbaglio della luce del sole (la *diánoia*) e infine la visione chiara delle cose, illuminate e vivificate dal sole, e dello stesso sole (il *nous*).

Il mito della caverna

Scienza e filosofia

Tra le scienze particolari e la filosofia Platone pone la distinzione seguente: mentre le scienze particolari (matematica, geometria, stereometria, astronomia, ecc.) partono da « ipotesi », ma considerano queste ipotesi come principi (postulati, assiomi, ecc.) e da esse ridiscendono verso il mondo sensibile servendosi di ragionamenti misti a immagini sensibili, la filosofia, invece, come suprema scienza, nel senso più pieno del termine, considera le ipotesi realmente come ipotesi, cioè come punti di partenza, per risalire via via fino al principio « non-ipotetico », il Bene (che è nel mondo ideale quello che il sole è nel mondo sensibile); e in questa operazione si serve solo dei ragionamenti (*lógoi*), muovendosi da idee, servendosi solo di idee e terminando nelle idee. Per questo la filosofia, nel suo livello più

alto è « dialettica »: solo chi è « sinottico » (ha avuto la visione d'insieme delle idee) è « dialettico », ha cioè la capacità di comprendere la ragione delle cose e della loro essenza (il *lógos* della *ousía*, o « sostanza ») e di darne conto anche agli altri: il prigioniero, dopo aver contemplato il sole, deve tornare nella caverna e insegnare, discutendo con gli altri.

**La dialettica**

Se da un lato, tornano in tal modo nella « dialettica » platonica i motivi tipici del « dialogare » socratico; dall'altro questa dialettica tende sempre più a configurarsi come un procedimento metodico, connesso con la struttura stessa della realtà, e articolato, secondo, quanto detto nel *Fedro*, in due momenti: l'« induzione » (*synagoghé*), cioè la riunione del molteplice sotto l'unità dell'idea, e la « divisione » (*diáiresis*), cioè la distinzione dell'idea nelle sue interne articolazioni.

**Induzione e divisione**

Attenendosi a questo concetto di filosofia e di dialettica, Platone può altresì — in polemica non solo con i sofisti e con i politici, ma anche con l'ideale di una cultura enciclopedica e retorica propugnata in quel tempo da Isocrate nella sua scuola — liberare la retorica dalla condanna radicale del *Gorgia*, purché sia posta a servizio della filosofia, scienza del vero, e cessi di essere mera « psicagogia », fallace persuasione che nasconde la sua ignoranza. E alla fine del *Fedro*, mediante il mito egiziano di Theuth, inventore della scrittura, Platone ribadisce ancora una volta la superiorità del discorso parlato su quello scritto: questo infatti, se interrogato, non risponde ma ripete un'unica cosa, e sempre la medesima, a tutti. Un discorso scritto, quindi, ha valore solo in quanto può essere un mezzo per ricordare un discorso fatto a viva voce; ma sempre infinitamente più preziosa è la parola del filosofo, che scrive nell'anima e vi semina la verità, facendovi nascere frutti eterni.

**Filosofia e retorica**

Solo « ciò che è perfettamente » (le idee), è perfettamente conoscibile: su questa convinzione si basa la distinzione tra il « filosofo » e il « filodosso », tra colui che vede le idee e colui che vede solo la molteplicità delle cose particolari, ma non l'idea, e sta fermo all'opinione. E l'opinione è qualcosa di intermedio tra l'ignoranza e la scienza, così come i suoi oggetti (il mondo del divenire) sono intermedi tra ciò che assolutamente non è e ciò che assolutamente è.

**Filosofia e filodossia**

È sulla base della dottrina delle idee, infine, che può trovare soluzione quel problema dell'« esattezza » del linguaggio, che invano i sofisti avevano cercato sul piano delle opinioni. Nel *Cratilo* Pla-

**Il linguaggio**

tone confuta sia la tesi della « convenzionalità » sia la tesi della « naturalità » del linguaggio e afferma che solo la conoscenza della natura delle cose può giudicare dei nomi e non viceversa, perché i nomi sono « imitazioni » delle cose e non, essi stessi, cose.

La psicologia della *Repubblica*

*c*) L'ANIMA E ÉROS: L'uomo conosce le idee mediante ciò che in lui è « congenere » con esse, cioè l'anima. Nella *Repubblica* Platone delinea una dottrina dell'anima che è fondata su una sua distinzione in tre « parti » o facoltà, necessaria a spiegare come mai l'anima possa provare passioni contraddittorie tra loro: vi è dunque una parte « razionale » (*logistikón*), destinata al comando e la cui virtù è la sapienza; una parte « animosa » (*thymoeidés*), incline ad aiutare la parte razionale e la cui virtù è il coraggio, l'energia del volere; e infine una parte « appetitiva » (*epithymetikón*), naturalmente ribelle e insofferente ai dettami della parte razionale e la cui virtù è la temperanza. Questa dottrina, di cui vedremo l'importanza nell'ambito delle teorie etico-politiche, è espressa anche nel *Fedro* nello splendido mito della biga: l'anima è come una biga alata tirata da due cavalli, uno bianco e generoso, docile ai comandi dell'auriga, e uno nero e riottoso; e quando quest'ultimo prende le briglie all'auriga trascina con sé anche il cavallo generoso: l'anima allora precipita dal luogo iperuranio, in cui seguiva le schiere dei contemplanti le eterne idee e si incarna; le varie forme di incarnazioni (dal filosofo all'uomo comune, dal politico al tiranno) rispecchiano i vari stadi della degradazione, da cui l'anima dovrà poi con fatica riscattarsi.

Il mito del *Fedro*

La reminiscenza

In questa dottrina della preesistenza dell'anima alle sue incarnazioni ha il suo fondamento, come abbiamo visto, la dottrina della « reminiscenza »: se il mondo sensibile non è la vera realtà, non è attraverso l'esperienza che l'uomo perviene alla scienza: l'esperienza sensibile è solo l'occasione grazie alla quale l'anima « ricorda » le idee che aveva « dimenticato » unendosi al corpo.

L'immortalità dell'anima

La dottrina della reminiscenza è ripresa e sviluppata nel *Fedone*, come uno degli argomenti che, mostrando l'affinità di natura tra le idee e l'anima, dimostrano l'eternità e quindi l'immortalità di quest'ultima. L'anima non è armonia del corpo (perché l'armonia non preesiste agli elementi di cui risulta) e neppure è qualcosa di più resistente del corpo, destinata però, alla fine a perire anch'essa; poiché il simile può essere conosciuto solo dal simile, l'anima, che

conosce l'idea, è simile alle idee, cioè è una forma semplice e indivisibile nella unità della sua forma. Comunque si cerchi di accordare questa dottrina della semplicità dell'anima con quella prima vista della sua tripartizione, sta il fatto che sono due prospettive diverse: in quanto forma semplice, l'anima partecipa della vita in sé e non può quindi partecipare anche del suo contrario, la morte. Essa è quindi immortale. Il mito dell'al di là che troviamo a conclusione del *Gorgia*, del *Fedone* e della *Repubblica* è il suggello « religioso » alla verità delle teorie esposte, la garanzia di una giustizia eterna che distribuisce i premi e i castighi per come si è vissuto in questo mondo.

**La vita come preparazione alla morte**

Il corpo è per l'anima come una prigione, in cui essa cade per colpe precedenti e da cui deve liberarsi nel modo più completo, per tornare a contemplare le idee in tutta la loro purezza ed a vivere nel mondo iperuranio: la vita del filosofo si delinea così come una « preparazione » alla morte, come una costante purificazione da ciò che è corpo e sensibilità, e cioè dall'opinione nel campo della conoscenza e dal piacere nel campo della vita morale.

**Eros: il filosofo come perfetto amante**

Questa esigenza mistica ed ascetica, tuttavia, convive in Platone con l'altra, tipicamente greca, mondana ed eudemonistica. Così, da un lato, il filosofo si configura, e lo vedremo, come il perfetto « politico » e, dall'altro, come il perfetto « amante »: egli ama la sapienza, proprio perché non la possiede ma la desidera, ed è perciò intermedio tra il sapiente (Dio) e l'ignorante. In questo senso, il filosofo è l'incarnazione dell'amore del bello e del bene, ma anche della mancanza di essi (e per questo li desidera). La mancanza, la privazione, non che essere una nota negativa (secondo quel tipo di valutazione che di frequente è anche platonico), è un elemento positivo, dialettico, senza il quale *éros* non potrebbe svolgere la sua funzione, onde la sua mediazione non è statica equidistanza da appositi estremi, ma prassi, attività. Questo è il senso dello stupendo mito di Eros: non Dio, ma neppure mortale, nato, durante le feste di Afrodite, da Ingegno (*Póros*) e da Povertà (*Penía*), Eros ha entrambe le nature dei suoi genitori e perciò è intermedio (*metaxý*) tra la divinità e gli uomini, tra l'abbondanza e la miseria, tra la soddisfazione e il desiderio, tra l'immortalità e la morte. Eros non rappresenta un'esperienza determinata, ma la condizione di ogni esperienza: il suo fine è di « rendere l'universo collegato in sé intrinsecamente »: esso è per-

tanto l'universale desiderio ad un « perpetuo possesso del bene », che ha in se stesso, nel suo appagamento, il suo fine assoluto: la felicità.

In questo eudemonismo radicale, che sembra recuperare l'unità socratica del bene-attraente, di teoria e di desiderio, torna però immediatamente a inserirsi il motivo intellettualistico, non appena Platone torna a guardare all'assoluto valore dell'oggetto ultimo del desiderio. Eros è desiderio della « generazione e procreazione nella bellezza »: generazione secondo il corpo, per mantenere la specie; secondo lo spirito, per produrre virtù e sapienza; alla mancanza, alla incompletezza proprie di chi ama torna a contrapporsi così l'assoluta perfezione e autarchia dell'oggetto amato. In tal modo *éros* si presenta come un'« iniziazione », come un'ascesa progressiva verso la rivelazione dei misteri « perfetti e contemplativi » e verso la conquista di un valore assoluto: dapprima l'amore per un bel corpo e poi l'amore per la bellezza corporea, per le belle anime, per le belle opere dell'attività umana e soprattutto per le leggi per arrivare all'amore per le belle scienze. Terminata così l'iniziazione si ha « d'improvviso » la rivelazione della bellezza « in sé », eterna, immutabile, e partecipando della quale le singole cose possono essere definite belle.

**La «divina mania»**

L'amore è così quella divina « mania » di cui parla il *Fedro*; e la mania, lungi dall'essere un male, è un dono divino; anzi si può dire che nulla di grande è stato mai fatto senza mania.

**Preminenza dei problemi politici**

*d*) LA POLITICA, LA PEDAGOGIA E L'ETICA: I problemi politici hanno un rilievo di primissimo piano nel pensiero di Platone, al punto che la critica moderna si è venuta sempre più orientando verso una considerazione della sua filosofia come di una filosofia essenzialmente politica; anche esteriormente, la *Repubblica*, il *Politico* e le *Leggi* hanno un'estensione non inferiore a quella di tutti gli altri dialoghi messi insieme, senza contare che motivi politici si trovano un po' in tutti i dialoghi, dall'*Apologia*, al *Critone*, al *Gorgia*, al *Timeo* fino alla *VII Lettera*. Tutto ciò ha una motivazione profonda sia oggettiva che soggettiva: dal punto di vista soggettivo, il problema che certamente dovette drammaticamente attrarre di più la riflessione di Platone fu quello della vicenda stessa di Socrate, l'uomo giusto per eccellenza, che tuttavia la comunità politica aveva giu-

dicato così pericoloso da condannarlo a morte; dal punto di vista oggettivo, la situazione stessa sembrava porre il problema di una radicale riforma dello stato; la crisi delle vecchie strutture, il sorgere della questione sociale, il problema sempre più acuto della povertà e della distribuzione della ricchezza a seguito di una profonda crisi economica, costituiscono la tematica, di cui, per lungo tempo, la letteratura offre documento: da Aristofane (soprattutto nelle *Ecclesiazuse* e negli *Uccelli*) a Senofonte (nell'*Economico* e nelle *Entrate dello Stato*) fino alle « utopie » di Ippodamo e di Falea, in linea con la tradizione colonizzatrice, impegnata ad elaborare costituzioni nuove e più perfette. E molti, in quel tempo, parlavano della necessità di una nuova ondata colonizzatrice in funzione antipersiana: basti pensare a Isocrate.

**L'« utopia platonica »**

Tutto ciò deve renderci consapevoli che lo « stato ideale » di Platone non è un sogno fantastico, ma si colloca in un vasto dibattito e descrive un modello costituzionale secondo ragione, cui dovranno ispirarsi gli stati esistenti se vorranno risolvere i problemi da cui sono afflitti e soprattutto se vorranno attuare la giustizia e fare degli uomini come Socrate non le loro vittime ma le loro guide.

**Il problema della giustizia e la genesi dello stato**

E dal problema della giustizia prende le mosse la trattazione della *Repubblica*, la cui redazione occupò per lungo tempo Platone e i cui libri non furono, forse, composti nell'ordine in cui noi oggi li leggiamo: confutata sia la tesi tradizionale (giustizia è fare bene agli amici e male ai nemici) sia la tesi sofistica (di Trasimaco: giustizia è l'utile del più forte), Platone, per arrivare ad una soluzione pienamente soddisfacente, pone l'esigenza di affrontare in modo del tutto nuovo il problema: poiché l'uomo è in piccolo quello che lo stato è in grande, osservando le cose nello stato, esse potranno essere viste meglio.

Bisogna quindi vedere qual è la genesi dello stato: questa è essenzialmente economica, fondata sui bisogni naturali dell'uomo (il vitto, la casa, gli abiti, ecc.): poiché nessun uomo basta totalmente a se stesso, ma ha bisogno dell'aiuto degli altri, nasce il primo nucleo dello stato. Ma con ciò crescono anche i bisogni: i commerci, gli scambi, la finanza, la medicina, le arti rendono man mano lo stato sempre più complesso e la sua popolazione sempre più numerosa e composita: nasce così lo stato « gonfio di lusso », in cui i bisogni naturali sono sommersi in quelli, sempre più numerosi, che sorgono

artificiosamente e dei quali lo stato originario non può più garantire la soddisfazione. Esso deve ingrandirsi e di qui la ragione delle guerre e quindi la necessità di una classe di guerrieri, accanto a quella degli artigiani e commercianti, secondo il principio platonico che in uno stato ben ordinato ciascuno deve svolgere il proprio compito e quello soltanto, se vuole veramente compierlo bene. Certamente l'idea di un esercito di mestiere è in contrasto con la tradizione della *pólis* che vuole che tutti i cittadini adempiano gli obblighi militari, ma non bisogna dimenticare che proprio in questo periodo nascono le prime milizie mercenarie e che « professionali » saranno gli eserciti ellenistici. Comunque, la classe dei guerrieri ha il compito di « custodire » lo stato e i suoi componenti andranno scelti sul metro di una particolare natura: quella di essere « animosi » e, nello stesso tempo, di essere miti. La distinzione tra l'animosità verso i nemici e la mitezza verso gli amici presuppone la possibilità di conoscere gli uni e gli altri, ed è per questo che i « guardiani » devono essere anche in certa misura filosofi, nel senso che desiderino conoscere i buoni e i cattivi, gli amici e i nemici.

**Le classi dei cittadini**

**L'educazione dei guardiani**

Si pone così il problema dell'educazione dei guerrieri e Platone ripercorre tutto l'arco della *paidéia* antica (poesia, musica, ginnastica, medicina, ecc.) per eliminarne tutto quanto non si accorda con gli ideali cui i custodi dello stato devono attenersi e con quello spirito di lealtà, di coraggio e di pietà religiosa che deve conformare il loro carattere. Ne consegue non solo una critica radicale, dell'« educazione » tradizionale, ma anche della poesia e di tutte le altre arti che, in quanto ricondotte sotto la protezione delle Muse, venivano comunemente designate come « musica ».

**I filosofi**

Fissati così i criteri su cui conformare l'educazione comune a tutti i guardiani, Platone giunge finalmente a distinguere, nell'ambito di costoro, i guerrieri e i filosofi, quelli che ubbidiscono e quelli che comandano. I filosofi si pongono così come la terza classe dei cittadini, accanto a quella degli artigiani e a quella dei guerrieri, la sola, però, che abbia piena consapevolezza dell'identità sussistente tra i propri interessi e quelli dello stato.

A questo punto Platone può finalmente risolvere il problema da cui era partito: quello della giustizia. Ciascuna delle tre classi di cittadini ha una sua virtù propria: i filosofi la sapienza, i guerrieri il coraggio, gli artigiani la temperanza (che, tuttavia, in quanto con-

siste nel « rimanere » al proprio posto senza invadere quello degli altri è, in linea di principio, propria di tutti i cittadini, ma di fatto è soprattutto richiesta all'ultima classe). La giustizia, poi, è quella virtù grazie alla quale, ogni classe svolge il proprio compito, cioè la virtù che presiede all'equilibrato attuarsi delle altre tre virtù.

Come si vede, la distinzione tra le tre classi dei cittadini ripete quella delle tre parti dell'anima, che abbiamo già visto. Tali classi, però, benché rigorosamente distinte, non sono delle « caste » chiuse, alle quali i cittadini sono vincolati nel corso delle generazioni. In realtà Platone in qualche misura ammette il passaggio di cittadini da una classe ad un'altra, allorché, sottoposti alle opportune prove, essi rivelino certe attitudini piuttosto che altre e perciò ricorre al mito della nascita degli uomini entro la terra e della loro distinzione in tre classi: aurea (di governanti), argentea (di soldati) ferrea e bronzea (degli artigiani e degli agricoltori). D'altra parte Platone avverte che questo non basta ancora; è necessario fornire a ciascuna classe, e soprattutto ai guardiani, una base materiale di vita, perché non vadano dispersi i frutti dell'educazione. È a questo fine che viene a più riprese delineato il modo in cui vivranno i guardiani — e in particolare i filosofi — nello stato perfetto. Essi avranno comuni sia i pasti che gli alloggi, mentre sarà loro fatto divieto di qualsiasi possesso privato. Né si deve pensare, sottolinea energicamente Platone, che ciò possa essere per loro causa di infelicità, giacché il benessere individuale riposa sul benessere collettivo, e, comunque, è soprattutto di questo ultimo che bisogna aver cura.

**Il « comunismo » platonico**

Anche le donne devono essere in comune, perché anch'esse, non ostante la differenza dei sessi, possono essere educate a compiti di guardia. Norme generali regolano, così, i matrimoni, la maternità, l'età adatta per le nozze, escludono l'unione di consanguinei, curano l'allevamento dei figli, creano la felicità dei cittadini sulla base della comunanza degli averi e degli affetti.

**Filosofia e potere politico**

Ma la condizione fondamentale perché tutto ciò si realizzi è l'identificazione di filosofia e potere politico: solo se i filosofi governeranno o se i governanti faranno vera e schietta filosofia ci potrà essere una vera tregua nei mali che affliggono lo stato. L'educazione del filosofo è minutamente descritta da Platone, dal momento della loro scelta al compimento del corso degli studi (ginnastica prima, poi un decennio di tirocinio scientifico; a trent'anni corso di cinque

anni di dialettica e quindi, dai trentacinque ai cinquanta anni, tirocinio pratico e, infine, governo a turno dello stato).

**Le varie forme di costituzione e la loro degenerazione**

La mancata realizzazione di questo principio fondamentale da un lato spiega la triste condizione dei filosofi negli stati, dall'altro la progressiva degenerazione delle forme di governo. Il libro VIII e parte del IX mostrano appunto in maniera straordinariamente viva e colorita come dall'originaria costituzione aristocratica si passi via via fino all'estremo termine della degenerazione: la tirannide. E poiché ogni costituzione può essere simboleggiata da un tipo di individuo, ecco che questo processo assume l'aspetto di una genealogia: dall'uomo timocratico, in cui prevale l'elemento animoso, l'ambizione degli onori e l'amore occulto per il denaro, si genera l'uomo oligarchico, in cui prevale l'elemento appetitivo e la soddisfazione di ogni desiderio; ultimo, dalla sfrenata libertà democratica, nasce l'uomo tirannico, tutto dominato dall'elemento appetitivo e tutto dedito a piaceri illeciti e ad una vita malvagia. Tocchiamo così esattamente l'opposto di quello che è lo stato perfetto e l'uomo filosofico, in cui domina l'elemento razionale e che conosce solo i piaceri puri.

Il culmine della perfezione politica si identifica così completamente con il culmine della perfezione filosofica ed etica.

**La condanna morale dell'arte**

*e*) L'ARTE: Platone, nella *Repubblica*, formula una condanna dell'arte, sia dal punto di vista etico-pedagogico sia dal punto di vista metafisico, che è rimasta famosa, anche perché formulata da un sommo artista. Per evitare fraintendimenti, però è bene considerarla nelle sue implicazioni fondamentali.

Poesia e musica, non meno che medicina e giùrisprudenza, hanno una funzione essenziale per la salute fisica e morale dei guardiani, e lo stato ha il dovere, secondo Platone, di concentrare su di esse la massima attenzione. Anzi, quanto più le opere d'arte sono belle, tanto più esercitano il loro potere suggestivo; d'altra parte, nel prendere in esame la tradizione poetica e musicale greca, Platone sottopone a critica la stessa tradizione pedagogica.

Come la medicina ha il dovere di intervenire quando si deroghi dal perfetto regime ginnico e alimentare e deve lasciare morire i malati inguaribili senza tenerli artificiosamente in vita (Platone arriva a condannare la medicina dei suoi tempi perché, al contrario di quella antica che assecondava la natura, mantiene in vita corpi malati e

quindi danneggia lo stato); e come la giustizia deve condannare a morte i cittadini incorreggibili, così lo stato deve reprimere tutte quelle espressioni artistiche (poetiche e musicali) che infondono sentimenti opposti a quelli che il guardiano deve possedere.

Se si parla di eroi, non si deve raffigurarli come paurosi menzogneri e intemperanti, così come non si deve presentare una divinità che sia causa sia del bene sia del male, che inganni, che dica menzogne e che addirittura si trasformi, dal momento che ciò che è perfetto permane sempre identico a sé, essendo ogni mutamento segno ed inizio di corruzione e di decadenza, secondo quanto avevano già avvertito Senofane e soprattutto Melisso.

E tuttavia non solo il contenuto della poesia va sorvegliato, ma anche la sua forma: delle tre specie di poesia che Platone classifica: quella drammatica, quella epica e quella ditirambica, la prima è la più colpita dalla sua condanna, in quanto non intervenendo il poeta né in prima persona né come narratore, è la più imitativa e quindi quella che riesce a dare maggiore parvenza di verità alle favole che racconta. La posizione ora considerata della *Repubblica* segna l'inizio di tutte le teorie didascaliche, pedagogiche e utilitaristiche dell'arte.

**La condanna metafisica**

Ma non è soltanto questo l'atteggiamento che Platone assume nei confronti dell'arte. La sua posizione è molto complessa, anzi tale da costituire la base per tutte le ulteriori dottrine estetiche dell'antichità. Ancora nella *Repubblica*, e precisamente nel X libro compare quella condanna radicale dell'arte cui il nome di Platone è più comunemente ricollegato. L'arte è « imitazione » di una realtà (quella visibile) che, a sua volta, è già « copia » della realtà eterna delle idee: copia di una copia, dunque, e, come tale, destinata ad allontanare ulteriormente dalla vera realtà. Il dualismo tra « arte » e « bello » (pertinente propriamente soltanto al mondo delle idee) è così il punto di arrivo di una concezione schiettamente intellettualistica dell'arte, esattamente agli antipodi di quel modo di concepire l'arte come divina « mania », come esperienza partecipativa dell'artista rispetto alla divinità che, avanzata già nell'*Apologia* e soprattutto nello *Ione*, trova la sua espressione più compiuta nel *Fedro*.

## 5 - *La filosofia dell'ultimo periodo.*

*a*) ERACLITISMO ED ELEATISMO: Tutto il grandioso sistema che abbiamo visto sin qui ha la sua garanzia e la sua base nella dottrina delle idee. Ma proprio tale dottrina Platone sottopone ad un profondo riesame nell'ultima fase della sua filosofia.

**La critica del sensismo**

Innanzi tutto egli, nel *Teeteto*, sottopone ad una critica approfondita la gnoseologia sensistica (cioè la dottrina che riduce a sensazione ogni forma di conoscenza), di origine eraclitea e protagorea: la sensazione è non solo mutevole, soggettiva e incapace di produrre scienza, ma è anche intrinsecamente contraddittoria: se è vera l'opinione di Protagora (che per ciascuno è vero ciò che tale gli appare) sarà vera anche l'opinione di chi ritenesse esattamente il contrario e Protagora è l'unico a non poter supporre che sbagli chi non la pensa come lui. La conoscenza non è dunque « sensazione », e tuttavia questa negazione non potrebbe essere pienamente giustificata senza confutare la tesi metafisica del divenire perenne e universale di tutte le cose che sta alla base del sensismo e senza prender posizione contemporaneamente per la opposta tesi metafisica, quella dell'eleatismo. E poiché Platone rinvia la discussione di questo problema, il *Teeteto*, anche se riesce a confutare le altre due definizioni della conoscenza che prende in esame (quella per cui la conoscenza è « opinione vera » e quella per cui la conoscenza è « opinione vera accompagnata da ragionamento »), rimane un dialogo « aporetico », cioè senza una conclusione positiva.

**I generi comuni**

Con tutto ciò, questo dialogo segna un punto importante nell'itinerario filosofico di Platone: i sensi altro non sono che « strumenti » per mezzo dei quali la nostra anima subisce delle « affezioni », ma non sempre ogni affezione corrisponde esattamente ad un organo di senso, potendo essa essere comune a più d'uno, e quindi, in quanto tale, essa non è percepita da nessun organo particolare. Bisogna allora supporre che l'anima abbia la capacità di stabilire una connessione e un rapporto (*syllogbismós*) tra i vari dati. Ma con ciò il piano della sensazione è superato definitivamente, perché solo in questa fase ulteriore di collegamento e rapporto di dati, l'anima è in grado di affermare l'esistenza o la non esistenza di una cosa, la sua identità con se stessa e la sua alterità rispetto ai correlativi, la somiglianza e la dissimiglianza, l'uno e il multiplo. Senza questi « generi comuni » (essere, relazione, qualità e quantità) non c'è percezione. La stessa

formulazione di questa prima tabella di categorie, logiche e ontologiche ad un tempo, segna una svolta nel pensiero di Platone, l'inizio di una organizzazione e unificazione del mondo delle idee.

**Le difficoltà della dottrina delle idee e la critica dell'eleatismo zenoniano**

Platone, infatti, poteva supporre una realtà strutturata sulla molteplicità delle idee, solo in quanto avesse superato le obbiezioni eleatiche contro il molteplice e la rigida contrapposizione parmenidea tra « essere » e « non-essere ». Si imponeva cioè quel confronto con l'eleatismo che il *Teeteto* aveva rinviato e che il *Parmenide* e il *Sofista* affrontano ora con estremo rigore.

Nel *Parmenide* Platone immagina che il vecchio filosofo di Elea gli esponga tutte le obbiezioni possibili contro la dottrina delle idee (la loro esistenza, la loro molteplicità, il loro rapporto con le cose sensibili). A queste critiche Platone risponde in primo luogo ribadendo che senza le idee non è possibile trovare una risposta adeguata ai problemi posti dalla realtà e dalla conoscenza; e in secondo luogo facendo vedere, attraverso una lunga analisi dialettica, che ancora più gravi sono le difficoltà che nascono accettando la tesi di Zenone che tutta la realtà è l'Uno. In questo senso, il *Parmenide* è stato definito come il capolavoro dell'« ironia » platonica, che non è più la semplice dissimulazione socratica, ma la capacità di mostrare, partendo da un'apparente accettazione delle tesi dell'avversario, tutte le assurdità che da questa conseguono.

**La critica dell'eleatismo parmenideo**

*b*) La dialettica: Ma il cammino intrapreso da Platone non poteva arrestarsi a questo punto, perché la contraddizione di fondo che Parmenide aveva scoperto nel molteplice in quanto tale (ciascuna cosa, in quanto « è » se stessa e « non è » le altre, è contraddittoria, mista di « essere » e « non essere » e perciò irreale) rischiava ancora di inficiare la stessa molteplicità delle idee.

E così Platone, nel *Sofista,* si risolve a compiere il « parricidio », a contestare cioè la tesi di fondo del « venerando e terribile » Parmenide e a sostenere con forza che « ciò che non è », a sua volta, in un certo senso « è ».

Lo scioglimento di questa aporia di fondo è trovato da Platone nella risoluzione del « non essere » nell'« alterità »: quando noi diciamo che una cosa « è » se stessa e « non è » le altre, non vogliamo dire altro che essa partecipa dell'« identico » (*tautón*) e del « diverso » (*héteron*) e quindi che essa « è » identica a sé ed « è » diversa dalle

altre. Ma basta formulare la questione in questi termini per vedere che la contraddizione parmenidea è dissolta definitivamente: il molteplice non è più miscuglio di « essere » e di « non-essere », ma di « identità » e « alterità » e quindi sempre di « essere ».

Questa prospettiva, per cui vi sono modi diversi di intendere l'« essere » di una cosa (come identità, alterità, ecc.) rappresenta la conclusiva confutazione e superamento della problematica parmenidea, per la quale, invece, dell'ente era possibile parlare in un solo senso (quello del *lógos* che dice « che è », senza nessuna ulteriore predicazione).

**La nuova dialettica**

Su questa base Platone non solo può risolvere la lunga disputa tra monisti e pluralisti, tra materialisti e « amici delle idee », ma anche fare una deduzione dei « generi sommi » della realtà (essere, identità, alterità, moto, quiete) e una compiuta elaborazione di quella dottrina

**La « divisione »**

della dialettica come « divisione », che abbiamo visto comparire nel *Fedro*: il « dividere secondo i generi » e non ritenere identica un'idea che invece è diversa e diversa un'idea che invece è identica sono le operazioni fondamentali di questa dialettica (di cui Platone dà esempi molto particolareggiati sia nel *Sofista,* sia nel *Politico,* sia nel *Filebo*); il vero dialettico è colui che è capace di individuare con precisione un'unica idea attraverso molte ed egualmente molte idee, diverse tra loro, e « tutte circondate come dal di fuori » da un'unica idea.

**La predicazione e il problema dell'errore**

E con tali premesse Platone può dare anche una risposta alle aporie sofistiche, ciniche e megariche sulla predicazione: la « comunanza » (*koinonía*) dei generi e delle idee e la loro differenza crea tutta una trama di rapporti reciproci che il linguaggio e il pensiero devono rispecchiare: la « connessione » di soggetto e predicato, di nome e verbo è possibile perché riposa nella « connessione » dei generi e delle specie ed un soggetto può unirsi a molti predicati proprio perché ogni idea è connessa con molte idee dai rapporti di identità e alterità. In questo quadro, infine, trova soluzione anche il problema dell'errore, inspiegabile (se è vero che ogni pensare e parlare è sempre un pensare e un parlare di « ciò che è ») finché è ritenuto come un dire e un pensare « ciò che non è », ma perfettamente chiarito se inteso come un dire e un pensare il « diverso ».

**La dialettica nel *Filebo* e nel *Politico***

*c*) Etica e Politica: I risultati finora conseguiti e la fecondità della nuova dialettica vengono messi alla prova da Platone nella

analisi dei problemi etici e politici, rispettivamente nel *Filebo* e nel *Politico*.

Il *Filebo*, che rappresenta in un certo senso il tentativo di assegnare al piacere un posto definito nella gerarchia dei valori morali, nasce da un vasto dibattito sviluppatosi all'interno dell'Accademia e a cui presero parte Eudosso, sostenitore della tesi edonistica, e Speusippo e Senocrate, sostenitori della tesi contraria. Il bene è da identificare con il piacere o con la scienza? A questa domanda, osserva Platone, non si può dare una risposta immediata, perché piacere e scienza presentano aspetti molteplici e i termini che li designano non hanno un significato univoco. Tutte le cose, in effetti, portano in sé connaturato « finito » e « infinito » e questi due generi estremi sono separati da una serie determinata di gradi intermedi. Non si deve quindi passare immediatamente dall'unità all'infinito, né dall'infinito all'unità, ma percorrere tutta la « struttura numerica » intermedia, che determina la mescolanza dei generi, e considerare infine la causa che produce questa mescolanza e ciò che distingue i suoi elementi.

**Il piacere, il bene e la scienza**

Se quindi passiamo al problema proposto, dobbiamo porre il bene nel genere della mescolanza (poiché esso è un « misto » di piacere e intelligenza) e la mente nel genere della causa della mescolanza. Si tratta di stabilire se sia il piacere o la scienza ad occupare il posto più vicino al bene. Il piacere, ammettendo il più e il meno, fa parte del genere illimitato: non solo, ma piacere e dolore sono sempre indissolubilmente legati e nascono insieme, come rottura e ricomposizione dell'originario equilibrio della vita mista. E poiché ad essi si accompagnano opinioni, sensazioni, memoria, ecc., è possibile distinguerli in « veri » e « falsi ». E vi sono anche « piaceri puri », non mescolati cioè al dolore: sono i piaceri della bellezza, delle figure, dei colori e dell'istruzione, tutti piaceri che rientrano piuttosto nel genere del « limitato ». Ma che, in ogni caso, il piacere non sia il bene è provato dal fatto che esso è un « divenire », e non un « essere ». Solo il bene è un « essere » e, come tale, è diverso da ogni divenire che tende ad esso.

Pur entrando nella vita mista, quindi, il piacere è quello che più di tutti gli altri elementi è lontano dal bene: al primo posto è la misura (l'esattezza nella mescolanza tra scienza e piacere); al secondo posto sono la simmetria e la bellezza che ne risultano; al terzo la

mente; al quarto le scienze sia pure che applicate; al quinto, infine i piaceri puri.

Da un lato, quindi, noi possiamo constatare una considerazione del piacere assai più comprensiva della netta condanna pronunciata in dialoghi precedenti; dall'altro, i concetti di « struttura matematica » e di « misura » documentano un indirizzo sempre più matematizzante della filosofia di Platone.

**Le nuove dottrine politiche**

Anche nel *Politico* noi troviamo una concezione più comprensiva della realtà concreta e l'elaborazione di una vera e propria scienza « metretica », cioè della misura, che mitiga l'« utopia » della *Repubblica* e prepara le *Leggi*. Certo Platone è ancora convinto che il comando debba spettare solo a colui che possiede la scienza politica, simile al « divino pastore » che, ai tempi di Crono, guidava il « gregge » degli uomini. È la scienza ciò che dà il criterio di scelta tra le costituzioni. È la scienza che deve presiedere in ogni momento alla vita dello stato: da questo punto di vista la costituzione perfetta non ha bisogno di una legislazione, anzi questa è talvolta dannosa, non sapendosi adeguare, nella sua rigidezza, alla mobile e varia realtà degli uomini.

Ma ormai i tempi sono mutati, l'età di Crono è finita e ha ceduto il posto a quella di Zeus e così la legislazione è ancora il male minore. È quindi l'osservanza delle leggi, che, in questa situazione, consente di distinguere aristocrazia da oligarchia, monarchia da tirannide, ecc. Per questo, benché la scienza politica sia essenzialmente una scienza « regia », dove essa manca e vige una legislazione che è solo una imitazione della costituzione perfetta, la forma meno pericolosa di costituzione è la democrazia perché, essendo il potere molto diviso, la disubbidienza alle leggi (che trasforma in tirannide odiosa quella « monarchia » che pure sarebbe in teoria la migliore forma di costituzione), provocherà bensì tendenze nocive, ma queste, però, si potranno controllare e annullare a vicenda, impedendo così che siano fatti grandi mali, anche se non riusciranno mai a produrre grandi beni.

## 6 - *La dottrina delle idee-numeri e la cosmologia del « Timeo ».*

**Il superamento del dualismo tra idee e mondo**

Quell'attenzione più comprensiva della realtà concreta, che è caratteristica, per tanti aspetti, dell'ultimo Platone, sta altresì alla base della cosmologia del *Timeo* e, in generale, del tentativo di mediare il rigido

dualismo tra mondo delle idee e mondo del divenire e di stabilire un collegamento tra loro.

**La dottrina delle idee-numeri**

In tale problematica rientra anche quella che va sotto il nome di « dottrina delle idee-numeri ». Tale dottrina ci è nota dalle indicazioni che Aristotele ci dà nel primo e negli ultimi due libri della *Metafisica,* sulla scorta dell'« insegnamento orale » (*ágrapha dógmata*) del maestro.

Platone ha sempre tenuto fermo, come sappiamo, alla distinzione tra la *diánoia* del matematico e il *nóus* del filosofo, ma, accanto a questa, pone ora la distinzione tra i numeri-idee, eterni e immobili (l'uno in sé, la diade, ecc., che non sono oggetti né delle operazioni matematiche — in quanto, come idee, qualitativamente diversi tra loro — né delle rappresentazioni sensibili), i numeri matematici e i numeri congiunti a corpi visibili. Tale dottrina non indica quindi una posizione privilegiata delle idee-numeri nell'ambito del mondo ideale, ma la loro determinazione come enti intermedi tra le idee e le cose sensibili.

**La cosmologia del *Timeo***

Il valore e il senso di questa dottrina, infatti, risulta documentato dalla cosmologia matematizzante del *Timeo*, a cui è ormai tempo di volgere lo sguardo. Questo dialogo, che in realtà è un lungo mito, si riallaccia, espressamente, nel suo inizio, alla *Repubblica* di cui riassume la prima parte. Tale richiamo non è casuale: quella analogia che Platone aveva posto tra la struttura dell'individuo e quella dello stato, ora egli vuole estendere a tutto l'universo e dare così all'etica una fondazione cosmica. D'altro lato, lo stato perfetto viene ora individuato nell'Atene preistorica, città della dittatura divina e del comunismo perfetto, in lotta contro l'Atlantide, che è il regno della legalità e della proprietà privata (e il racconto di questa guerra e della scomparsa dell'Atlantide, accennato nel *Timeo*, costituisce l'argomento dell'incompiuto *Crizia*).

**Il mito del Demiurgo**

Il mito del *Timeo* trae spunto dalla ribadita distinzione tra ciò che « è sempre e non ha nascita » e ciò che « nasce sempre e mai è »; tra ciò che è « apprensibile con il *nóus* in base al *lógos*, perché è sempre allo stesso modo » e ciò che è « opinabile con l'opinione, in base alla sensazione priva di *lógos*, perché nasce e muore, e non è mai veramente ». Ora il cielo, o piuttosto tutto il *kósmos*, in quanto corporeo, non è stato sempre ma è nato, cominciando da un principio, per opera di un artefice o Demiurgo.

Ma chi sia questo Demiurgo è difficile a sapere e, saputolo, è impossibile indicarlo a tutti. Quello che è certo è che, essendo Dio buono e il mondo « il più bello dei noti », il mondo è stato formato a imitazione del modello eterno.

Non è possibile tentare di riassumere sia pure in breve in questa sede le varie ipotesi e le varie dottrine del *Timeo*: esse toccano tutti i campi, della cosmologia, dell'astronomia, della teologia, della matematica, dell'antropologia, della fisica, della medicina, ecc. Questo stesso carattere enciclopedico spiega l'enorme, e forse unica, fortuna che ha avuto quest'opera nel corso dei secoli.

**La formazione del Cosmo e l'Anima del mondo**

Il Cosmo è una meravigliosa opera d'arte che ha la sua ragione d'essere in una Intelligenza divina, che mira al bene generale e lo ha tratto dal bruto divenire, ordinandolo mirabilmente in base ad un disegno preordinato (*prónoia*). Dal momento che nulla è più bello del « vivente », il mondo, opera bellissima del Demiurgo, deve essere anch'esso un vivente, modellato su quel Vivente in sé (*hautozóon*) che « sempre è ». Il « vivente » presuppone un'anima e perciò il Demiurgo ha dovuto procedere alla fabbricazione di un'Anima del mondo, in cui ha introdotto sia l'essenza dell'« indivisibile », di ciò che è sempre, sia l'essenza del « divisibile », di ciò che diviene, sia infine una essenza intermedia, « mista » delle altre, che partecipa della natura dell'« identico » e del « diverso ». Una rigida proporzione matematica, la stessa che presiede all'armonia musicale, regola questa composizione, strutturata in due cerchi incrociati ad X, di cui l'esterno è quello dell'« identico », mentre l'interno è quello del « diverso », distinto in sette circoli ruotanti in senso contrario gli uni agli altri, tre con eguale velocità e quattro con velocità diseguale: i sette circoli del diverso sono le orbite planetarie. L'Anima del mondo, quindi, diffondendosi dal centro per tutto il corpo sferico del cosmo (composto di terra e fuoco, cui sono state aggiunte l'aria e l'acqua, ancora una volta secondo rigide proporzioni matematiche), dà ad esso un movimento ordinato e circolare. Ma il cosmo non è eterno come il suo modello, e perciò il Demiurgo, volendo renderlo sempre più perfetto, concepisce il tempo, che è come « un'immagine

**Il tempo e il « ricettacolo universale »**

mobile dell'eternità », entro cui si svolge il divenire. Il tempo è misurato dai movimenti degli astri, i quali hanno un'anima e un corpo, igneo e sferico; la loro natura perfetta li rende degli « ausi-

liari » del Demiurgo, che spiega loro i suoi « decreti » e di cui si serve per formare via via tutta la scala gerarchica degli esseri.

Questo cosmo così ordinato non è però una creazione dal nulla: Platone introduce a questo punto un terzo termine oltre il modello e la copia, il « ricettacolo universale » che è il « luogo » (*chóra*) in cui si svolge il divenire. Questo « luogo » non è soltanto spazio, né soltanto materia, ma qualcosa che ne comprende insieme le determinazioni.

**Finalismo e meccanicismo**

In questa concezione cosmologica operano tanto il finalismo quanto il meccanicismo: il primo è dato dall'azione del Demiurgo; il secondo risulta dalla Necessità (*Anánke*), che regna nel ricettacolo universale e che dà meccanicamente una prima sistemazione a quella materia su cui poi lavora il Demiurgo. Così vi sono due ordini di cause, quelle finali, di ordine intellettivo, e quelle meccaniche o « subordinate » che derivano da altro la loro attività: la fisica quindi è finalistica e l'ordine della Necessità è in definitiva subordinato a quello del bene.

**Le mediazioni matematiche**

Su queste basi e su questi presupposti, dunque, il Demiurgo compie la sua opera di mediazione, possibile solo grazie all'esistenza intermedia degli enti matematici: da questo punto di vista i veri elementi (*stoichéia*) delle cose non sono il fuoco, la terra, ecc., ma le figure geometriche che regolano secondo leggi precise la superficie, e quindi il corpo, di tutte le cose che sono; anzi, terra, fuoco, aria, ecc., traggono la loro natura e le loro proprietà dal fatto che sono conformate secondo certe specie di poliedri regolari, fino al misterioso dodecaedro, di cui, essendo il più simile alla sfera, Dio si servì per « dipingere il quadro dell'universo ».

**L'uomo**

Più importante è soffermarci sulla genesi dell'uomo e sulla sua costituzione a cui tutta la cosmologia e la teologia astrale del *Timeo* è esplicitamente volta. Il Demiurgo stesso dà agli dei degli astri parti di quella « semenza » che egli trae dai residui degli elementi che hanno formato l'Anima del mondo e che concorreranno a costituire la parte « egemonica » dell'anima umana, essendo appunto compito dei Demiurghi inferiori unire ad essa la parte « volitiva » e quella « appetitiva » e infondere questo « misto » nei corpi individuali. Solo la parte « egemonica » è destinata all'immortalità e a liberarsi dal composto con il corpo. D'altro lato essa ha una funzione conoscitiva, che deriva dalla sua parentela con l'Anima del mondo, e in cui consiste la

saggezza e chi non si « immortala » sforzandosi di imitare il divino modello, dopo morto è condannato ad incarnarsi di nuovo in corpi sempre inferiori.

## 7 - *Le « Leggi » e la « VII Lettera ».*

Il *Timeo* è strettamente collegato con le *Leggi*. Non soltanto, infatti, noi ritroviamo in quest'opera (e specialmente nel libro X) una cosmologia, una teologia e una dottrina dell'anima pressoché identiche a quelle del *Timeo*, ma l'una è un necessario completamento dell'altro.

**La concezione politica nelle *Leggi***

Le *Leggi*, in XII libri, sono l'ultima opera di Platone, cui non arrivò però a dedicare le cure di una attenta e definitiva revisione e che, subito dopo la sua morte, fu edita dal suo scolaro Filippo di Opunte, quello stesso cui viene ormai concordemente attribuita la paternità dell'*Epinomide*.

Si è molto insistito, a proposito delle *Leggi*, su un maggior realismo di Platone, che, reso esperto dalla vita e dalle esperienze personali alla corte siracusana, si sarebbe volto a creare « uno stato che dista solo di un grado dalla perfezione » e, come tale, più vicino alle possibilità di attuazione e più bisognoso di quella legislazione positiva che precedentemente era spesso apparsa inutile (se non addirittura dannosa) di fronte all'ideale morale e speculativo che doveva procedere alla formazione dello stato perfetto. Da questo punto di vista, tale opera è un vero e proprio codice di leggi, riguardante tutti i campi del diritto (costituzionale, pubblico e privato), unito a minuziose analisi delle istituzioni che possono promuovere il bene pubblico e alle norme educative necessarie perché l'uomo possa vivere in uno stato ben ordinato.

La discussione prende l'avvio dalla forma di educazione statale dorica, che i « laconizzanti », e tra essi lo stesso Platone, avevano tante volte preso a modello. Ma ora Platone esprime il suo dissenso su un punto capitale: quel regime è volto a suscitare il coraggio e la virtù guerriera. Ma, come la politica di guerra e di conquista è dannosa sia per le città che per gli individui, così questa educazione guarda solo ad una parte e alla meno pregevole, della virtù, e non alla virtù nel suo complesso. Per di più il coraggio non si dimostra

solo verso i nemici, ma anche verso il piacere e la sregolatezza, contro cui bisogna quindi armarsi e cioè educarsi. La politica è dunque un mezzo di educazione e come tale va sottomessa all'universale principio morale.

L'educazione è quindi un « esercizio di virtù » e allo stato va, ancora una volta, riconosciuto il diritto di un severo controllo su tutto ciò che concerne l'educazione (danza corale, lettura, aritmetica, geometria, astronomia, e, per pochi eletti, la dialettica) e in particolar modo sull'arte, sulla letteratura e sulla musica.

Tale educazione alla virtù è poi affidata alla legge, che deve custodirla e far sì che essa diventi una « abitudine ». Questa dottrina che prelude a quella aristotelica, è del resto completata poi dall'altra per cui il vero ideale di virtù è quello basato sul giusto « mezzo » tra gli opposti estremi, su una « misura » che non può essere data da un uomo qualsiasi ma solo da Dio.

**Il problema costituzionale**

La legge è dunque il presidio dell'ordinata vita statale, giacché non è tanto la potenza di altri stati che conduce a rovina lo stato, quanto i vizi interni, e soprattutto l'esagerazione unilaterale sia della libertà sia della autorità. È necessaria una costituzione « mista » che contemperi le opposte esigenze e assicuri eguaglianza nella obbedienza alla legge e comunanza di diritti in tutto lo stato: lo stato spartano, monarchico nel potere dei Re, aristocratico in quello del Consiglio degli Anziani, democratico nell'istituto dell'Eforato, può ancora una volta essere il modello di costituzione mista. Monarchia, aristocrazia e democrazia, prese ciascuna per sé, sono piuttosto sconvolgimenti che costituzioni: in definitiva, vero ordinamento dello stato si ha solo quando governanti sono « i servitori della legge » e attuano il « dominio di Dio », unica e verace « misura » di tutte le cose.

Platone svolge minute analisi circa il luogo più adatto in cui costituire la città (e l'idea che esso debba essere lontano dal mare conferma l'avversione per l'attività commerciale), circa le ragioni che consigliano o meno la omogeneità degli abitanti, circa la divisione eguale della terra, il numero fisso delle famiglie (5040, essendo questo il numero più divisibile di tutti), la disciplina dei matrimoni, la trasmissione ereditaria del patrimonio, la ricchezza mobiliare, la vita economica dello stato e il diritto penale. Rispetto alla *Repubblica* quello che può colpire di più è il fatto che qui la famiglia è ammessa,

sparisce la tripartizione in classi dei cittadini e il compito della difesa dello stato viene esteso a tutti. Il comunismo statale, che resta sempre l'ideale, è mitigato col regime di una proprietà fondiaria controllata e limitata. Le autorità valutano e registrano annualmente il capitale di ogni cittadino e pongono riparo agli scompensi di ricchezze.

**Le magistrature** In tal modo l'ordinamento economico è il « durevole fondamento » del diritto e le leggi emanate su questa base sono definitive e tali da non richiedere ulteriore miglioramento. È per questo che Platone attribuisce alla suprema magistratura dello stato soprattutto funzioni di sorveglianza e di conservazione: il « Consiglio notturno », composto dai più virtuosi dei sacerdoti, dai dieci più anziani « custodi delle leggi » e dai « curatori dell'insegnamento », e posto al sommo gerarchico di tutta una serie di Consigli (tra i quali campeggia quello di « Censori » investiti del diritto di accusare qualsiasi altro magistrato), che sono di varia competenza e attuano l'equilibrio dei poteri.

**La religione** Si è già detto che le *Leggi* hanno in comune con il *Timeo* una teologia astrale. Ora questa forma di religione diventa senz'altro religione di stato, intollerante non solo verso la religione popolare tradizionale (perfino verso l'orfismo!), ma soprattutto verso l'irreligiosità e l'incredulità.

**La *VII Lettera*** Tale dunque il quadro della filosofia platonica nella fase estrema della vecchiaia. Ma questo quadro non può essere completo se si prescinde da quella *VII Lettera* che è tra gli ultimi documenti del pensiero platonico, e che noi abbiamo già ricordato agli inizi. In questa lettera il ricordo diretto delle esperienze siciliane se da un lato conferma l'autore nella necessità di procedere a quelle riforme radicali di cui ha più volte parlato, dall'altro lo porta anche ad una forma di pessimismo più profondo, perché se ancora una volta la salvezza appare possibile solo grazie alla « filosofia », mai come ora tale salvezza sembra lontana. Tutto il poderoso sforzo compiuto per mediare il distacco tra il modello divino e la copia umana, compiuto da Platone nel *Timeo* e nelle *Leggi*, si dissolve ancora una volta in una contemplazione diretta della verità, in una pura visione, che scocca improvvisa e illuminante, come un bagliore, al di fuori di ogni schema « dialettico » e perciò insofferente di ogni simbolo semantico, di ogni rappresentazione sia orale che scritta: una contemplazione, però, che non può fare a meno, ancora una volta, di quelle

« dispute benevole » e di quelle « discussioni fatte senza animosità », che sono l'estrema eco di quel *dialéghesthai* socratico che fino all'ultimo ha continuato ad operare nel pensiero del « contemplativo » Platone.

## 8 - *L'Antica Accademia.*

Al ritorno in Atene dal primo viaggio in Sicilia, Platone fondò, come si è detto, la sua scuola, che dal nome del luogo dove sorse, i giardini di Academo, fu poi costantemente chiamata Accademia. Destinata a durare per quasi un millennio tra fasi alterne di splendore e di decadenza e con uno sviluppo dottrinale sempre più divergente da quello iniziale, essa costituì un modello di organizzazione degli studi.

**Caratteri dell'Accademia platonica**

È molto probabile che l'Accademia risentisse al suo inizio dell'influenza delle comunità pitagoriche che Platone conobbe all'epoca dei suoi rapporti con Archita di Taranto. Non è azzardato quindi attribuirle un prevalente fine di educazione politica: ciò risulta a un tempo dal modello dei sodalizi pitagorici e dagli interessi prevalenti nell'animo di Platone, per il quale rendere qualcuno filosofo significava contemporaneamente renderlo perfetto uomo di stato. Del resto sappiamo che, usciti dall'Accademia, i suoi discepoli tornavano nelle loro città a diffondere le idee politiche del maestro e spesso cercando di metterle in pratica in piccole comunità statali.

Purtroppo sappiamo troppo poco dei piani di studio e delle discipline che vi si insegnavano, anche se non si andrà lontano dal vero supponendo che vi venissero coltivate in modo articolato e vario tutte le scienze, dalla matematica alla geometria, dall'astronomia alle indagini naturali, dalla logica alla dialettica, e particolarmente le prime due, portate in quel tempo ad alto sviluppo ad opera di Teeteto di Cirene, da cui prende nome uno dei dialoghi platonici.

È verosimile che il carattere della vita scientifica dell'Accademia abbia seguito lo sviluppo filosofico del maestro, finché questi fu in vita: in questo senso possiamo capire il sorgere di libri di ogni sorta dal titolo *Divisioni*, nel cui numero sono da includere anche gli *Hómoia* (*Le Somiglianze*), la grande opera di Speusippo. Si tratta appunto di quel metodo « diairetico » che Platone andava allora elaborando nell'analisi dei « generi » e delle « specie ».

Negli ultimi venti anni della vita di Platone la vita scientifica dell'Accademia fu molto intensa: quasi nello stesso periodo (nell'anno 367 a.C.) vi fecero il loro ingresso Aristotele ed Eudosso di Cnido. A prescindere da un tentativo di riforma della dottrina delle idee, che suscitò le critiche di Aristotele, EUDOSSO portò in seno alla scuola platonica tutta la scienza astronomica della scuola cizenica, di cui era a capo, e quelle cognizioni che aveva potuto raccogliere in Asia e in Egitto. Il suo sistema astronomico, fondato su un complesso sistema di sfere celesti, che il poema di Arato, i *Fenomeni*, renderà famosissimo, era costruito in funzione di una spiegazione puramente matematica delle irregolarità riscontrate nel movimento dei pianeti ed esercitò una influenza decisiva sull'astronomia di Platone e degli altri discepoli. Grande matematico, Eudosso si occupò altresì della teoria delle proporzioni.

**Eudosso**

Ma anche nel campo delle dottrine morali la sua presenza nell'Accademia ebbe grandi conseguenze. Eudosso infatti sosteneva che il piacere è senz'altro il bene, perché da tutti desiderato. Aristotele aggiunge che tutti quelli che ascoltavano queste dottrine tendevano a persuadersene perché vedevano che Eudosso le sosteneva non perché egli fosse personalmente « amante del piacere », ma perché convinto che così fosse in verità. Da ciò derivò una ampia discussione in seno all'Accademia, a cui presero parte Senocrate, Speusippo, Aristotele con opere *Sul Piacere*, e in cui intervenne lo stesso Platone con il *Filebo*.

**Discepoli di Platone**

Tra gli altri discepoli di Platone in seno all'Accademia basterà ancora ricordare POLEMONE e CRATETE, che rimasero strettamente fedeli alle dottrine del maestro; FILIPPO di Opunte, che già conosciamo come editore delle *Leggi* e autore dell'*Epinomide;* CRANTORE, autore dell'opera famosa *Sul dolore*, in cui era raccomandata la moderazione e non la repressione degli affetti; ERMODORO e, soprattutto, ERACLIDE Pontico, che si vide affidata la direzione della scuola quando Platone partì nel 361 per la Sicilia con Speusippo e Senocrate. Eraclide Pontico si occupò di tutto: geometria, astronomia, musica, poetica, retorica, dialettica, etica, politica, geografia, storia, leggende demonologiche e divinazione, ma non sempre è una fonte di notizie degne di fede. Allontanatosi dall'Accademia dopo la scomparsa di Speusippo, tornò in patria (Eraclea, sul Mar Nero) e vi fondò una sua scuola.

**Speusippo e Senocrate**

Alla morte di Platone la direzione della scuola passò al nipote SPEUSIPPO, che la tenne fino alla sua morte (339-338 a.C.), e da questi passò a SENOCRATE fino al 315-314, anno della sua scomparsa. Entrambi proseguono in quell'indirizzo matematizzante e pitagorizzante che già abbiamo visto caratteristico della dottrina platonica delle idee-numeri, ma mentre Speusippo rinunciava ai numeri ideali in favore di quelli matematici, Senocrate invece identificava i numeri matematici con quelli ideali. In etica essi polemizzarono contro il piacere rifacendosi ad argomenti mutuati in parte dai Megarici e in parte dalle opere platoniche.

V

# *ARISTOTELE E LA SCUOLA PERIPATETICA*



## 1 - *La vita.*

**Aristotele e Platone**

Con Platone, Aristotele è il massimo esponente del genio filosofico greco. E se la storia li unisce facendo l'uno discepolo per un ventennio dell'altro, una tradizione secolare li ha opposti come i più tipici esponenti di due atteggiamenti fondamentali ed eterni dello spirito umano: del più alto idealismo e dell'ardimento poetico e persino utopistico, l'uno; del realismo attento alla concretezza e alla particolarità e del distaccato e pacato ragionamento scientifico, l'altro. È appena necessario notare che questa tradizione, per quanto suggestiva e, in certo senso, legittima, esprime una idealizzazione che rischia di far dimenticare o travisare l'effettiva situazione reale; e di fatto essa è stata gradatamente corretta dai progressi della critica che, al di sotto dell'opposizione, è venuta sempre meglio individuando i motivi di continuità storica ed è stata, per ciò stesso, in grado di individuare con maggior precisione gli aspetti originali della filosofia aristotelica.

**La vita di Aristotele**

Aristotele nacque a Stagira, una colonia ateniese nella penisola calcidica, nel 384/83 a.C., da Nicomaco, medico alla corte macedone. Nel 367 a.C. venne ad Atene ed entrò nella scuola platonica, nello stesso anno in cui vi entrava il grande astronomo e scienziato Eudosso di Cnido; vi rimase per vent'anni, fino alla morte del maestro, completandovi la sua formazione e la sua maturazione intellettuale. La tradizione posteriore ha simboleggiato in numerosi aneddoti i rapporti

tra Platone e Aristotele, insistendo soprattutto sull'ingratitudine e il « tradimento » di quest'ultimo; ma Aristotele stesso smentisce questa maldicenza tracciando un altissimo elogio del maestro (« colui che ai cattivi non è lecito neppure lodare ») nella cosiddetta *Elegia dell'altare* e scrivendo nell'*Etica Nicomachea* che, pur essendo l'amicizia e la verità entrambe preziose, non si devono mettere in mezzo gli affari privati, soprattutto quando si è filosofi, se si vuole salvare la verità: *amicus Plato, sed magis amica veritas.*

**Aristotele ad Asso**

Dopo la morte di Platone, Aristotele, non condividendo l'indirizzo che la scuola andava prendendo con Speusippo (e forse anche perché era stato contrario alla sua nomina a scolarca), si recò ad Asso nella Troade, dove i platonici Erasto e Corisco avevano costituito una comunità sotto la protezione di Ermia, tiranno della città di Atarneo. Qui Aristotele cominciò a tenere un proprio insegnamento, trovando nel figlio di Corisco, Neleo, un fervente seguace. Proprio in quegli anni Filippo di Macedonia raccoglieva i primi frutti della sua politica di espansione militare e di penetrazione in Grecia: nel 346 a.C. aveva termine la cosiddetta « guerra sacra » con cui la Macedonia imponeva la sua presenza in Tessaglia e nella Anfizionia di Delfi, insieme ai Tebani e al posto degli espulsi Focesi; sempre nel 346 a.C. era conclusa la pace di Filocrate, che sanciva il dominio macedone sulla Tracia e sulle colonie ateniesi della penisola calcidica: invano Demostene con la *Prima Filippica* (351) e con le tre *Olintiache* aveva cercato di riportare Atene, contro la politica neutralista di Eubulo e di Eschine, sulla linea di un tempestivo e attivo intervento di solidarietà democratica verso le colonie e le città greche minacciate nella loro libertà, additando in Filippo il vero nemico della Grecia. Alla fine, di fronte alla schiacciante superiorità militare dei Macedoni e sia pure soltanto per prendere un po' di tempo e riorganizzare le forze, Demostene stesso si convinse della necessità della pace, e la difese contro gli estremisti più irriducibili nell'orazione *Sulla Pace.*

**La politica greca di Filippo di Macedonia**

**Aristotele alla corte di Filippo**

Questa vittoriosa espansione macedone ebbe vaste conseguenze e risonanze; anche Ermia ritenne il momento opportuno per sottrarsi al protettorato persiano e intavolò trattative segrete con Filippo. Il re di Persia, venutone a conoscenza, lo fece spodestare ed uccidere. Aristotele, che aveva sposato Pizia, figlia adottiva di Ermia, ritenne conveniente allontanarsi da Asso e si recò a Mitilene, nell'isola di Lesbo e di lì, nel 342 a.C., in Macedonia, chiamato da Filippo come

Il dominio macedone in Grecia

maestro di Alessandro, rimanendovi fino al 335. Sono gli anni della definitiva soggezione della Grecia alla Macedonia: Demostene con la *Seconda* e la *Terza Filippica* spingeva alla guerra e organizzava una lega degli stati greci (riuscendo ad attirarvi anche Tebe) contro Filippo, indicato come un barbaro e come il nemico dell'indipendenza degli stati greci; la ripresa delle ostilità divenne quindi inevitabile e Filippo dette battaglia campale a Cheronea (338 a.C.) e riportò una completa vittoria. Solo due anni dopo, però, Filippo moriva, ucciso da Pausania e, mentre il nuovo re di Macedonia, Alessandro, era impegnato al nord, Demostene e il partito antimacedonico ritennero giunto il momento di ribellarsi e, con l'aiuto in denari del re di Persia, organizzarono la rivolta. Con una campagna fulminea Alessandro distrusse Tebe (salvando solo la casa che era stata di Pindaro) e ristabilì il dominio macedone in Grecia, assicurandosi una sufficiente tranquillità per poter iniziare la grandiosa spedizione contro la Persia. Alessandro riprendeva così i piani paterni, ma nella accentuata caratterizzazione ellenica che egli dette alla sua spedizione (almeno nella prima fase) è certamente da vedere il frutto del magistero aristotelico.

Alessandro Magno

La fondazione del Liceo

Nel 335 Aristotele, tornato ad Atene, aprì, con la protezione e l'aiuto del reggente di Macedonia Antipatro, una sua scuola nel ginnasio vicino al tempio di Apollo Liceo: di qui il nome di Liceo che essa ebbe insieme a quello di « peripatetica » (dai *perípatoi*, cioè « passeggiate » in cui erano tenute le lezioni); Aristotele era solito tenere due corsi, uno più difficile e più speculativo per i veri e propri scolari (« acroamatico »), e uno più divulgativo e su argomenti più accessibili, riservato ad un più vasto pubblico (« essoterico »). Benché nella scuola fosse particolarmente curata la cultura scientifico-naturalistica e l'erudizione storico-letteraria, essa fu, come l'Accademia, un vero e proprio tiaso.

Aristotele mantenne sempre i più stretti rapporti con Antipatro e la corte macedone, anche se certamente i suoi rapporti con Alessandro Magno si andarono raffreddando, man mano che diventava evidente l'impronta orientalizzante del nuovo impero. E i dissensi si dovettero aggravare quando Alessandro condannò a morte Callistene, nipote e scolaro di Aristotele, che lo aveva seguito per scrivere la storia delle sue imprese.

**La reazione antimacedone e la morte di Aristotele**

Malgrado ciò, Aristotele e i suoi amici dovevano apparire agli occhi del partito antimacedone in Atene poco meno che agenti del nemico. Perciò, quando Alessandro Magno morì, nel 323 a.C., e gli antimacedoni, capeggiati da estremisti come Iperide, ripresero la lotta, Aristotele fu accusato di empietà e costretto a fuggire « per non dare occasione agli ateniesi di peccare per la seconda volta contro la filosofia ».

Rifugiatosi a Calcide nell'Eubea, morì nel 322, lo stesso anno in cui moriva Demostene e in cui Antipatro ristabiliva il dominio macedone. La morte contemporanea di Aristotele e di Demostene segna la fine dell'Atene e della Grecia classiche.

## 2 - *L'ordinamento degli scritti e l'evoluzione del pensiero aristotelico.*

Aristotele è stato ritenuto da una tradizione secolare il filosofo sistematico per eccellenza. Confortava questa interpretazione l'organicità della trattazione dei problemi filosofici risultante dall'ordinamento stesso dei suoi libri, che sembrava non lasciar trasparire alcuna traccia della genesi e della formazione del pensiero aristotelico.

Questa opinione è stata largamente modificata dalla critica moderna, sia in base ad un più attento esame filologico (che ha permesso di riconoscere, all'interno di alcuni scritti, varie fasi redazionali), sia attraverso una migliore conoscenza della storia delle opere aristoteliche e della loro fortuna.

**Scritti « essoterici » e scritti « esoterici »**

Sulla base di alcune indicazioni dello stesso Aristotele, i suoi scritti furono divisi, fin dall'antichità, in due gruppi: quelli « essoterici » (dal greco *éxo* = fuori), destinati alla pubblicazione e quindi ad un vasto pubblico, e quelli « esoterici » (dal greco *es* = dentro), destinati agli scolari e redatti per le necessità delle lezioni, e che Aristotele non pubblicò.

Del primo gruppo fanno parte il *Simposio*, il *Sofista*, l'*Uomo politico*, il *Menesseno*, il *Grillo* o *Della retorica*, l'*Eudemo* o *Dell'immortalità dell'anima*, il *Protreptico*, *Sulla filosofia*. Per una singolare vicenda nessuno di questi scritti ci è stato conservato, salvo qualche frammento; mentre possediamo per intero proprio gli scritti che Aristotele non pubblicò: questi scritti, infatti, di cui si erano perse per lungo tempo le tracce, furono ritrovati da Silla in una cantina

appartenente ai discepoli di quel Neleo, figlio di Corisco, che abbiamo visto discepolo di Aristotele ad Asso; portati a Roma, essi furono ordinati e pubblicati, verso la metà del I secolo a.C., da Andronico da Rodi.

Secondo tale edizione, gli scritti di Aristotele erano raggruppati nel modo seguente: *a*) « scritti di logica »: *Categoriae, De interpretatione, Analytica priora, Analytica posteriora, Topica, Elenchi sophistici; b*) « scritti di filosofia della natura e di psicologia »: *Physica, De coelo, De generatione et corruptione, Meteorologica, De anima, Parva naturalia, Historia animalium, De partibus animalium* e altri minori; *c*) « scritti di metafisica »: *Metaphysica* (titolo non aristotelico, ma dato da Andronico agli scritti di « filosofia prima », disposti « dopo quelli di fisica » = *metà tà physiká*); *d*) « scritti di etica e di politica »: *Ethica Nicomachea, Magna Moralia, Ethica Eudemea, Politica; e*) « scritti di estetica e retorica »: *Poetica* e *Rhetorica*. Nel 1890 un papiro trovato in Egitto ci ha restituito la *Atheniensium Respublica*, l'unica superstite di una serie di 158 *Costituzioni* di città greche e l'unica delle opere pubblicate di Aristotele che ci sia pervenuta.

Molti dubbi sono stati avanzati sulla autenticità dei *Magna Moralia* e del resto sono molti gli scritti, quasi certamente non autentici, che si sono insinuati nel *Corpus Aristotelicum*, come ad esempio il *De mundo*, i *Problemata*, il *De Melisso, Xenophane et Gorgia* e una serie di scritti minori di scienze naturali e psicologiche.

**La cronologia degli scritti e l'evoluzione del pensiero**

Andronico da Rodi ritenne che gli scritti pubblicati non contenessero la vera filosofia di Aristotele, riservata ai soli discepoli veri e propri; questa convinzione, che sembrava confermata dal fatto che nelle opere pubblicate si trovavano dottrine diverse e talvolta contrarie a quelle esposte negli altri scritti, si impose rapidamente e determinò la perdita degli scritti pubblicati.

La critica moderna, però, ha contestato questa interpretazione e attraverso un approfondito esame dei frammenti delle opere perdute è arrivata alla conclusione che le opere « essoteriche » sono in realtà le opere « giovanili » di Aristotele, quelle cioè composte nel periodo in cui Aristotele fu discepolo di Platone nell'Accademia e in quello del soggiorno ad Asso. Le differenze dottrinali che in esse si ritrovano rispetto a quelle della maturità vanno perciò interpretate come le tappe di una evoluzione dottrinale che da una prima fase di piena

adesione alle dottrine platoniche è pervenuta alle originali posizioni della maturità. Assunto questo criterio, si è scoperto che anche nelle opere « esoteriche » è possibile rintracciare i documenti di tale evoluzione filosofica. Si è stabilito così che i *Topica* sono anteriori agli *Analytica*; che la *Physica*, il *De coelo* e il *De generatione et corruptione* sono tra i primissimi scritti esoterici, mentre gli altri trattati fisici, biologici e zoologici sono stati composti nell'ultimo periodo; che nell'ambito dei 14 libri della *Metaphysica*, il XII è il più antico insieme a parti del I, mentre il VII, VIII e IX sono i più recenti; che l'*Ethica Eudemea* precede la *Nicomachea*; e infine che degli 8 libri della *Politica* il III è il più antico e il IV, il V e il VI i più recenti.

**Gli scritti giovanili**

Gli scritti « giovanili » sono per lo più dialoghi, ma al dialogo platonico, che riproduce il movimento della conversazione parlata, Aristotele sostituisce un dialogo composto da lunghi discorsi, da cui l'autore stesso, intervenendo come protagonista, trae le sue conclusioni. Il dialogo si avvia così a diventare una vera e propria trattazione continua.

Le opere più importanti del periodo giovanile sono l'*Eudemo*, il *Protreptico* e quella *Sulla filosofia*. Nella prima Aristotele, sotto forma di una *consolatio* per la morte dell'amico e condiscepolo Eudemo di Cipro, cercava di delineare una dimostrazione dell'immortalità dell'anima sulle orme del *Fedone* platonico e con chiari accenni alla dottrina delle idee.

Il *Protreptico*, come dice il titolo, era una « esortazione » alla filosofia fondata sul celebre argomento per cui o si deve filosofare o non si deve filosofare: nel primo caso è chiaro che si deve filosofare, ma anche nel secondo si deve filosofare, se non altro per dimostrare che non si deve filosofare. Dunque in ogni caso si deve filosofare. Di qui l'esaltazione della vita contemplativa, la valutazione negativa del mondo sensibile, l'analogia dell'unione dell'anima al corpo con il supplizio, con cui i pirati etruschi torturavano i prigionieri, legandoli a faccia a faccia con dei cadaveri.

Ad un periodo più recente, probabilmente al soggiorno in Asso, risale il dialogo *Sulla filosofia*: nel primo libro Aristotele disegnava una storia della filosofia precedente (come farà nel primo libro della *Metaphysica*), di cui Platone costituiva il punto più alto. Nel secondo e nel terzo libro Aristotele esponeva i suoi incipienti motivi di dissenso nei confronti del maestro e le sue personali convinzioni: le

critiche erano rivolte soprattutto contro la dottrina delle idee e della loro separazione dalle cose sensibili e contro la tesi che il mondo sensibile fosse generato e perituro; la teologia e la cosmologia proposte da Aristotele erano centrate sul concetto della divinità come immobile motore e causa finale di tutte le cose, al di sotto della quale stanno le divinità dei cieli e degli astri, e sull'eternità ed eccellenza del mondo sensibile.

### 3 - *Logica e ontologia.*

**Carattere della logica aristotelica**

Nella trattazione sistematica dei problemi logici, cioè dei problemi relativi alle argomentazioni, sia discorsive sia dimostrative, e ai procedimenti del pensiero che stanno loro a fondamento, è stato sempre individuato uno dei meriti filosofici più grandi di Aristotele: si può ben dire che la logica, come scienza filosofica speciale, nasca con Aristotele e con lui raggiunga il massimo punto di sviluppo, destinata per molti secoli ad essere integrata ed arricchita ma non superata. « Logica » è termine stoico e non di Aristotele, il quale per designare questa disciplina usa piuttosto il termine di « analitica », distinta in « dialettica », o scienza dell'argomentazione discorsiva e probabile, e in « apodittica », o scienza dell'argomentazione dimostrativa e vera. D'altra parte, tutti gli scritti logici di Aristotele sono stati raccolti fin dall'antichità sotto il titolo di *Organon*, un termine greco che significa « strumento », intendendosi con ciò che la logica non studia oggetti, ma i procedimenti generali mediante i quali le singole scienze conoscono gli oggetti. In questo senso la logica di Aristotele è stata altresì definita come « formale », in quanto non si occupa del contenuto, della materia del conoscere, ma della forma e cioè del pensiero: come tale, la sua trattazione va intesa come « propedeutica » e preliminare a quella delle scienze filosofiche vere e proprie.

**Logica e metafisica**

Tuttavia, se si vuol ben comprendere il senso della logica aristotelica e la concreta genesi della sua problematica non bisogna dimenticare che piano logico e piano ontologico sono, nella prospettiva aristotelica, strettamente congiunti e che i problemi dell'uno si riflettono immediatamente nell'altro.

**La critica della dottrina delle idee**

Nel I, nel XIII e nel XIV libro della *Metaphysica* Aristotele approfondisce quei motivi di critica nei confronti della dottrina delle idee che erano già abbozzati nell'opera *Sulla filosofia* e che dovettero

trovare espressione sistematica nello scritto perduto *Sulle idee*. Platone ha certamente avuto il merito di aver visto che le realtà concrete non possono essere spiegate soltanto riconducendole — come avevano fatto i naturalisti precedenti — alla loro materia (per esempio, i quattro elementi) e che è necessario porre anche un elemento « formale » (l'idea, l'essenza); egli però ha avuto il torto non solo di concepire questo elemento formale come « separato » dalle cose sensibili, ma di introdurlo altresì per gli aspetti accidentali della realtà (le idee dei colori, ecc.). Ne è conseguita così una reduplicazione del mondo, che finisce, inevitabilmente, per reduplicare anche i problemi, anziché risolverli: quei concetti di « partecipazione », di « imitazione », ecc., con cui Platone aveva creduto di poter chiarire i rapporti tra idee e cose, non sono altro, per Aristotele, che « metafore poetiche », le quali non possono nascondere le reali difficoltà: e queste consistono essenzialmente nella necessità di dover ammettere idee anche di ciò che non esiste per sé (per esempio, le qualità, i relativi), di ciò che non è naturale (per esempio, i prodotti delle arti) o addirittura di ciò che non esiste affatto (per esempio, delle negazioni). E soprattutto la dottrina delle idee apre nella scienza un « processo all'infinito », che è il segno della sua falsità: se infatti per confrontare e raggruppare una classe di individui sotto l'unica denominazione di « uomini » si dice che si deve possedere l'idea dell'uomo, bisogna allora presupporre un'altra idea di « uomo », con la quale poter confrontare il singolo uomo e l'idea dell'uomo, e poi ancora un'altra, all'infinito. È questo il famoso argomento del « terzo uomo », formulato già prima di Aristotele (e abbiamo visto che Platone stesso lo ricorda nel *Parmenide*), e che Aristotele riprende.

**La critica al dualismo platonico: divisione e mediazione**

Il motivo fondamentale di tutti questi argomenti aristotelici contro la dottrina delle idee è la critica al dualismo platonico, alla separazione tra idee e cose, tra universale e particolare; e in questa prospettiva si situa anche la critica di quel procedimento diairetico, in cui Platone, soprattutto nell'ultimo periodo, faceva consistere la dialettica: la « divisione » è inconcludente ovvero presuppone quel che deve trovare, perché, se si vuol definire ad esempio l'uomo, o il dividere i « viventi » in « vegetali » e « animali » e poi questi ultimi in « irrazionali » e « razionali », significa che già si sa che l'uomo è « animale razionale », oppure manca il criterio per stabilire se la divi-

sione deve essere proseguita dalla parte dei « vegetali » o dalla parte degli « animali ». In realtà, dice Aristotele, è possibile collegare due termini o concetti tra loro solo se si trova un terzo termine intermedio e collegato con ciascuno di essi. Vedremo più avanti che è su questo principio che Aristotele costruirà l'edificio della sua sillogistica.

**La dialettica**

Ma c'è una critica ancora più di fondo alla dialettica socratico-platonica: il dialettico è colui che in tanto può manifestare la sua capacità e la sua competenza in quanto discute e la discussione nasce sempre in riferimento all'opinione di qualcuno, sia questi un uomo qualsiasi o un sapiente e sia l'opinione discussa condivisa da tutti o dalla maggioranza o da pochi. Ciò implica che la dialettica ha come punto di partenza opinioni e opinioni come punto di arrivo e che pertanto non può identificarsi con la « apodissi », cioè con la scienza e la dimostrazione vera e propria, che parte da premesse vere per giungere a conclusioni vere e non ha bisogno né di discussione né di approvazione: nella dialettica il criterio è il consenso, nell'apodissi è la verità.

Questa subordinazione della dialettica alla apodittica, mentre per un lato riprende il motivo platonico della superiorità della visione intellettuale del vero rispetto alla ragione discorsiva (solo colui che è sinottico è dialettico), della « logica noetica » rispetto alla « logica dianoetica », per altro lato ne è una radicale trasformazione, perché non solo la dialettica è privata di ogni valore di verità, ma la distinzione tra « logica noetica » e « logica dianoetica » si ripresenta all'interno della stessa apodittica. Tutto ciò non significa però che la dialettica sia poco importante: essa insegna il metodo con cui disputare intorno a qualsiasi argomento e ci consente di discutere le opinioni con competenza e non da un punto di vista estrinseco. A questo scopo Aristotele ha condotto, nei *Topica* e negli *Elenchi sophistici,* un minuzioso esame dei « luoghi comuni » della discusione, classificandoli e cercando di fissarne la legittimità o di scoprirne i motivi di equivocità.

**La dottrina delle categorie**

Da tutto questo esame emerge, come risultato più importante, la dottrina delle « categorie », cioè dei predicati che, in un giudizio, possono essere riferiti ad un soggetto. Quando noi chiediamo « che cos'è » una determinata realtà, noi possiamo dare molteplici risposte: possiamo dire per esempio che è una « sostanza » (cioè una realtà determinata, esistente per sé); oppure una « quantità » (di due cubiti),

una « qualità » (bianco), una « relazione » (doppio), un « luogo » (in piazza), un « tempo » (ieri), una « situazione » (essere seduto), un'« azione » (bruciare), una « passione » (essere bruciato). Questa tavola delle categorie, di cui Aristotele non dà una vera e propria giustificazione, classificando i « molteplici sensi » in cui si parla dell'« essere », è il punto di arrivo della dissoluzione della problematica eleatica, già iniziata da Platone nel *Sofista*, e quindi contiene implicitamente la soluzione sia del problema ontologico sia del problema logico-linguistico.

**La sostanza e gli attribut**

E innanzi tutto è importante la distinzione tra la « sostanza » (ciò che esiste di per sé e non « in altro ») e tutte le altre categorie (o attributi), che non esistono mai per sé, ma che si possono dire che « sono » solo in quanto esistono « in altro », cioè nella sostanza: ed è appunto questa connessione ontologica che sta a fondamento della connessione logico-linguistica di « soggetto » e di « predicato » in un giudizio: il giudizio è infatti quella proposizione in cui il termine che designa la sostanza (ad esempio, « Socrate ») fa da soggetto e il termine che designa un attributo (ad esempio, « vecchio ») fa da predicato. Nello scritto in cui espone scolasticamente queste tesi, cioè le *Categoriae*, Aristotele avanza altresì una distinzione tra le « sostanze prime » (gli individui) e le « sostanze seconde » (le specie e i generi, che possono essere predicato degli individui): questa distinzione non compare nella trattazione più matura che Aristotele dà della sostanza nella *Metaphysica*, ma, come vedremo, la specie ed il genere avranno un ruolo di primo piano nella dottrina della definizione.

## 4 - *La sillogistica e i principi logici.*

**Discorso semantico e discorso apofantico**

I termini, che designano le cose, possono essere detti « senza connessione » (per esempio, « uomo », « cavallo », « corre ») oppure « secondo una connessione » (per esempio, « l'uomo corre ») e solo in questo secondo caso essi compongono un « discorso ». Orbene, tutti i discorsi sono « significativi » di qualcosa (semantici), ma non tutti sono « apofantici », tali cioè che possano essere qualificati come « veri » o « falsi »: la preghiera è per Aristotele uno dei tipi di discorso semantico ma non apofantico.

La verità o falsità di un discorso dipende dalla sua congruenza o incongruenza con la realtà: quando in un giudizio il predicato è affermato o negato di un soggetto in modo corrispondente alla connessione o non connessione oggettiva di sostanza e di attributo, allora il giudizio è vero, altrimenti è falso: nasce di qui una prima distinzione delle proposizioni in « affermative » e in « negative »; un'altra distinzione riguarda l'« universalità » o la « particolarità » della predicazione: universali sono perciò i giudizi in cui il predicato si dice della totalità dei soggetti (per esempio, « mortale » si dice della totalità degli « uomini ») e particolari sono quelli in cui il predicato si dice solo di « qualche » soggetto (ad esempio, « greco » si dice di « qualche uomo » e non di tutti gli uomini).

**Giudizi affermativi e negativi, universali e particolari**

Prescindendo da ulteriori e più minute classificazioni (« giudizi singolari », quando il soggetto è un termine che designa un singolo individuo, « giudizi indefiniti », quando il soggetto o il predicato è dato da termini negativi, come « non-uomo », ecc.), possiamo quindi classificare i giudizi in quattro classi: 1) « universali affermativi » (indicati poi, dai logici medievali, con la lettera « A », prima vocale del verbo *affirmo*); 2) « particolari affermativi » (indicati dalla lettera « I », seconda vocale di *affirmo*); 3) « universali negativi » (indicati dalla lettera « E », prima vocale del verbo *nego*); 4) « particolari negativi » (indicati dalla lettera « O », seconda vocale di *nego*).

**Giudizi contrari e contraddittori**

Posta questa classificazione, Aristotele definisce come « contrarie » l'universale affermativa e l'universale negativa, e come « contraddittorie » l'universale affermativa e la particolare negativa o la universale negativa e la particolare affermativa: la differenza fondamentale tra contrarie e contraddittorie sta in ciò: che due proposizioni contrarie non possono essere entrambe vere, ma possono essere entrambe false, nel senso che può essere vero un terzo caso che sfugge ad esse: per esempio, le due proposizioni contrarie « tutti i sassi sono bianchi » e « nessun sasso è bianco » sono entrambe false, perché è vero che qualche sasso è bianco e qualche altro no; le due proposizioni contraddittorie, invece, non possono essere né entrambe vere né entrambe false, ma devono essere necessariamente una vera e una falsa, e non c'è una terza possibilità: ad esempio, « tutti gli uomini sono mortali », « qualche uomo non è mortale ».

**La sillogistica**

Tutta questa analisi delle forme dei giudizi è la base su cui Aristotele costruisce la parte certamente più famosa della sua logica: la

« sillogistica ». Un giudizio è, come si è detto, l'attribuzione di un predicato ad un soggetto: ma come si giustifica questa attribuzione? Alle volte essa può essere immediatamente evidente, ma altre volte no. In quest'ultimo caso, dice Aristotele, si può sapere se un predicato (P) può essere attribuito ad un soggetto (S), solo se si riesce a trovare un terzo termine, il « medio » (M), che, essendo collegato sia a P sia a S, rende possibile il collegamento di P ad S. Così, per fare un caso concreto, il predicato « mortale » è attribuibile al soggetto « greco » in quanto esiste un termine medio « uomo » a cui è riferibile il termine « mortale » e che può essere riferito al termine « greco ». Il sillogismo è pertanto un ragionamento, in cui, poste due premesse, ne consegue necessariamente una conclusione, diversa dalle premesse stesse. E la forma che esso prende è questa:

*Se* « mortale » (P) si predica di tutti gli « uomini » (M)
*e* « uomo » (M) si predica di tutti i « greci » (S)
*allora* « mortale » (P) si predica di tutti i « greci » (S).

**Le figure e i modi validi del sillogismo**

Questa è la forma classica del sillogismo aristotelico, in cui il medio fa da soggetto nella prima premessa (o premessa maggiore) e da predicato nella seconda premessa (o premessa minore) e in cui sia le due premesse sia la conclusione sono proposizioni universali affermative. Ma il medio può essere predicato in entrambe le premesse o soggetto in entrambe le premesse: abbiamo quindi altre due « figure » o « schemi » sillogistici (a cui i logici posteriori aggiunsero una quarta figura, in cui il medio fa da predicato nella prima premessa e da soggetto nella seconda, cioè inversa della prima). Inoltre ogni figura sillogistica comprende una considerevole varietà di « modi », a seconda che le premesse siano universali o particolari o una universale e una particolare; affermative o negative o una affermativa e una negativa.

Non tutti i modi sillogistici sono però « validi », tali cioè che la conclusione scaturisca necessariamente dalle premesse; la maggior parte dei modi sillogistici sono anzi « inconcludenti », cioè non concludono necessariamente: aver fatto questa distinzione e aver fissato i modi validi (quattordici nelle prime tre figure considerate da Aristotele, diciannove, considerando anche la quarta figura), mette in condizione di possedere non solo strumenti argomentativi scientifici, ma anche i mezzi per evitare quelle capziosità dialettiche dei sofisti, che Ari-

stotele riduce in generale a ciò che nella logica posteriore fu detta la *quaternio terminorium*, e cioè ad un uso equivoco del termine medio, che in realtà si riferisce a due cose diverse, introducendo così nel sillogismo quattro termini mentre esso deve constare solo di tre (il maggiore, il minore e il medio).

**Il sillogismo modale**

Non è possibile entrare in questa sede in un'analisi particolareggiata e neppure in un esame di tutte le ulteriori complicazioni che nascono quando Aristotele esamina oltre il sillogismo « assertorio » (nelle cui premesse cioè il predicato è semplicemente asserito del soggetto), anche il sillogismo « modale », quello cioè nelle cui premesse il predicato è asserito del soggetto come « necessario » o come « possibile ». Quello che è importante notare è che Aristotele è ben consapevole che la « validità » di un sillogismo non si identifica con la sua « verità »: un sillogismo è valido quando risulta da un corretto collegamento dei suoi termini e non quando sono veri i giudizi fórmati da quei termini. Se si dice, per esempio, che « se tutti i piaceri sono beni e tutti i beni sono vantaggiosi, allora tutti i piaceri sono vantaggiosi », il sillogismo è « valido », perché la conclusione consegue necessariamente dalle premesse, ma esso è falso perché non sono vere, per Aristotele, la premessa maggiore (non tutti i piaceri sono beni) e la conclusione (qualche piacere può essere dannoso). In questo senso si può dire che la sillogistica è una analisi « formale » di un determinato procedimento logico, che prescinde dal suo « contenuto » di verità e di falsità: onde Aristotele, con intuizione geniale (che solo nella logica contemporanea avrà applicazione e giustificazione sistematica) introdusse simboli letterali al posto dei termini.

**Validità e verità del sillogismo**

**Sillogismo dialettico e sillogismo apodittico**

È perciò solo dal punto di vista della verità, e non da quello della validità, che Aristotele può distinguere il sillogismo « dialettico », che parte da premesse probabili (che possono essere cioè o vere o false), e il sillogismo « apodittico », che parte da premesse vere per arrivare a conclusioni vere. E se negli *Analytica priora* Aristotele si occupa del sillogismo in generale, negli *Analytica posteriora* egli si occupa del sillogismo apodittico, l'unico che abbia valore dal punto di vista della scienza.

**Deduzione e induzione**

Ma in che modo si arriva a formulare una premessa vera? O deducendola sillogisticamente, cioè ponendola come conseguenza di altre due premesse che già si conoscono come vere, oppure inducendola come risultato di un esame dei casi particolari che ad essa si riferi-

scono: in ciò consiste la differenza tra il « metodo deduttivo », che dall'universale scende al particolare, e il « metodo induttivo », che dal particolare sale all'universale. Il metodo induttivo, di cui Aristotele sperimentò la fecondità soprattutto nel campo delle scienze naturali, non è tuttavia assolutamente rigoroso e necessario, perché si ferma alla constatazione del fatto senza poterne dare la causa e perché le sue conclusioni sono subordinate all'esperienza, cioè alla particolarità e contingenza dei casi osservati. D'altro lato, il metodo deduttivo è certamente rigoroso e necessario, ma bisogna che al suo inizio siano poste proposizioni immediatamente evidenti per sé e non dedotte da altre (ché altrimenti si aprirebbe un regresso all'infinito).

**La dottrina dei principi e la logica « noetica »**

Questi principi, indimostrabili ed evidenti per sé, possono essere o « comuni » a tutte le scienze o « propri » di una scienza determinata, e sono conosciuti non mediante la ragione discorsiva (la *diánoia*), la facoltà cioè che opera mediante i giudizi e i sillogismi, ma mediante l'intelletto (il *nóus*), che li intuisce immediatamente nella loro unità. Si instaura così un dualismo, che ritroveremo anche in sede di metafisica, tra una logica « noetica », formata sull'unitaria e immediata comprensione intellettuale della realtà, e una logica « dianoetica », fondata sul legame discorsivo di soggetto e predicato. Ciò è del resto evidente se si considerano, nel loro senso storicamente genuino, i primi principi logici, che vanno sotto il nome di principio di « identità », di « contraddizione » e del « terzo escluso ».

**I principi di identità, di non contraddizione e del terzo escluso**

Il « principio di identità », anche se mai esplicitamente enunciato da Aristotele, è tuttavia latente e alla base di tutta la sua logica; esso esprime la necessaria determinatezza e identità con se stesso di ogni contenuto della nostra esperienza mentale, almeno per tutto il tempo che esso perdura come oggetto della nostra considerazione. Principio noetico, quindi, perché non riferentesi al collegamento predicativo di un soggetto e di un attributo; e, come tale, il principio di identità si distingue nettamente dall'altro fondamentale principio logico, quello di « contraddizione », che, asserente l'impossibilità logica di attribuire nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto predicati contrari ad un medesimo soggetto, fa valere la propria forza cogente nella logica dianoetica del giudizio come unione di soggetto e di predicato.

Questa essenziale differenza si esprime del resto con piena evidenza anche nel fatto che mentre il principio di contraddizione im-

pone di scegliere tra affermazione (A è B) e negazione (A è non-B) poiché *tertium non datur*, cioè non si dà una terza possibilità oltre all'affermazione e alla negazione (« principio del terzo escluso »), il principio di identità invece non presenta alcuna alternativa del genere.

**La dottrina della definizione**

È partendo da questi principi che la scienza procede nelle sue « definizioni », cioè nei discorsi che esprimono la « sostanza », l'« essenza » delle cose che cadono nella sua competenza. Nella sua forma discorsiva la definizione si presenta come un giudizio che collega un predicato ad un soggetto; tuttavia il predicato o attributo può appartenere ad un soggetto o sostanza in molti modi, e Aristotele ne indica cinque: il « genere », la « specie », la « differenza », il « proprio » e l'« accidente »: il genere è la classe più ampia cui appartiene un determinato individuo; la specie è quella parte del genere a cui « specificamente » appartiene quel determinato individuo; la differenza è ciò che distingue una specie dalle altre dello stesso genere; il proprio indica che un attributo appartiene in modo necessario alla sostanza; l'accidente indica che l'attributo può appartenere (ma può anche non appartenere) ad una sostanza. Onde la formula per cui la definizione si ottiene « per genere prossimo e differenza specifica »: Socrate è definito dal suo essere, in modo proprio e non accidentale, « uomo » (la specie), cioè « animale » (il genere) « razionale » (la differenza specifica). Di qui, infine, una sistemazione gerarchica dei concetti (generi e specie) secondo un rapporto inversamente proporzionale di «estensione» e di «comprensione»; quanto maggiori sono i casi singoli a cui un concetto si estende, tanto minori sono le sue determinazioni: « vivente », « animale », « uomo » sono concetti via via sempre meno estesi ma sempre più ricchi di determinazioni.

Anche nelle dottrine dei principi logici e della definizione, non meno che in quelle delle categorie e del sillogismo, la cura di Aristotele nello stabilire con esattezza le sue regole e le sue classificazioni nasce dalla stessa esigenza di eliminare le ambiguità del discorso sofistico e le ingenuità del discorso comune.

## 5 - *La fisica.*

**La classificazione delle scienze**

Lo studio della logica, come scienza dei termini e delle loro connessioni, è in certo senso propedeutico e strumentale rispetto alle scienze vere e proprie che hanno la realtà come loro oggetto. Orbene, nell'ambito di queste scienze Aristotele distingue tre grandi gruppi: le scienze « teoretiche », cioè contemplative, volte alla conoscenza della realtà per il solo amore di conoscere; le scienze « pratiche », volte alla conoscenza come guida dell'azione; e le scienze « poetiche », cioè produttive, volte alla conoscenza utile a produrre qualcosa. A loro volta, le scienze teoretiche sono divise in tre discipline, la « fisica », che concerne le realtà separate (nel senso che esistono per sé e non in altro) e soggette a mutamento; la « matematica », che studia enti che non esistono per sé (i numeri) e che sono immobili; e infine la « filosofia prima » o la « teologia », che studia gli enti esistenti per sé ed immobili. Con le espressioni « esistenti per sé » e « separate » Aristotele intende riferirsi alle sostanze, che possono essere considerate « separatamente » dagli attributi che le accompagnano; con l'espressione « immobili » intende riferirsi a quelle sostanze che non sono soggette al divenire e al mutamento.

**La « fisica » e il problema del divenire**

Nel *corpus* degli scritti di Aristotele che noi possediamo manca una trattazione specifica della matematica; vi sono incluse invece quelle della fisica e quella della filosofia prima. « Fisica », in generale, è la scienza che si occupa della *phýsis*, cioè della natura, e la natura è il regno del movimento e del divenire. È quindi del tutto plausibile che nella *Physica*, che è tra i primi scritti non pubblicati che Aristotele ha composto, sia presente, in termini molto evidenti, la polemica contro l'eleatismo (e soprattutto contro Zenone), che si presentava ancora come la più rigorosa negazione del movimento e del divenire. L'obbiezione di fondo che Aristotele muove a Parmenide è quella che non è possibile fondarsi sull'astratta contrapposizione di « essere » e di « non-essere », perché reale non è l'« essere », ma la molteplicità dei singoli « enti » concreti (gli uomini, gli animali e, in generale, le « cose »), in relazione ai quali soltanto il problema del divenire e del movimento può essere impostato in modo esatto.

**Le varie forme del moviment**

Aristotele si preoccupa di dare una classificazione esauriente delle varie forme di movimento e ne distingue quattro: 1) il movimento

« sostanziale », cioè la generazione e la corruzione degli enti individuali; 2) il movimento « qualitativo », o « alterazione », cioè il passaggio da una ad un'altra qualità; 3) il movimento « quantitativo », cioè l'accrescimento o la diminuzione; 4) il movimento « locale », cioè il movimento propriamente detto, da un luogo ad un altro (e vedremo più avanti che quest'ultimo sarà ulteriormente distinto in « naturale » e « violento »). Al di là di questa distinzione, però, le varie forme del movimento possono essere ricondotte ad un unico concetto, quello di « passaggio da qualcosa a qualcos'altro » e proprio per ciò Aristotele può trattarlo in modo unitario quando si propone di indagarne i principi e le cause.

**I principi del divenire: « potenza » e « atto »**

I principi del divenire e del movimento sono per Aristotele tre: la « materia » (*hýle*) o « sostrato » (*hypokéimenon*, *subiectum*), la « privazione » (*stéresis*) e la « forma » (*morphé*, *éidos*): la materia è ciò che è soggetto al divenire (ad esempio un corpo); la privazione denota la mancanza di ciò a cui la materia perverrà al termine del divenire (ad esempio la mancanza di un colore); la forma indica ciò a cui il divenire tende (ad esempio il colore). La materia è uniforme e indeterminata e in tanto può variare e determinarsi in quanto ha la possibilità (la potenza: *dýnamis*) di acquistare ciò di cui è priva; proprio per questo, però, ciò di cui essa è priva, e cioè la forma, deve esistere effettivamente (anche se non separatamente come le idee platoniche) nella sua perfetta realtà (in atto: *enérgheia*, *entelécheia*). In questo senso si può dire che ogni divenire è un « passaggio dalla potenza all'atto », e che esso inizia da una materia, specificata dalle privazioni che le sono proprie e quindi dalle potenzialità di diventare alcunché, per terminare nell'attualità di tali potenzialità: un uomo ignorante è privo di cultura ed ha la possibilità di diventare colto; è appunto la cultura, esistente in atto in altri, che rende possibile la realizzazione della sua possibilità, il passaggio dalla potenza all'atto, che da ignorante lo fa diventare colto.

Materia e forma non esistono l'una separata dall'altra, ma sempre congiunte nelle sostanze individuali e reali: ma proprio nel momento in cui Aristotele ribadisce la critica alla trascendenza e al dualismo platonico e fa valere la sua concezione immanentistica, cioè unitaria, mostra quanto sia forte l'eredità platonica, perché la forma aristotelica non è altro che l'idea, l'universale platonico, reso bensì intrinseco alla materia e al sensibile e tuttavia conservante una strut-

tura e una dignità ontologica radicalmente diverse e superiori, così come l'atto è superiore alla potenza, il reale al possibile, il perfetto all'imperfetto.

**Le quattro cause del divenire e del movimento**

La persistenza di questa eredità platonica noi possiamo ancora osservarla quando Aristotele passa ad indicare le « cause » del divenire e del movimento. Queste cause sono quattro: 1) la causa « materiale », cioè la materia di cui una cosa è fatta (il bronzo di una statua); 2) la causa « formale », cioè la forma cui una cosa corrisponde (l'immagine raffigurata da una statua); 3) la causa « efficiente », cioè l'agente che produce la cosa (l'artista che scolpisce la statua); 4) la causa « finale », cioè lo scopo per cui avviene il divenire e il movimento (lo scopo per cui è scolpita la statua). Nelle spiegazioni relative agli oggetti naturali e soprattutto agli organismi viventi, Aristotele tende ad unificare le ultime tre cause; la forma è infatti anche il fine e l'agente è identico con la forma: l'animale che genera un cucciolo è identico alla forma della specie cui appartiene e questa forma è anche il fine a cui tenderà lo sviluppo del cucciolo. Il dualismo di causa materiale e causa finale (comprendente anche quella agente e quella formale), da un lato riproduce così il dualismo di materia e forma e dall'altro dà a tutta la fisica aristotelica un'impronta nettamente finalistica, che la avvicina strettamente a quella platonica. Di qui la polemica fondamentale contro coloro che, ricorrendo alla sola causa materiale, ritengono la natura governata dalla necessità: e in primo luogo contro Democrito e la dottrina atomistica.

**Lo spazio e il tempo**

Le dottrine dei principi e delle cause, ora viste, consentono di dare una spiegazione completa, secondo Aristotele, del divenire delle realtà concrete e individuali del mondo sensibile ed anche di chiarire la natura dello spazio (del luogo di un corpo) e del tempo: lo spazio è il « limite immobile » che abbraccia un corpo (e quindi dove non c'è corpo non c'è spazio: onde la negazione, in funzione antidemocritea, del vuoto); il tempo è « la misura del movimento secondo il prima e il poi ». E poiché spazio e tempo sono bensì divisibili all'infinito in potenza, ma in atto non sono infiniti, gli argomenti di Zenone contro il movimento non sono validi: nell'attualità di un tempo determinato Achille compie un percorso maggiore di quello compiuto dalla tartaruga e quindi la raggiunge.

**Gli elementi della realtà naturale e la distinzione di cielo e terra**

Considerata nelle sue privazioni fondamentali e quindi nelle sue possibilità generalissime, la « materia prima », il sostrato amorfo di tutta la realtà naturale, si determina nei quattro elementi della regione terrestre e nel quinto elemento della regione celeste. I quattro elementi della regione terrestre sono quelli della tradizione scientifica dei pensatori naturalisti: la terra, cioè l'elemento freddo-secco; il fuoco, cioè l'elemento caldo-secco; l'acqua, cioè l'elemento freddo-umido e l'aria, cioè l'elemento caldo-umido. Caratteristica di tutti questi elementi è la determinazione del movimento naturale come un movimento rettilineo tendente verso l'alto e verso il basso: la terra tende verso il basso e il fuoco verso l'alto; e anche l'acqua tende verso il basso, come prova lo scorrere dei fiumi, anche se meno della terra (un sasso immerso nell'acqua affonda); mentre l'aria tende verso l'alto, come prova il salire delle bolle d'aria dell'acqua, ma meno del fuoco. Di qui la definizione del movimento degli elementi come un movimento naturale, rettilineo, tendente verso l'alto o verso il basso, cioè verso i « luoghi naturali » dei singoli elementi.

Il movimento rettilineo non è però un movimento perfetto, perché il suo inizio non coincide con la sua fine; questa coincidenza si ha invece nel moto circolare, che può perciò essere eterno, ma che appunto per questo non può essere proprio dei quattro elementi della regione terrestre, ma di un quinto elemento, « più divino »: e questo è l'« etere », di cui è formata la regione celeste, eterno e incorruttibile, e perciò non soggetto al divenire. Si fissa in tal modo un dualismo tra cielo e terra, una differenza radicale tra le loro nature, che solo l'astronomia moderna, attraverso una lunga polemica, riuscirà a confutare.

**La dottrina delle sfere**

Il cielo è dunque il luogo dove avvengono i movimenti circolari dei corpi celesti, ed Aristotele per spiegarli trasforma in teoria fisica ed astronomica la dottrina matematica delle sfere celesti formulata da Eudosso (cfr. supra, p. 100): la sfera è infatti, come il cerchio, una figura perfetta. Il sistema delle sfere, fornite di moto uniforme e perciò eterno e aumentate da Aristotele da ventisette a cinquantacinque, forma la regione celeste, alla cui estremità sta quella delle stelle fisse e poi via via quelle dei pianeti del sole e della luna; la terra è immobile al centro dell'Universo, mentre i quattro elementi della regione terrestre, cioè sub-lunare, tendono verso i loro luoghi naturali. Anzi, proprio questa tendenza verso i luoghi naturali è la

ragione che spinge Aristotele (in polemica con coloro — e ancora una volta soprattutto con Democrito — che ammettevano una pluralità o infinità di mondi) ad affermare che tutti gli elementi si sono concentrati nella regione sub-lunare e che quindi il nostro è l'unico mondo esistente.

**Il « motore immobile »**

Ciascuna sfera celeste riceve il proprio movimento dalla sfera più esterna, quella delle stelle fisse, attraverso un complesso sistema di « sfere reagenti » intermedie, che ne devono spiegare le differenze. La sfera delle stelle fisse, poi, riceve a sua volta il movimento da un principio, diverso da essa e non ulteriormente soggetto al movimento, e cioè da Dio stesso, concepito appunto come « motore immobile ». Nel che si può constatare un'ulteriore eco della cosmologia platonica del *Timeo*.

**I moti « violenti »**

Di un certo interesse, almeno da un punto di vista storico, è la spiegazione che Aristotele dà dei movimenti non naturali, e cioè violenti: quando si imprime un movimento violento verso l'alto ad una pietra, per quale ragione essa continua fino ad un certo tempo a salire sia pure riducendo la sua velocità? La spiegazione è ricercata da Aristotele nel « mezzo », e cioè nell'aria, che mossa dal lancio, continua a sospingere in avanti il sasso: ne consegue che, se ci fosse il vuoto, in esso nessun corpo si potrebbe muovere non solo di moto violento ma neppure di moto naturale, perché altrimenti si dovrebbe pensare che si muova a velocità infinita, il che è assurdo. Anche su questo punto, dunque, l'opposizione con la fisica democritea è puntuale. E questa opposizione è di importanza storica fondamentale per la nascita della scienza moderna, perché la possibilità di una spiegazione meccanicistica della natura, la sua traduzione in termini puramente quantitativi e matematici, e l'unità sostanziale di cielo e terra (che sono intuizioni proprie della fisica democritea) potranno imporsi solo attraverso una lunga polemica con la tradizione aristotelica, dominante senza contrasti fino all'età dell'Umanesimo.

**Le ricerche meteorologiche e biologiche**

Storicamente di grande rilievo sono le indagini concrete sulla natura, soprattutto nel campo della biologia sperimentale, che Aristotele compì con i suoi discepoli nella più matura età del suo insegnamento nel Liceo, e in cui è più lontano l'eco dell'originario platonismo: le ricerche sui fenomeni meteorologici, sulla genetica, sull'embriologia, sull'anatomia degli animali rivelano un interesse sperimentale, un'attenzione al particolare e al concreto, uno spirito siste-

matico nel reperimento di un materiale empirico sterminato, che — anche al di là dei risultati raggiunti (per esempio, la descrizione dello sviluppo dell'embrione del pulcino e dello stomaco dei ruminanti, il riconoscimento che i cetacei sono mammiferi, ecc.) e degli errori (per esempio, la convinzione che i polmoni servissero a raffreddare il sangue, che il cuore e non il cervello fosse la sede della sensibilità, ecc.) — sono documento di una nuova mentalità scientifica che si viene sviluppando dalla fisica platonizzante e finalistica delle forme, diverse qualitativamente e non suscettibili di trasformazione.

## 6 - *La psicologia e la conoscenza.*

L'organismo vivente è la prova più evidente dell'organizzazione finalistica della natura: in esso infatti le singole parti hanno valore solo in quanto concorrono a realizzare il tutto. Di qui anche la gerarchia degli esseri viventi, dai più semplici ai più complessi, secondo la sempre maggiore complessità delle funzioni che svolgono e delle forme che in esse si realizzano.

**L'anima « forma » del corpo**

Ora tutti gli organismi viventi risultano dall'unione di una materia e di una forma, che, in psicologia, prendono il nome di « corpo » e « anima »: in tal senso l'anima è la forma (la causa formale e finale) del corpo, « l'atto (*entelécheia*) primo di un corpo che ha la vita in potenza ». Ne consegue così che se da un lato l'organismo vivente non è solo « materia » (come voleva Democrito), dall'altro lato l'anima non è neppure (come voleva Platone) una sostanza a sé, preesistente al corpo e destinata a vivere una vita immortale dopo la morte del corpo o addirittura destinata ad incarnarsi in altri corpi: corpo e anima formano un'unità indissolubile e quando muore l'uno muore anche l'altra.

**Anima « vegetativa », « sensitiva » « intellettiva »**

Questa tendenza immanentistica e antiplatonica della psicologia svolta nel *De anima* (composta più o meno nello stesso periodo della *Physica*) si manifesta anche nella distinzione, tracciata da Aristotele, tra anima « vegetativa » (capace di svolgere la funzione nutritiva e generatrice propria delle piante), anima « sensitiva » (che oltre alle precedenti compie anche la funzione sensibile, consente cioè di avere sensazioni, di provare piacere e dolore, ecc. ed è propria degli animali), e l'anima « intellettiva » (che oltre alle funzioni precedenti,

rende capaci di conoscenza e di azioni morali, ed è propria dell'uomo): non si tratta di tre anime diverse e neppure di tre parti dell'anima, ma di tre diversi modi di realizzazione di organismi viventi nella loro attualità.

**La conoscenza come passaggio dalla potenza all'atto**

Tuttavia il platonismo latente della filosofia aristotelica riaffiora quando Aristotele passa a delineare il processo della conoscenza, da lui inteso — al pari di ogni altra forma di divenire e di mutamento — come un passaggio dalla potenza all'atto, nel quadro della teoria generale contemporaneamente elaborata, come abbiamo visto, nella *Physica.* Solo che nella conoscenza il passaggio è duplice: da un lato il soggetto da soggetto conoscente in potenza passa a soggetto conoscente in atto, quando si realizza effettivamente l'atto del conoscere; dall'altro, ciò che è conoscibile in potenza (cioè che può essere conosciuto) diventa conosciuto in atto, quando effettivamente viene conosciuto.

**La sensazione**

Fondamento e punto di partenza di ogni nostra conoscenza è la sensazione, l'atto del sentire, grazie al quale l'anima « sensitiva » diventa anima « senziente » e l'oggetto « sensibile » diventa oggetto « sentito »: perciò la sensazione è « l'atto comune del senziente e del sensibile ». Con questo atto l'anima riceve non l'oggetto ma la forma sensibile dell'oggetto, senza la materia, così come la cera riceve l'impronta del sigillo, ma non la materia di cui è fatto. Aristotele, oltre i cinque sensi (udito, gusto, tatto, odorato, vista), riferentisi ciascuno ad un « sensibile proprio » (il suono, il sapore, ecc.), e perciò non suscettibili di errore, pone anche un « senso comune », che per un verso serve ad unificare in un'unica rappresentazione quanto proviene dai singoli sensi, e per altro è necessario per sentire i « sensibili comuni » (moto, quiete, estensione) e perciò non avvertiti da nessuno dei sensi singolarmente presi.

**La immaginazione**

La capacità di conservare e di produrre le rappresentazioni degli oggetti, anche quando non sono presenti alla sensibilità è chiamata da Aristotele l'« immaginazione » e su di essa si fonda la « memoria ».

**L'intelletto**

Ed è sulle immagini che opera, infine, l'intelletto per astrarre da esse le forme intelligibili, l'universale e il concetto. Oggetto della conoscenza intellettuale sono infatti le essenze intelligibili, eterne, immutabili e indivisibili. Orbene, le forme o essenze intelligibili sono presenti nelle forme sensibili solo potenzialmente, così come l'anima intellettiva è soltanto potenza, capacità di conoscere l'intelligibile (e

in questo senso Aristotele le dà il nome di « intelletto possibile » o « intelletto passivo »): cioè, se da un lato esclude l'esistenza separata delle forme intelligibili nella realtà oggettiva e nell'anima umana (come volevano le dottrine platoniche delle idee e della reminiscenza), dall'altro, per il principio che il passaggio dalla potenza all'atto è possibile solo se è già « preceduto » dall'atto, perché l'anima intellettiva diventi intelligente e perché l'intelligibile diventi conosciuto è necessario presupporre un altro intelletto (che Aristotele chiama « intelletto attivo »), sempre in atto, immutabile, immortale ed eterno, contenente in atto le forme intelligibili e « separabile » dal corpo. Con il che non solo il platonismo riaffiora nella gnoseologia aristotelica, ma riemerge anche il problema della immortalità dell'anima, come potremo constatare nelle dispute cui questa dottrina dette luogo nei secoli.

### 7 - *La metafisica.*

**La metafisica**

Nei paragrafi precedenti abbiamo già fatto cenno a molte dottrine che si trovano anche nell'opera intitolata da Andronico « Metafisica », nome che in origine rispecchiava solo l'ordinamento dei libri (quelli che venivano « dopo quelli di fisica »), ma che in seguito è passato a designare una considerazione della realtà che va al di là dell'apparenza sensibile per coglierne la natura profonda, la struttura essenziale, che non muta con il mutare delle apparenze sensibili, di cui costituisce anzi lo stabile fondamento.

**Le varie fasi della metafisica aristotelica: il « libro teologico »**

La *Metaphysica* aristotelica non è un'opera organica, composta da Aristotele secondo un piano preciso, ma un insieme di trattazioni diverse, risalenti a fasi diverse del suo sviluppo filosofico. Dei 14 libri di cui essa si compone, e prescindendo per il momento dal II e dal V (che è una specie di lessico filosofico) perché sono in un certo modo trattazioni a sé, il libro più antico è il XII, il libro « teologico », in cui Aristotele, identificando la filosofia prima con la teologia, tratta di Dio come motore immobile dell'universo, come causa finale del divenire (cioè come sommo Bene) e come immobile ed eterno « pensiero di pensiero », unità sempre in atto di intelletto e di intelligibile: e in questa imperturbabile autocontemplazione sta la sua suprema beatitudine e soddisfazione.

**La critica antiplatonica: la metafisica come scienza delle cause**

Già al periodo del soggiorno ad Asso, o immediatamente dopo, deve risalire la critica alla dottrina platonica delle idee e a quella platonico-accademica delle idee-numeri, che abbiamo già sommariamente esposta (cfr. supra, p. 93) e che occupa, insieme alla critica dei filosofi naturalisti i libri I, XIII e XIV (composti però in epoca diversa, perché nel primo Aristotele usa il « noi » per indicare i platonici, mentre negli altri il « loro »): nel primo di questi libri la « filosofia prima », come Aristotele chiama la metafisica, è identificata con la scienza delle cause e dei principi primi (cioè delle quattro cause indagate nella *Physica*).

Dei rimanenti libri della *Metaphysica* basterà in questa sede dare un accenno da un lato al IV e dall'altro al VII, VIII e IX, che contengono la formulazione più matura della dottrina aristotelica (il libro III è infatti una rassegna delle principali « aporie » o problemi metafisici; il libro X è una trattazione dell'uno e del molteplice e il libro XI una trattazione complessiva dei problemi metafisici probabilmente anteriore a quella che ora consideriamo).

**La metafisica come scienza dell'« ente in quanto ente »**

Nel IV libro Aristotele definisce la filosofia prima come « scienza dell'ente in quanto ente »: abbiamo già visto infatti che dell'essere « si parla in molti modi » e che questi molteplici sensi dell'essere sono appunto le categorie. La filosofia prima si occupa quindi dell'essere in quanto sostanza e non in quanto qualità, quantità, ecc. Si definisce così da un lato la distinzione della metafisica dalle altre scienze e dall'altro la sua priorità: la sostanza, infatti, è ciò che esiste per sé mentre tutto il resto esiste per lei. In questo senso la sostanza, dice Aristotele, è prima, sia per il concetto sia per il tempo, non già nel senso che è la prima cosa che noi conosciamo (« prima per noi ») ma perché, quando sia conosciuta, si rivela come la condizione prioritaria di tutto il resto (« prima in sé »).

**Il sinolo**

La sostanza è l'essenza, l'« alcunché determinato » (e perciò non è identificabile né con la materia, né con l'universale, né con il genere), unità o, come dice Aristotele, « sinolo » (*sýnolon*) di materia e forma, di potenza e atto. Questa concezione unitaria della sostanza concreta e individuale oggetto dell'indivisibile conoscenza intellettuale, e che è l'espressione più consapevole della tendenza antiplatonica del pensiero aristotelico, convive però con l'altra concezione per cui la sostanza è il sostrato individuale di quegli attribuiti che, potendo esserci o non esserci, sono detti da Aristotele « accidenti » (*sym-*

*bebekóta*): si riproduce così, in sede metafisica, quello stesso dualismo che, in sede di logica, abbiamo constatato tra logica noetica e logica dianoetica (cfr. supra, pp. 115-16), e che crea tutta la problematica relativa alla definizione, espressione discorsiva dell'unità della « pura essenza ».

**La scienza dell'universale**

Questo dualismo, che documenta ancora una volta il persistente platonismo di Aristotele, si ritrova d'altronde anche nel problema per cui da un lato la vera realtà è data dal sinolo, dall'individuo, e dall'altro la scienza non può essere scienza del particolare ma, platonicamente, solo dell'universale: e l'universale è appunto la forma, in quanto « separabile » mediante il pensiero dalla materia e perciò conoscibile per se stesso.

## 8 - *L'etica.*

**Platonismo e socratismo nell'evoluzione dell'etica aristotelica**

Anche nel campo delle « scienze pratiche », soprattutto, cioè, dell'etica e della politica, il pensiero di Aristotele ha seguito una evoluzione che dal rigorismo delle iniziali posizioni platonizzanti si è venuta progressivamente avvicinando, con spirito sempre più comprensivo ed attento, alle concrete esigenze della vita mondana e delle passioni umane. Di qui, per un verso, un atteggiamento di serena conciliazione con la realtà e, per l'altro verso, una ricca problematica nascente dall'esigenza di recuperare, in un quadro, per tanti aspetti platonico, il motivo socratico dell'attraenza del bene: il bene in sé, dice Aristotele, non può essere veramente il bene, se esso non diventa anche il « bene per noi », se cioè non diventa il supremo oggetto del nostro desiderio e della nostra volontà. Da un altro punto di vista, si trattava di impostare in modo nuovo il rapporto tra ragione e volontà, tra elemento razionale e elemento passionale o irrazionale dell'anima, che superasse il rigido dualismo platonico e non ricadesse nell'intellettualismo socratico, ma salvasse la possibilità dell'elemento non-razionale.

**L'*Ethica Eudemea***

Se si prescinde dalle opere essoteriche, la fase più antica dell'etica aristotelica è rappresentata dall'*Ethica Eudemea*, i cui libri IV, V e VI sono però posteriori agli altri e sono detti « comuni » perché li ritroviamo inclusi (come V, VI e VII libro) nella più matura *Ethica Nicomachea*. Nei restanti I, II, III e VII libro (nell'VIII, infatti, che

è in un certo senso isolato e forse anteriore, si tratta della « saggezza » pratica, distinta dalla « sapienza » contemplativa, e del concetto di « virtù perfetta ») l'*Ethica Eudemea* cerca di delineare una spiegazione dell'agire fondata sul concetto di « proponimento » (*proáiresis*), come tale che risulta dalla convergenza di un elemento razionale, la « deliberazione » (*boúleusis*), che platonicamente deve avere la supremazia, e da un elemento irrazionale, l'« appetizione » (*órexis*), che può prendere la forma della volontarietà, dell'impeto e del desiderio.

**La virtù e la teoria del «giusto mezzo»**

La virtù è definita da Aristotele come la « disposizione etica del proponimento del giusto mezzo »; questa definizione si spiega se si tiene presente che, nella situazione sopra considerata, il compito dell'elemento razionale è proprio quello di dare la misura all'elemento irrazionale, per evitare che l'appetizione cada in peccato di difetto o di eccesso: il coraggio, ad esempio, è una virtù in quanto è il « giusto mezzo » tra gli opposti vizi della viltà e della temerarietà ed eguale discorso può essere fatto per tutte le altre virtù.

**La virtù come « abito »**

Tuttavia se fosse sufficiente la determinazione del giusto mezzo e il proponimento di seguirlo, per un verso si farebbe dipendere la virtù, socraticamente, solo dall'elemento intellettuale e per altro verso non sembrerebbe dovessero esserci difficoltà ad essere virtuosi (chi infatti potrebbe nutrire un proponimento, una deliberazione esplicita e volontaria, di essere vizioso e malvagio?): ma proprio il fatto che queste difficoltà ci sono prova che nella virtù l'elemento appetitivo è essenziale, perché è l'appetizione che ci fa tradurre in azione il proponimento. E come una rondine non fa primavera, così una singola azione virtuosa non fa virtuoso l'uomo che la compie: è necessario quindi che il consenso dell'appetizione al proponimento sia continuo, diventi un vero e proprio « abito » (cioè abitudine) dell'uomo, che solo in questo caso potrà essere detto virtuoso.

**Le virtù « dianoetiche » e le virtù « etiche »**

Questa valutazione positiva dell'appetizione si accentua nei « libri comuni » alle due *Etiche*, dove Aristotele insiste sul punto che un uomo privo di passioni non avrebbe la possibilità neppure di mediare gli estremi e di realizzare quell'« armonia » (*symphonía*), in cui consiste la virtù; la quale è così estesa al campo intellettuale, alla vita contemplativa, oltre che alla vita attiva. In questo senso Aristotele distingue le « virtù dianoetiche » (o virtù intellettuali) e « virtù etiche » (o virtù dell'agire).

Le virtù dianoetiche sono cinque: la « sapienza », che è ad un tempo capacità di intuire i primi principi, cioè « intelletto », e capacità di dedurre tutte le verità implicite in quei primi principi, cioè « scienza »; l'« arte » che è la capacità di produrre qualcosa di diverso dall'azione stessa del produrre (per esempio, l'arte medica produce la salute), e infine la « saggezza », cioè la capacità di fare cose che hanno in se stesse il loro fine (per esempio, agire giustamente non ha altro fine che agire giustamente). Ed è appunto la saggezza che determina quella medietà, in cui consistono le virtù etiche: mansuetudine, coraggio, verecondia, giustizia, magnanimità, ecc.

**La giustizia e l'amicizia**

Tra tutte le virtù etiche quella di gran lunga più importante è la giustizia, cui Aristotele dedica un'ampia trattazione. In un senso più generale la giustizia si identifica senz'altro con la « virtù completa », come determinazione del giusto mezzo; ma in un senso più particolare essa si identifica con l'« equità » e come tale si determina in una « giustizia distributiva », che equamente distribuisce l'onore e i beni fra i cittadini secondo i meriti, e in una « giustizia correttiva » o normativa, che ristabilisce l'equità turbata nei rapporti tra uomo e uomo. Strettamente collegata con la giustizia è l'« amicizia » (cui sono dedicati il libro VII dell'*Ethica Eudemea* e i libri VIII e IX dell'*Ethica Nicomachea*), concepita, sul piano individuale, come il desiderare il bene di un altro, e, sul piano sociale, come fondamento, insieme alla giustizia, della vita associata.

**La felicità e il piacere**

Nell'ultima fase della sua riflessione etica, rappresentata dai libri I-IV e X dell'*Ethica Nicomachea*, Aristotele pone al centro del suo interesse il problema della felicità dell'uomo: la felicità è infatti il sommo bene, il fine ultimo, al quale tendono tutte le azioni dell'uomo. Nel quadro di questa concezione eudemonistica non poteva non trovar posto una concezione del piacere, aliena dal rigorismo platonico: e infatti Aristotele concepisce il piacere come il « perfezionamento » dell'attività umana, che, quando diventa continuo e duraturo, si identifica con la felicità: ogni attività umana, quando si compie positivamente, è accompagnata e perfezionata dal piacere che prova chi la compie; la qualità del piacere dipende dalla qualità dell'azione.

**Superiorità della vita contemplativa**

Si tratta perciò di stabilire quale è l'attività più alta per l'uomo, quella che, se esercitata positivamente, può dare il massimo di felicità: Aristotele determina questa attività nell'esercizio della ra-

gione, che è la caratteristica specifica dell'uomo: non il piacere, come ritengono i più; non l'onore, come ritengono i politici; ma la contemplazione, la vita speculativa, e cioè la filosofia, è al tempo stesso il massimo di virtù e di felicità, ciò che più avvicina l'uomo a Dio, « pensiero di pensiero ». Al termine dell'etica aristotelica ritorna così l'ideale platonico della superiorità della vita contemplativa sulla vita attiva.

## 9 - *La politica*.

**L'uomo « animale politico » e lo stato**

La politica è, in un certo senso, la realizzazione, la finalità intrinseca della vita etica, giacché la vita associata è una esigenza naturale, e non un atto volontario dell'uomo: solo le bestie o la divinità possono vivere isolati, ma l'uomo è naturalmente un « animale politico ». Lo stato non è perciò il convenzionale risultato di un « contratto », come volevano i sofisti, ma è il fine ultimo di tutte le forme di convivenza sociale, come la famiglia, il villaggio, ecc., che stanno allo stato come la materia alla forma, la potenza all'atto.

**L'evoluzione del pensiero politico di Aristotele. La critica a Platone**

Anche l'opera in cui Aristotele espone le sue idee su questo argomento, cioè la *Politica*, è il risultato di un accostamento di scritti risalenti ad epoche diverse e che perciò documentano un'evoluzione analoga a quella vista nelle altre parti della filosofia: degli otto libri dell'opera, il più antico è il III, che discute ancora le forme « perfette di costituzione » e i più recenti sono il IV, il V e il VI, che espongono le idee più propriamente originali dell'autore. Il IV libro, anzi, contiene per intero un'approfondita critica dell'utopia platonica, fondata soprattutto sul rifiuto della comunione delle donne e del comunismo dei beni: gli affetti familiari e la proprietà sono i due stimoli fondamentali dell'agire e l'uomo si interessa e si preoccupa solo di ciò che è « suo ».

**Le varie forme di governo**

Aristotele classifica tre forme fondamentali di governo: la monarchia, cioè il potere di uno; l'aristocrazia, cioè il potere della minoranza, dei « migliori »; e il regime che oggi chiameremmo democrazia e che Aristotele chiama « costituzione » (*politéia*) per eccellenza, e cioè il potere dei più. Ciascuna di queste forme può dar luogo a forme degenerative quando sull'interesse pubblico prevalga l'interesse privato e personale: la tirannide, la oligarchia e la democrazia (oggi diremmo: la demagogia).

**La democrazia** Se in un primo tempo Aristotele dimostrò simpatia per la monarchia, perché è più facile realizzare la virtù in un solo che in molti, in seguito il suo pensiero si andò indirizzando verso un sempre più positivo apprezzamento della democrazia: la democrazia infatti si definisce per il riconoscimento della possibilità di tutti i cittadini a raggiungere la « virtù completa » e quindi a ricoprire le cariche pubbliche; inoltre la democrazia è la più « empirica » delle forme di governo, consente tutti quegli adattamenti che permettono di prendere quanto vi è di buono nelle altre forme di governo, ed infine è la più duratura perché si poggia su quella « classe media », che è garanzia di stabilità contro le opposte tendenze di coloro che combattono e di coloro che vogliono mantenere l'ineguaglianza. Per questo Aristotele affida allo stato, e non ai privati, l'educazione dei cittadini.

**La schiavitù** Tuttavia la concezione « democratica » di Aristotele ha un limite oggettivo nel riconoscimento della legittimità della schiavitù, giustificata sulla base della disuguaglianza naturale degli uomini: gli schiavi sono come strumenti animati, di cui è lecito servirsi per provvedere a tutta una serie di necessità, affrancandosi dalle quali l'uomo libero può dedicarsi alle più alte attività e soprattutto alla contemplazione del vero.

## 10 - *La retorica e la poetica.*

**La retorica** La retorica è l'arte che consente di vedere le possibili vie per persuadere la gente circa un qualsiasi argomento; su questo tema Aristotele ha svolto un ampio e sistematico lavoro di esplorazione e di analisi, distinguendo ciò che riguarda il carattere dell'oratore, l'eccitazione delle emozioni, la forza delle argomentazioni anche in riferimento ai vari tipi di retorica (giudiziaria, politica, declamatoria, ecc.). Di fondamentale importanza sono, in proposito, i problemi dell'« arte dell'elocuzione », e, tra questi, un particolare rilievo acquista quello della « metafora » che dà valore poetico all'espressione comune.

**La poetica** Di gran lunga più importante, e fonte di infinite discussioni, è il pensiero estetico di Aristotele, contenuto soprattutto nella *Poetica* (di cui ci è pervenuto solo il primo libro, dedicato alla poesia tragica).

**L'imitazione. Arte e storia**

L'arte e la poesia consistono per Aristotele nella « imitazione » (*mímesis*), ma non nel senso in cui ne aveva parlato Platone e cioè come copia di una copia, e neppure come rappresentazione della realtà quale effettivamente è o dei fatti come sono realmente accaduti: è compito della storia, infatti, dire « che cosa fece Alcibiade o che cosa gli capitò » e la differenza tra la storia e la poesia non sta nel fatto che l'una è scritta in prosa e l'altra in versi (se la storia di Erodoto fosse messa in versi rimarrebbe storia), ma nel fatto che la storia narra le cose realmente accadute, mentre la poesia canta le cose che « potrebbero » accadere, cioè le cose « possibili secondo le leggi della verisimiglianza e della necessità ». In questo senso si può dire che la storia concerne il particolare e la poesia l'universale, proprio perché i suoi contenuti sono « possibili » e perciò non riguardano solo i personaggi, ma anche tutti i possibili lettori, ascoltatori e spettatori.

D'altra parte la tendenza all'imitazione, e più in particolare la tendenza ad imitare mediante il linguaggio, l'armonia e il ritmo, è una tendenza « naturale », e da essa nasce la poesia.

**La catarsi**

Il secondo concetto fondamentale dell'estetica di Aristotele è quello di « catarsi » o purificazione, come fine dell'arte. L'arte infatti non è un eccitamento passionale, e perciò corruttrice (come sosteneva Platone), e non è neppure una pratica magico-terapeutica che debba guarire l'uomo dalle passioni, ma è una chiarificazione e un innalzamento delle passioni, che toglie ad esse, mediante la loro rappresentazione artistica, ogni velo di torbido mistero e le rende coscienti.

**La tragedia**

In base a queste considerazioni Aristotele definisce la tragedia come « imitazione » di un'azione seria e compiuta in se stessa, con una certa estensione, in linguaggio « abbellito da varie forme di abbellimenti » (cioè l'armonia e il ritmo), in forma drammatica e non narrativa, e mediante una serie di avvenimenti che suscitano pietà e terrore, che ha per effetto di sollevare e purificare l'animo, da tali passioni. Deriva da questa interpretazione della tragedia la famosa dottrina delle tre « unità » (d'azione, di luogo, di tempo) su cui tanto si affaticheranno i trattatisti rinascimentali, ma che nel testo aristotelico ha un appiglio esplicito solo per ciò che riguarda l'« unità di azione ».

Elementi essenziali della poesia drammatica, sia tragica sia comica (che per Aristotele è la forma più alta di poesia, perché più

direttamente imitativa, e quindi superiore alla forma « mista », cioè l'epica, e alla forma « narrativa », cioè ditirambica), sono il mito o intreccio, la rappresentazione dei caratteri, la *diânoia*, cioè le riflessioni intellettuali, e infine l'elocuzione.

Abbiamo visto quanto nel pensiero di Aristotele vi sia di platonico e quanto di anti-platonico, la permanente convivenza di idealismo e di realismo, di razionalismo e di empirismo: tutto ciò è importante per comprendere la storia secolare dell'aristotelismo e comprendere quindi perché in certi periodi si credette possibile far rientrare l'aristotelismo nei quadri del platonismo e in certi altri se ne sottolineò l'antitesi più rigorosa e perché proprio la « scienza » aristotelica sia stata l'ostacolo più grande che la scienza moderna dovette superare per affermarsi.

## 11 - *Teofrasto e la scuola Peripatetica.*

**Teofrasto**

Ad Aristotele successe, come caposcuola, TEOFRASTO (372-287 a.C.), autore dei celebri *Caratteri*, descrizione, spesso arguta, di 30 tipi morali (il vanitoso, l'avaro, l'importuno, il fanfarone, ecc.) e che sono documento di una mentalità descrittiva e analitica, tipica della scuola. Nel campo più propriamente filosofico, Teofrasto estese alla botanica (*Storia delle piante*, *Cause delle piante*) il tipo di indagini che il maestro aveva svolto nel campo della zoologia e della biologia. Ed è importante notare che Teofrasto limitava il finalismo naturale, teorizzato da Aristotele, ai soli organismi viventi. Teofrasto fu autore infine di un'opera di storia della filosofia (*Opinioni fisiche*), che fu di modello e di fonte per tutti i « dossografi » (cioè: « scrittori di opinioni ») posteriori.

**Altri discepoli**

Tra gli altri discepoli più immediati di Aristotele ricordiamo ancora EUDEMO di Rodi, lo scolaro « più fedele »; DICEARCO di Messina, che invertì la gerarchia aristotelica dando il primato alla vita attiva su quella contemplativa; ARISTOSSENO di Taranto, che accolse la dottrina pitagorica sull'anima e scrisse un trattato sulla musica (l'*Armonia*) e maligne biografie di filosofi; e infine STRATONE di Lampsaco, che successe a Teofrasto (tra il 288 e il 286 a.C.) a capo della scuola e che fu soprannominato il « Fisico », rinnovando l'indirizzo di filosofia della natura della scuola, soprattutto con il tentativo di conciliare la fisica aristotelica e l'atomismo democriteo.

## VI

# *LA FILOSOFIA NELL'ETA' ELLENISTICA*



### 1 - *Le condizioni storiche e culturali dal III al I secolo a.C.*

**I mutamenti storici**

La sottomissione della Grecia ad opera di Filippo di Macedonia prima e di Alessandro Magno poi e la conquista ad opera di quest'ultimo dell'impero persiano sconvolsero profondamente la struttura e la mentalità del mondo greco. Comincia di qui quella nuova fase della civiltà antica che è designata con il nome di « ellenismo », in quanto civiltà dei popoli ellenizzati. Dopo la morte di Alessandro Magno (323 a.C.), inizia la cosiddetta età dei Diadochi, cioè dei generali che, dapprima temporaneamente e poi definitivamente, si spartirono l'immenso impero macedone dando luogo alla formazione dei grandi regni ellenistici, impegnati da lunghe lotte reciproche, per la pretesa di ciascuno dei sovrani di tornare ad unificare sotto di sé tutto l'impero. La battaglia di Ipso (302 a.C.) e la sconfitta del progetto ambizioso di Antigono Monoftalmo, sancirono il definitivo assetto dei tre grandi regni ellenistici di Egitto, sotto la dinastia dei Lagidi (cioè discendenti da Tolomeo Lago), di Siria, sotto la dinastia dei Seleucidi, e di Macedonia (comprendente anche la Grecia), sotto i successori di Antigono Gonata. Accanto a questi sono da porre i regni minori, come quelli di Epiro e di Pergamo e le città rimaste indipendenti sia in Grecia che in Asia. La storia del III secolo è assai complessa per il continuo intrecciarsi delle rivalità dei regni ellenistici e per il rinnovarsi delle lotte intestine in Grecia: le contese tra la lega Etolica e la lega Achea, tra questa e Sparta e infine la riconferma della supremazia macedone estenuarono la Grecia e la esposero alla politica di espansione di Roma, che aveva frattanto sottomesse le colonie greche dell'Italia meridionale e della Sicilia. E se con la vittoria sulla Macedonia a Cinocefale (197 a.C.) Roma poteva ancora presentarsi come restauratrice della libertà delle città greche, ben presto però il suo dominio si stabilizzò in tutto il bacino orientale del Mediterraneo: nel 190 il regno dei Seleucidi, battuto a Magnesia, perdeva

l'Asia Minore; nel 168 la Macedonia, sconfitta a Pidna, diventava provincia romana e ad eguale condizione veniva ridotta tutta la Grecia nel 146 (lo stesso anno della caduta di Cartagine); nel 133 è la volta del regno di Pergamo, lasciato in eredità al popolo romano da Attalo III. Le campagne di Silla e di Pompeo contro Mitridate e contro Tigrane portarono alla riduzione a provincia romana della Siria, del Ponto e della Bitinia. Restava, tra i regni ellenistici, solo l'Egitto, ma anche questo cadde sotto il dominio romano dopo la battaglia di Azio (30 a.C.), segnando così la definitiva conclusione dell'età ellenistica.

Lo stato romano si era venuto intanto profondamente modificando: le riforme propugnate dai Gracchi, in favore di una ricostituzione della piccola proprietà contadina, e il legame tra questa politica agraria e la questione degli Italici che aspiravano all'eguaglianza giuridica con i cittadini romani, se anche per il momento non riuscirono a imporsi continuarono a fornire la base ed il richiamo per il partito dei novatori. Le ricchezze si concentravano sempre più, aumentava il numero degli schiavi, si acuivano i contrasti sociali, mentre la decadenza della proprietà rurale aveva anche l'effetto di provocare la trasformazione dell'esercito, che fino allora era stato di piccoli proprietari e ora si avviava a diventare di mestiere e perciò stesso strumentalizzabile ai fini di una determinata politica e disponibile per chi avesse saputo meglio ricompensarlo e cattivarsene i favori.

La continuazione della politica espansionistica segue le vicende alterne della lotta politica interna: le lotte tra Mario e Silla, la guerra sociale (91-88 a.C.), la guerra servile e la rivolta di Spartaco (73-71 a.C.), le lotte tra la classe senatoria e il partito di Catilina e tra Pompeo e Cesare sono i momenti salienti di una evoluzione che porterà, in fine, alla trasformazione della Repubblica nel Principato, sancito dall'esito dei contrasti tra Ottaviano e Antonio. La formazione dell'Impero romano e la comparsa del cristianesimo segnano il passaggio ad un'età nuova.

**La civiltà ellenistica: la Grecia e Roma**

A torto si è considerata qualche volta l'età ellenistica come un'età di decadenza: essa è stata certamente un'età di profondi rivolgimenti che hanno radicalmente modificato il quadro politico, economico, sociale e culturale della civiltà greca e che hanno altresì segnato per più di un aspetto un progresso e una conquista.

La crisi e il superamento del particolarismo delle vecchie « città-stato » e le formazioni di grandi unità « nazionali » pongono tutta una serie di nuovi problemi di ordine amministrativo e finanziario, mentre i vari tentativi di riforme sociali (come quelle di Agide e Cleomene a Sparta) svelano l'inadeguatezza dei vecchi schemi e l'acerbarsi dei contrasti; si spiegano, in questo contesto, il rilievo che assume il ceto militare, il grandissimo sviluppo urbanistico delle città, l'intensificarsi degli scambi commerciali, le grosse concentrazioni di ricchezze. Il centro della vita politica ed economica passa dalla penisola greca alle grandi città ellenistiche e Alessandria, Pergamo, Antiochia, Rodi, ecc. diventano ben presto i centri della nuova cultura. Solo la filosofia continua ad avere la sua sede principale in Atene. E così, se il III secolo vide

fiorire un'alta e raffinata civiltà, il II segnò il contatto tra la potenza romana e la cultura greca, che è certamente il fatto storico più importante di questo periodo, di cui il secolo successivo doveva già vedere gli splendidi frutti. Già il poeta latino Nevio aveva intrecciato leggende romane a leggende greche e questa compenetrazione si ritrova in tutto il teatro latino del III e II secolo a.C. Nel 168 viene a Roma lo stoico Cratete di Mallo e nel 166 vi giunge Polibio e già c'era Panezio; nel 155 l'accademico Carneade, lo stoico Diogene di Seleucia e il peripatetico Critolao, vennero a Roma con un'ambasceria e vi tennero discussioni di filosofia. E se anche questi contatti furono contrassegnati da aspri contrasti e il partito conservatore, guidato da Catone il Censore, sembrò dapprima prevalere (del 186 è il *senatusconsultus de Bacchanalibus* e del 154 è il bando contro i filosofi), civiltà romana e cultura greca erano destinate ad immedesimarsi sempre più: lo stoicismo, tramite il circolo degli Scipioni, e l'epicureismo, tramite Filodemo e Lucrezio, divennero così le ideologie dominanti del mondo romano e Cicerone completava la saldatura tra le due culture, mentre i *poetae novi* rinnovavano i modi e il gusto della grande poesia ellenistica. Cosicché appare in una certa misura superato il tradizionalismo di Sallustio, che vede nei contatti dei soldati romani con l'effeminata civiltà orientale, durante le guerre di conquista, il germe della decadenza.

**I caratteri della civiltà ellenistica**

**Filosofia e religione**

Nell'età ellenistica muta profondamente la mentalità dell'uomo greco: cosmopolitismo e individualismo ne sono i due aspetti più rilevanti e complementari, al tempo stesso; cadono le barriere tra le singole città e il greco si sente cittadino di un mondo più vasto ma anche più estraneo. Ciò spiega la grande diffusione della filosofia, come guida alla felicità e alla serena tranquillità, e il sorgere di forme di razionalismo religioso, come quello di EVEMERO (donde il termine di « evemerismo »), che interpretava gli dei come il risultato di un processo di divinazione degli antichissimi benefattori del genere umano. Ma non meno grande fu, all'opposto, la diffusione della religione e dei riti misterici (soprattutto ad opera dei rinnovati contatti con l'oriente e con i suoi culti di Iside, di Cibele, di Astarte, ecc.), come rifugio e salvezza personale, come speranza di una vita futura che ponga fine all'incertezza e al disagio di quella presente; e tuttavia la religione greca muta profondamente carattere. I suoi molti dei seguono, ancora una volta, il destino delle molte città in cui erano venerati e di cui erano protettori: diventano angusti ed evanescenti, appaiono lontani dal soddisfare il bisogno di un rapporto intimo tra l'uomo e Dio e ciò chiarisce la forte tendenza al monoteismo e anche la diffusione del culto della dea Tyche (la « sorte »). E più intimo e quasi religioso è anche il sentimento della natura.

**La letteratura ellenistica**

Cosmopolitica e individualistica è, in questo periodo, anche la letteratura, che ha nel greco della « lingua comune » il suo strumento di universale diffusione e di unificazione, al di là dei particolarismi dialettali: erudizione, perfezione formale, e raffinatezza metrica sono le caratteristiche in cui si esprime la nuova sensibilità il nuovo gusto e la nuova psicologia, sempre più alieni dall'*epos* e dal dramma e sempre più volti verso la poesia breve e squisita;

anche l'elegia perde il suo carattere narrativo e fioriscono gli epilli e gli epigrammi. Questa letteratura, nel senso moderno al termine, che nel III secolo ha ancora esponenti di apprezzabile valore artistico, tende a diventare sempre più vuota e fredda esercitazione nei verseggiatori del II e del I secolo a.C.: ciò può spiegare l'ostilità di Cicerone, la reazione atticistica, il classicismo dell'età augustea; ma non dobbiamo dimenticare che proprio la reazione atticistica ha causato la perdita di quasi tutta la poesia e la prosa dell'età ellenistica.

**La storiografia** Anche prescindendo per il momento dallo sviluppo scientifico (di cui parleremo specificatamente più avanti), non possiamo chiudere questo quadro sommario senza ricordare lo sviluppo che ebbe in età ellenistica la storiografia: anche in questo campo la tendenza alla specializzazione portò alla creazione di storie particolari (della filosofia, dell'arte, della scienza, ecc.), alla ricerca documentaria e archeologica, all'etnologia e all'erudizione. D'altro lato se ECATEO di Abdera, scolaro di Pirrone, tendeva a ricondurre alla civiltà egiziana l'origine di quella greca e identificare nei mitici Iperborei l'ideale della felicità e della saggezza, il massimo esponente della storiografia ellenistica, POLIBIO (205-200 - 125-120), frequentatore con Panezio stoico del circolo degli Scipioni, individuava nella storia romana il tema unificatore della storia universale e, dal suo punto di vista « pragmatico », cioè politico, non risparmiava critiche alla storiografia retorica di Teopompo, a quella letteraria di Duride e quella erudita e superstiziosa di Timeo. La sua dottrina delle costituzioni e del passaggio ciclico dall'una all'altra e la sua esaltazione della costituzione romana, ritenuta perfetta perché capace di contemperare monarchia (consoli), aristocrazia (senato) e democrazia (i comizi) era tuttavia già superata dai tempi: negli ultimi tempi della sua vita Polibio vide l'esplodere del moto dei Gracchi.

## 2 - *Pirrone di Elide e la scuola scettica.*

**La scuola scettica** La prima scuola ellenistica di cui dobbiamo occuparci è, per ragioni cronologiche, quella « scettica » o « pirroniana », dal nome del suo fondatore. Tuttavia è bene avvertire subito, che la storia delle scuole filosofiche dell'età ellenistica è costituita da una fitta trama di rapporti reciproci, di influenze e di polemiche, che spesso danno a ciascuna di esse accenti e indirizzi diversi, onde è impossibile separare nettamente l'una dalle altre.

**Pirrone** Come fondatore della scuola scettica viene indicato PIRRONE, nato ad Elide nel Peloponneso, tra il 365 e il 360 a.C. La tradizione vuole che egli fosse discepolo dapprima di Brisone megarico e poi di Anassarco democriteo; ma certamente l'avvenimento più importante della sua vita fu il suo viaggio in India, al seguito della spe-

dizione di Alessandro Magno: ebbe infatti modo di conoscere, così, la filosofia e l'ascetismo di fachiri e gimnosofisti. Tornando in Grecia, fondò la sua scuola ad Elide nel 324 a.C. e morì intorno al 275. Come Socrate, non lasciò nulla scritto.

**Afasia ed atarassia**

Le sottigliezze dialettiche della scuola megarica e l'intonazione scettica che la filosofia democritea aveva più marcatamente assunto nei suoi estremi rappresentanti, contribuirono in modo determinante alla maturazione della filosofia di Pirrone. La quale, in un certo senso, si presenta come una continuazione e una ripresa di quella fondamentale istanza socratica della critica, della necessità della ricerca e dell'insoddisfazione per ogni dogmatismo, che sembrava essersi smarrita nelle varie scuole e a cui si aggiunge, come conferma, la convinzione di origine platonica che l'opinione è il mondo dell'incertezza e del continuo mutamento: onde non è possibile inferire alcunché dalle nostre « affermazioni » soggettive circa la natura degli oggetti: socratico, infine, è, anche il disinteresse di Pirrone per l'indagine fisica e naturalistica, come pure il rilievo centrale che ha in lui il problema della felicità. Queste esigenze, fondendosi con gli insegnamenti della sapienza indiana, portano Pirrone ad affermare che la suprema saggezza consiste nell'*afasía* e nell'*atarassía.*

*Afasia* significa propriamente silenzio, rinuncia cioè a fare un qualunque discorso positivo sul mondo: tutte le cose, secondo Pirrone, sono senza differenza tra loro, tutte egualmente incerte e indiscernibili. Le nostre sensazioni e i nostri giudizi non possono dirsi né veri né falsi e non possiamo quindi in nessun modo basarci sulle loro indicazioni (onde gli antichi dicevano che Pirrone, del tutto coerentemente, nulla evitava e da nulla si guardava: carri, burroni e cani): non si tratta ancora della dottrina propriamente scettica della « sospensione del giudizio », ma di un atteggiamento generale di fronte alle cose, da cui bisogna fuggire, per non essere turbati da esse e conseguire così quell'imperturbabilità (*atarassia*) che è l'obbiettivo supremo di felicità di tutta la filosofia post-aristotelica. L'eudemonismo così caratteristico della morale e della mentalità greche, prende pertanto un senso del tutto diverso, in quanto fondato non già sull'identità di scienza, virtù e felicità e neppure sulla scienza come guida dell'azione, ma sulla negazione di ogni validità delle nostre conoscenze.

**Timone**

Tuttavia un discepolo di Pirrone, TIMONE di Fliunte, nato intorno

al 325 a.C. e autore di un'opera satirica contro i filosofi intitolata *Silli*, portò la scuola ad Atene intorno al 275 e le dette un più spiccato indirizzo scettico, soprattutto in contrapposizione e in polemica con le altre scuole (quella stoica e quella epicurea, in primo luogo), comunemente designate come « dogmatiche » per la loro presunzione di possedere un'opinione vera e indubitabile circa i problemi fondamentali della realtà, della conoscenza e della condotta morale.

La scuola ebbe tuttavia un periodo di stasi, oscurata dall'indirizzo scetticheggiante preso dall'Accademia (cfr. infra, p. 150 sgg.), ma quando questa ritornò ad un indirizzo dogmatico, la scuola scettica rifiorì con ENESIDEMO di Cnosso (I sec. a.C.) e più tardi con AGRIPPA. Con questi autori non solo riprende la polemica contro le altre scuole e il loro « criterio » di verità, ma viene più rigorosamente definito quel concetto di « sospensione del giudizio » (*epoché*), che definisce il loro atteggiamento antidogmatico: non solo non è possibile definire che cosa è vero, ma neppure cosa è probabile; e perfino l'affermare che nulla è conoscibile significa asserire qualcosa e quindi, in qualche modo, dogmatizzare. Ad ogni osservazione se ne può contrapporre un'altra contraria e pertanto, anziché dare il proprio assenso all'una o all'altra e giudicare una vera e l'altra falsa, il saggio sospenderà il giudizio e nulla riterrà conoscibile o inconoscibile, vero o falso, ecc. Di qui le caratteristiche formule scettiche « non più » e « né-né »: di ogni cosa si può dire che « non più » essa è di quanto essa non sia, oppure che essa « né » è « né » non è.

**Enesidemo e Agrippa**

Le ragioni che inducono ad adottare la sospensione del giudizio furono da Enesidemo classificate in dieci « tropi » o argomenti scettici (cui Agrippa ne aggiunse altri cinque), tratti dalle differenze tra gli animali e tra gli uomini, dalla struttura degli organi di senso, dalla diversità delle condizioni soggettive, ecc., e tutti volti contro la certezza sensibile e il criterio di verità del sapere razionale e scientifico.

Verso la metà del III secolo a.C. sorse, come vedremo (cfr. infra, p. 158) la scuola medica « empirica », così chiamata in opposizione a quella « dogmatica » o « teorica » e sempre più stretti si vennero facendo i rapporti tra questa scuola e quella scettica: da essa anzi vedremo provenire l'ultimo rappresentante dello scetticismo antico, Sesto, detto appunto Empirico (cfr. infra, pp. 191-92).

## 3 - *Epicuro e l'epicureismo.*

L'epicureismo

Epicureismo e stoicismo sono le due maggiori scuole filosofiche dell'età ellenistica, quella che seppero meglio, nelle loro convergenze e nelle loro opposizioni, esprimere i comuni ideali e i profondi dissidi dell'epoca. Purtroppo, alla loro esatta valutazione nuoce il naufragio degli scritti dei loro esponenti e una lunga tradizione filosofica che ha innalzato di gran lunga, sopra tutte, le filosofie di Platone e di Aristotele. E tuttavia, attraverso un paziente lavoro storico e filologico la critica è riuscita a conseguire importanti risultati che ci consentono almeno di intuire l'importanza di questi filosofi, l'ampiezza e la profondità dei loro interessi.

Epicuro

E grande filosofo fu EPICURO, ben degno di essere collocato a fianco di Platone e di Aristotele, di cui costituisce, in qualche modo, l'antagonista teorico, maturato attraverso un continuo e puntuale confronto con le loro dottrine e profondamente originale e coerente nel suo pensiero. Niente è quindi più falso dell'immagine, creata da avversari poco intelligenti e confermata dallo zelo religioso dei padri cristiani, dell'epicureismo come di una filosofia volgare, negatrice della divinità, che riduce l'uomo allo stesso livello dell'animale e che tutti i più alti ideali riconduce alla misura del piacere e del dolore. Certamente doveva colpire il fatto che la scuola di Epicuro non aveva nulla di aristocratico, ma ammetteva tutti quelli che lo chiedessero, di qualunque ceto sociale o livello di istruzione essi fossero, e perfino le etere: ma proprio qui sta il segno di un diverso mondo di valori e di una concezione estremamente coerente della filosofia e del suo significato: nessuno — dice Epicuro — indugi, finché è giovane, a filosofare o, quando è vecchio, se ne stanchi, perché non è mai troppo presto o troppo tardi per raggiungere la felicità e la salute dell'anima; bisogna dunque meditare sulle cose che ci danno la felicità, perché se essa c'è possediamo tutto, e se manca, facciamo di tutto per procacciarcela.

Vita e scritti

Nato a Samo da genitori ateniesi (il padre si chiamava Neocle, la madre Cherestrata) nel 342/41 a.C. Epicuro morì ad Atene nel 270 a.C. La tradizione vuole che egli sia stato discepolo di Nausifane, da cui avrebbe appreso i principi della filosofia democritea, e del platonico Panfilo, ma, orgogliosamente e con vivo senso della propria originalità, Epicuro scriveva nella *Lettera ad Euriloco* di essere stato

discepolo solo di se stesso. Nel 310 a.C. circa fondò una scuola a Mitilene che poi trasportò a Lampsaco. Nel 306 si trasferì ad Atene e qui comprò una casa con un giardino (il famoso « giardino di Epicuro »), dove fissò stabilmente la scuola e che lasciò in eredità ai discepoli.

Epicuro, intollerante e polemico con gli altri filosofi, fu, verso i suoi discepoli, di somma affabilità e generosità, guadagnandosi una venerazione che col tempo divenne vero e proprio culto. I frammenti delle lettere alla madre e ai discepoli rivelano la grande bontà e forza del suo animo, che lo stato continuamente malfermo della sua salute mise a dura prova ma non piegò. Altrettanto significativa è l'estrema frugalità di quest'uomo che la tradizione ha falsamente insistito a raffigurare come dissoluto e effeminato.

Epicuro scrisse molto. Diogene Laerzio (III sec. d.C.), che gli ha dedicato tutto il X libro delle sue *Vite di filosofi*, ci ha conservato, oltre al testamento tre *Lettere* (a Erodoto, sulle dottrine fisiche; a Pitocle, sui fenomeni celesti; a Meneceo, sulle dottrine morali) e quaranta *Massime Capitali* accanto alle quali è da porre la raccolta delle cosiddette *Sentenze Vaticane*. Ma sappiamo che egli scrisse molte altre lettere, ai familiari, ad amici e a comunità di discepoli, o con scopi polemici, come quella *Ai filosofi di Mileto*, o con lo scopo di salvaguardare la purezza e la unità della dottrina, come quelle *Agli amici di Lampsaco, Agli amici d'Asia,* ecc.

Da più di un secolo le scoperte papiracee ci restituiscono brani, oltre che di scritti minori, di un'imponente opera *Sulla natura* in 37 libri. Fonti molto importanti per la conoscenza del pensiero di Epicuro sono infine il *De rerum natura* di Lucrezio e le opere filosofiche di Cicerone.

**La filosofia di Epicuro**

Al centro degli interessi filosofici di Epicuro, come in tutte le correnti speculative dell'ellenismo, è il problema dell'uomo e della sua felicità, e solo nella soluzione di questo problema consiste per Epicuro il compito della filosofia: la cultura che ha per fine soltanto se stessa è inutile e degna di disprezzo.

**La « canonica »**

Epicuro divideva la filosofia in « fisica » e « etica », e come introduzione ad entrambe poneva la « canonica », cioè la ricerca del canone, del criterio di verità (e che perciò tiene posto della logica e della gnoseologia). Tale canonica è essenzialmente sensistica: unico e sempre valido criterio di verità è la sensazione, che consiste nella impressione che le immagini atomiche (simulacri), staccandosi conti-

nuamente dagli oggetti, producono nella nostra anima; gli errori nascono soltanto dal giudizio e dalla valutazione che noi formuliamo sulle sensazioni. Nella sensazione e nella sua « evidenza », poi, ha la sua base anche il cosiddetto pensiero razionale, il quale non è altro che la formulazione di « anticipazioni » o « prolessi », dovute al fatto che il continuo ripetersi di certe sensazioni e percezioni consente alla memoria di conservare immagini comuni a più oggetti (i cosiddetti concetti) che permettono di anticipare e di conoscere rapidamente nuove sensazioni. Al ragionamento spetta infine di stabilire collegamenti e analogie tra le sensazioni e tra le anticipazioni e di passare così dal noto all'ignoto.

**La fisica**

Questa logica e questa gnoseologia sensistiche sono pienamente coerenti con il rigoroso materialismo della fisica epicurea, che è una consapevole e non meccanica ripresa dell'atomismo di Democrito, fatta tenendo conto delle obbiezioni formulate da Aristotele: tipica a questo proposito la teoria della « declinazione » (il *clinamen* di cui parla Lucrezio), che gli atomi subirebbero nel loro libero cadere nel vuoto e che spiegherebbe i loro incontri e quindi la formazione dei corpi. Gli atomi di Epicuro, come quelli di Democrito, sono privi di qualità; ma, a differenza di quelli di Democrito, hanno un'ulteriore determinazione, il peso, che spiega l'origine e il perdurare del loro movimento e nello stesso tempo dà a questo movimento, in contrasto con la teoria aristotelica dei luoghi naturali, il senso di una caduta verso il basso.

**La teologia epicurea**

Tutto deriva, quindi, dal movimento e dal meccanico incontro degli atomi e l'universo è infinito, così come infiniti sono i cieli e le terre; resta pertanto escluso ogni intervento creativo e ordinatore della divinità: perché mai la divinità avrebbe dovuto decidersi ad interrompere il suo riposo e a volgersi alla formazione del mondo? Oltre tutto, questo mutamento di decisione denoterebbe un'inammissibile imperfezione nella sua eterna natura. Il mondo e gli atomi sono dunque eterni, perché nulla di ciò che è può venire dal non-essere. Ma Epicuro non nega soltanto l'intervento della divinità in una supposta origine del mondo; con assoluta coerenza e in polemica con la filosofia platonica e aristotelica, non meno che con la teodicea stoica, egli respinge rigorosamente l'idea di una provvidenza divina e di un intervento o interessamento degli dei verso quanto accade nel mondo. Nel mondo infatti esiste il male e il dolore: ora, se la divinità non volesse eliminarli sarebbe invidiosa, se non potesse sarebbe impotente;

ma se vuole e può, come mai essi permangono? Non resta che ammettere bensì l'esistenza degli dei, dall'immagine che tutti gli uomini hanno di essi, ma ritenere nello stesso tempo che essi vivono beati e senza cure in spazi celesti detti « intermundi ». Irragionevole è quindi temerli, così come irragionevole è il timore della morte: anche l'anima umana è corporea (fatta di atomi sia pure più sottili) e perciò mortale, cosicché la morte è nulla per noi, perché finché ci siamo noi essa non c'è e quando c'è lei noi non ci siamo più. Ecco così che una reale conoscenza della natura e di noi stessi ci libera dalle due grandi paure che hanno sempre angosciato l'umanità; ma contro altre due malattie dell'anima la filosofia deve offrire la medicina (il celebre *quadrifarmaco* Epicureo): la paura di non poter raggiungere la felicità e la paura del dolore.

**L'etica: il piacere come criterio e come fine**

Per le sue stesse premesse materialistiche, l'etica epicurea non può che porre il criterio di scelta morale nelle sensazioni di piacere e di dolore (ed è continua la polemica di Epicuro contro l'intellettualismo etico di Platone e Aristotele): il piacere è così il fine, ciò che l'uomo per natura ricerca. Ma Epicuro non pensa con ciò al piacere volgare o al « piacere in movimento » di cui parlavano Aristippo e i Cirenaici e che è sempre commisto a turbamento e quindi a dolore, bensì a quel « piacere in riposo » (o catastematico), che risulta dall'assenza o dalla cessazione del dolore: in ciò consiste la serenità (*atarassía*), la felicità e la virtù.

Il dolore cessa quando il desiderio che lo provoca viene soddisfatto. E tuttavia Epicuro avverte che solo i desideri naturali e necessari (per esempio, di mangiare e bere) devono essere soddisfatti perché il loro limite di soddisfazione è facilmente raggiungibile, mentre la soddisfazione di quelli naturali ma non necessari (per esempio, di cibi o bevande raffinate) e di quelli né naturali né necessari (per esempio, di onori e di ricchezze) non è mai raggiungibile completamente e perciò produce piacere misto a dolore. Cosicché bisogna, spesso, saper riunciare ad un piacere quando possa conseguirne un dolore maggiore, o accettare un dolore quando possa conseguirne un maggior piacere. Questo è quel calcolo dei piaceri in cui consiste la vera prudenza e saggezza dell'uomo e a cui consegue l'atarassia.

Constatiamo qui il capovolgimento dell'edonismo volgare: non i banchetti — dice Epicuro — né i piaceri amorosi rendono dolce la vita, ma il « sobrio ragionamento » che indaga le cause delle nostre

scelte e scaccia gli errori che inquietano il nostro animo. E chi ad esso si attiene non avrà da temere neppure i dolori fisici, perché se essi sono violenti durano poco e se sono cronici finiscono col non essere più avvertiti. Di qui il fondamentale atteggiamento ottimistico di fronte alla vita che è proprio dell'epicureismo e di cui lo stesso Epicuro dette alto esempio conservando la sua sorridente e tranquilla serenità pure in mezzo ai dolori e alle malattie che a lungo lo afflissero.

**Individualismo dell'etica epicurea**

Emerge così con evidenza il carattere individualistico dell'etica epicurea, e perciò Epicuro nei turbamenti e negli sconvolgimenti della sua età raccomanda di tenersi lontani dalla lotta politica e di condurre una vita appartata (« vivi nascosto » è il suo motto), anche se l'ubbidienza alle leggi dello stato e all'ideale di giustizia, che sono tuttavia veramente « convenzionali », derivati da « contratto » e non da « natura », è doverosa per l'utilità che ne deriva. Ma pur così isolato, l'uomo trova, secondo Epicuro, un saldo legame con i suoi simili nell'amicizia, anch'essa fondata sull'utilità ed il reciproco vantaggio; non passionale come l'amore né costrittiva come l'organizzazione politica e sociale, essa allarga il campo del piacere individuale senza turbarlo.

**La scuola epicurea**

La scuola fondata da Epicuro ebbe nell'antichità lunga vita, anche se a causa del suo particolare carattere, della costante venerazione della figura del maestro, e della fedeltà scrupolosa al suo pensiero, non ebbe praticamente alcuno sviluppo dottrinale. Nel II secolo a.C. l'epicureismo si trasferì anche in ambiente latino e nel I secolo a.C. fu particolarmente fiorente in alcuni circoli della Campania, grazie soprattutto all'attività del poeta epigrammatico e filosofo FILODEMO nato a Gadara, in Palestina, intorno al 110 a.C. circa e morto intorno al 28 a.C. Discepolo di Zenone di Sidone, Filodemo fu uno dei mediatori più fecondi della cultura greca in terra romana. Protetto, infatti, da Lucio Calpurnio Pisone Cesonino (il suocero di Cesare) egli visse quasi sempre tra Roma, Napoli ed Ercolano, raccogliendo attorno a sé un cenacolo epicureo assai famoso. Filodemo scrisse molte opere in prosa di argomento filosofico (teoria della conoscenza, etica, teologia), di cui brani più o meno ampi ci sono stati restituiti dai papiri ercolanesi. Particolarmente celebri, infine, le opere *Sulla retorica*, *Sulla musica* e *Sulla poesia*, che conformemente alla dottrina epicurea, negavano ogni utilità morale e ogni diletto alla poesia.

**Filodemo**

Lucrezio e Diogene di Enoanda

Massimo esponente dell'epicureismo latino è LUCREZIO vissuto nella prima metà del I secolo a.C. e autore di quel poema *De rerum natura*, in sei libri, che è l'esposizione in toni di calda ed alta poesia delle dottrine epicuree e l'esaltazione della loro capacità liberatrice e rasserenante, pur nella consapevolezza della corruttibilità e debolezza della natura umana. Ma la filosofia epicurea trovò strenui avversari negli ambienti tradizionalisti e senatoriali della cultura romana (specialmente in Cicerone) già largamente influenzati dallo stoicismo. Non stupirà quindi il favore che per l'epicureismo mostrarono Cesare e gli ambienti cesariani; favore che continuò poi in epoca augustea nel circolo di Mecenate (Orazio e, in parte, Virgilio). Più o meno palese, la fortuna dell'epicureismo continuò anche in età imperiale. E se da un lato ancora nel II secolo d.C. un fedele discepolo, DIOGENE di Enoanda, faceva scolpire nelle mura della sua villa una lunga iscrizione contenente le principali dottrine del venerato maestro; dall'altro venivano sempre più messe in luce, nel generale clima di sincretismo filosofico, le consonanze tra epicureismo e stoicismo. La scuola epicurea durò ancora a lungo, anche in periodo cristiano.

## 4 - *Lo stoicismo antico.*

Le tre fasi della scuola stoica

L'altra grande scuola dell'età ellenistica, quella stoica, così chiamata perché la sua prima sede fu in un portico di Atene denominato Stoa Pecile, ebbe una storia assai lunga e complessa, soprattutto per i rapporti con la scuola cinica, con cui ha evidenti punti di contatto e di filiazione. Anzi si può dire che la scuola cinica ebbe i suoi momenti di reviviscenza proprio quando lo stoicismo tendeva a differenziarsene. Nella scuola dello stoicismo si sogliono distinguere tre periodi: lo « stoicismo antico », di cui ci occupiamo nel presente paragrafo e la cui tradizione dura fino a quasi tutto il II secolo a.C.; lo « stoicismo medio », nel I secolo a.C. e lo « stoicismo tardo » o « stoicismo romano », fiorito soprattutto nel I e nella prima metà del II secolo d.C. ma non esaurito in questo arco di tempo: di queste ultime due fasi ci occuperemo in successivi paragrafi (cfr. infra, pp. 152-54 e pp. 186-90).

Zenone e lo stoicismo antico

Il fondatore della scuola stoica fu ZENONE di Cizio; nato nel 336/5 e morto, forse suicida, nel 264/3 a.C. Dopo un periodo di attività commerciale, la lettura dei *Memorabili* di Senofonte gli avrebbe

suscitato la passione della filosofia: si recò quindi ad Atene e fu discepolo del cinico Cratete, del megarico Stilpone e dell'accademico Polemone. Verso il 300 a.C. avrebbe fondato la sua scuola, conducendo vita semplicissima e rifiutando, sembra, l'invito di Antigono Gonata a recarsi alla corte di Macedonia. Scrisse moltissime opere (*Logica*, *Sulle passioni*, *Sul conveniente*, *Repubblica*), di cui ci restano scarsi frammenti. A Zenone risalgono già le linee fondamentali della filosofia stoica e il tentativo di unificare la tradizione genuinamente cinica con una coerente e sistematica trattazione dei problemi fisici, metafisici, logici e scientifici posti dalla situazione culturale del tempo e dalle discussioni delle altre scuole.

Dopo Zenone la scuola ebbe un momento di crisi, perché da un lato le sue dottrine gnoseologiche, logiche e fisiche erano attaccate a fondo da Arcesilao sulla base del probabilismo accademico (cfr. infra, p. 151), e, d'altro lato, un discepolo di Zenone, ARISTONE, cercò di ricondurre la scuola alle sue origini ciniche e concentrarne l'interesse alle sole questioni morali. Tuttavia la scuola stessa reagì all'indirizzo di Aristone e con ERILLO di Cartagine e con CLEANTE, l'autore del famoso *Inno a Zeus* e capo della scuola dalla morte di Zenone al 231 a.C., tornò alla discussione dei problemi scientifici e logici.

**Aristone**

**Cleante**

Il terreno era così pronto alla vastissima operosità di CRISIPPO di Soli (o di Tarso) in Cilicia. Nato tra il 281 e il 277 a.C. e morto tra il 208 e il 204 a.C.; egli fu chiamato il secondo fondatore dello stoicismo, per averne restaurato e sistemato le dottrine rispondendo alle obbiezioni di Arcesilao. Gli antichi gli attribuirono oltre 700 scritti e ne ammirarono il vigore dialettico. Suoi discepoli furono ZENONE di Tarso, DIOGENE di Seleucia detto anche il babilonese (che fece parte della famosa ambasceria a Roma nel 155 a.C. con Carneade e Critolao) e ANTIPATRO di Tarso. E con questi discepoli di Crisippo termina lo « stoicismo antico ».

**Crisippo**

**Discepoli di Crisippo**

Anche le opere di Crisippo e dei suoi discepoli sono andate quasi totalmente perdute e per la conoscenza della filosofia stoica dobbiamo servirci di posteriori fonti dossografiche, da Cicerone a Plutarco, da Diogene Laerzio a Galeno, dagli stoici romani ai padri della chiesa.

Conformemente agli indirizzi generali della mentalità ellenistica, anche la filosofia stoica, quale risulta soprattutto dalle sistemazioni di Zenone e di Crisippo, pone la più stretta relazione tra il problema

**La tripartizione della filosofia**

della scienza, il problema della virtù e il problema della felicità; la tripartizione della filosofia in logica (che comprende anche la psicologia e la gnoseologia), in fisica (che comprende la metafisica e la teologia) e in etica (che comprende anche la politica) implica pertanto la convergenza delle tre parti nella delineazione di un ideale del sapiente che è nello stesso tempo compiutamente saggio e felice.

**La logica** Con il termine di « logica », che Zenone avrebbe per primo usato al posto di quello aristotelico di « analitica », di significato troppo ristretto, gli stoici intesero indicare la dottrina che ha per oggetto i *lógoi*, cioè i discorsi, e le conoscenze.

**La dottrina della conoscenza** Fondamento di ogni nostra conoscenza è per gli stoici la sensazione (*áisthesis*) e la rappresentazione (*phantasía*), impresse dagli oggetti nella nostra anima. Tuttavia la conoscenza non è mera passività, perché implica anche l'« assenso » del soggetto conoscente; l'errore nasce così quando si dà l'assenso a sensazioni o rappresentazioni che non corrispondono a cose reali (per esempio assentire che il remo immerso nell'acqua sia realmente spezzato perché così ci appare). Il criterio di verità consiste perciò nel dare l'assenso solo a quelle sensazioni o rappresentazioni che ci fanno comprendere direttamente la realtà così com'essa effettivamente è: rappresentazioni « comprensive » o « catalettiche » (*phantasíai kataleptikái*), le quali hanno

**La « fantasia catalettica »** in sé tanta evidenza da escludere che possano essere difformi dalla realtà o ingannevoli; e su questa base gli stoici ritenevano di poter distinguere con sicurezza le rappresentazioni che sono catalettiche da quelle che non lo sono. Secondo un famoso paragone di Zenone, la mano aperta con le dita distese simboleggiava la sensazione; curvando un poco le dita era rappresentato l'assenso e la chiusura della mano nel pugno rappresentava la « comprensione »; stringendo infine saldamente il pugno con l'altra mano si simboleggiava la scienza e la saldezza della connessione sistematica delle sue conoscenze. I concetti

**Gli universali** universali sono interpretati come « anticipazioni » (*prolépseis*, *praesumptiones*) o « nozioni comuni » (*koinái énnoiai*, *notiones communes*), che sono innate, naturalmente prodotte dalla mente e perciò diverse dalle astrazioni empiriche, che ne traggono tuttavia conferma e garanzia. Gli universali, esistenti nella mente, non esistono nella realtà, che è tutta fatta di cose particolari.

**Dottrina del « significato »** Di grande importanza è la dottrina stoica del « significato » (*lektón*): tra la cosa reale, che è ciò che è, e il nome, che è lo strumento

*con cui* significhiamo qualcosa, sta il significato, che è *ciò che* noi significhiamo mediante un nome o una proposizione. I primi due sono corporei, ma il terzo è incorporeo: questo è dunque un concetto o una rappresentazione che fa da tramite tra il nome e la cosa e consente il riferimento del nome alla cosa. Questa dottrina del significato sta alla base della logica stoica, che è logica della proposizione e non dei termini, com'era, prevalentemente, quella aristotelica: il significato infatti è compiuto solo nella proposizione, cioè nella connessione di un oggetto e di un predicato, della quale soltanto è possibile dire che è vera o falsa.

**La dialettica come scienza dei ragionamenti: la « logica proposizionale**

I ragionamenti, di cui è scienza la « dialettica », consistono nella connessione tra proposizioni semplici e la forma più originaria di connessione è l'« implicazione », espressa dalla formula « se... allora » come per esempio: « se è giorno allora c'è luce; ma c'è luce e quindi è giorno ». Qui si vede la differenza sostanziale tra la logica aristotelica e quella stoica: la prima ha a che fare con concetti e con i termini che li designano; la seconda con proposizioni (logica proposizionale), le cui implicazioni, riguardando sempre e soltanto il loro significato e non le cose, possono essere « valide » anche senza essere « vere »: per esempio l'implicazione « se piove, mi bagno » è sempre valida, anche quando di fatto, essendoci il sole, essa è falsa: il suo valore non dipende quindi né dai fatti né da precedenti ragionamenti.

La forma elementare del ragionamento non è quindi il sillogismo aristotelico, cioè la connessione di due termini mediante un terzo, ma è l'implicazione, cioè la connessione di proposizioni, le cui forme più semplici sono per sé evidenti e perciò non bisognose di dimostrazione: tali, ad esempio, il ragionamento ipotetico (se è giorno, c'è luce; ma c'è luce quindi è giorno ») e il ragionamento disgiuntivo (« o è giorno, o è notte; ma è giorno, dunque non è notte »).

L'importanza di queste analisi, che per lungo tempo sono apparse solo tautologie o vuoti giuochi verbali, sta nel fatto che esse sono il primo tentativo di liberare la logica dal problema, che non le compete, della « verità » del pensiero, indipendentemente dalle condizioni di fatto della sua verità.

**I principi della fisica stoica**

La fisica stoica è schiettamente materialistica: materiale è infatti non soltanto la materia vera e propria, ricettiva e passiva, ma anche la forma, che è forza causante e agente, perché dove non c'è materia, non c'è né azione né passione. Tutte le cose risultano dal concorso

di questi due principi, immanenti l'uno all'altro: la materia è la sostanza delle cose e la forma conferisce loro le qualità; oltre la « sostanza » e la « qualità » esistono negli esseri solo i « modi » e le « relazioni » (che non sono tuttavia reali in sé) e a queste quattro gli stoici riducono le dieci categorie aristoteliche.

Il principio attivo è insieme forza e ragione generatrice di tutte le cose (*lógos spermatikós*) e perciò la fisica stoica è nello stesso tempo necessaria e finalistica, centrata contemporaneamente sui concetti di destino e di provvidenza. Il principio attivo è dagli stoici indicato anche come anima del mondo, anch'essa di carattere materiale e igneo. Questo fuoco è diverso dal fuoco sensibile, che insieme alla terra, all'acqua e all'aria forma i quattro elementi: esso è principio non di distruzione e di consunzione, ma di vita e di fecondazione. Forza, ragione, anima, fuoco sono così le varie designazioni dell'unico principio che muove ed anima quel grande organismo corporeo che è l'universo.

**La cosmologia**

Su questa base gli stoici tracciano una grandiosa cosmologia: l'universo non è eterno perché soggetto a cicli di formazione e distruzione ad opera del fuoco. Dal fuoco si è prodotta, per raffreddamento l'aria e da questa l'acqua e da questa, per condensazione, la terra che, animata da una forza centripeta, si colloca al centro e vi si mantiene in equilibrio; attorno ad essa ruotano gli astri e le sfere degli altri elementi (ed è noto che Cleante respinse come empia la dottrina eliocentrica formulata in quel periodo da Aristarco di Samo).

**La « simpatia » universale**

E poiché unica è la ragione e l'anima del mondo (da cui deriva anche l'anima umana, fuoco e soffio vivificante e quindi materiale e perciò destinata a perire, anche se non immediatamente con il corpo), tutte le parti dell'universo sono razionali e viventi, strette da un mutuo rapporto di simpatia e da un'unica legge di necessità: il fato. Di qui la convinzione dell'esistenza di influssi astrali sul mondo e sugli uomini, la fede nell'astrologia, nella divinazione del futuro e nella previsione per mezzo dei sogni.

**La teologia**

D'altra parte, questa ragione e anima del mondo è lo stesso principio divino, unico quindi e immanente al mondo: contro il dualismo platonico-aristotelico, la fisica stoica è rigidamente monistica e monoteistica. E Dio oltre che natura e destino è anche mente ordinatrice e provvidenza delle cose, che sono pertanto tutte pervase da un generale finalismo. Deriva di qui non solo la negazione della tesi epicurea

del disinteresse della divinità per le cose del mondo, ma anche l'affermazione di un rapporto diretto ed intimo tra Dio e gli uomini: onde si spiega il tentativo che gli stoici fecero di accogliere il politeismo tradizionale nella loro cosmologia e nella loro teologia, interpretando gli dei come personificazione delle varie potenze cosmiche (Efesto il fuoco, Demetra la terra, Zeus l'etere, ecc.) e giustificando così la stessa molteplicità di culti e di fedi del mondo ellenistico.

**L'etica: il problema della libertà**

Il passaggio dalla fisica all'etica è segnato dal problema della libertà dell'uomo: se tutto è causalmente e fatalmente determinato dovremmo negare all'uomo ogni libertà e ogni responsabilità? Crisippo lo nega e, distinguendo le cause perfette da quelle prossime, afferma con decisione la libertà e l'iniziativa dell'uomo, così come libero è l'assenso che noi diamo o neghiamo alle sensazioni; e del resto la stessa legge del fato non annulla le particolarità e le capacità individuali, ma anzi è diversamente determinata da esse. Egualmente l'esistenza del male non smentisce ma conferma la provvidenza divina, perché se non ci fosse il male non ci sarebbe neppure il bene e l'uno prende risalto e fisionomia dall'altro.

**Il concetto di virtù**

Da queste premesse, è chiaro il principio della morale stoica: la virtù dell'uomo consiste nel vivere « secondo natura », secondo quella ragione che governa tutte le cose e che come « egemonico », cioè come « parte » principale dell'anima, comanda e guida tutte le altre « parti »: ne consegue che la virtù è una e che la cosiddetta molteplicità delle virtù (giustizia, temperanza, fortezza, ecc.) non è altro che la molteplicità dei nomi per indicare l'unica virtù; e la virtù o è presente tutta o è assente del tutto: non ci sono gradi intermedi e gli uomini o sono sapienti e virtuosi o insensati e malvagi. La virtù, inoltre, non è un dono di natura, ma una acquisizione dell'anima, un suo progressivo perfezionamento; e per questo mentre alcuni ritenevano che, una volta acquisita, la virtù non potesse essere più perduta, altri, come Crisippo, ritenevano che essa, in quanto acquisibile, può anche essere perduta. E poiché la virtù è identica alla felicità e all'utilità, essa è fine a se stessa.

**Bene, male e indifferente: l'« apatia »**

Tutto ciò che è conforme a natura è virtuoso ed è bene, ciò che invece è ad essa contrastante è vizioso ed è male: il resto è indifferente (*adiáphoron*). Indifferenti sono la salute e la malattia, la ricchezza e la povertà, la fatica e il piacere, ecc., perché l'adesione del sapiente alla ragione universale non dipende da queste circostanze. Invece,

l'ostacolo ad una vita regolata sulla ragione è dagli stoici individuato nelle passioni (*páthe*), che sono l'elemento irrazionale dell'uomo e perciò tutte egualmente negative, anche quelle che il senso comune considera come nobili o benefiche; il fine è pertanto la liberazione da esse (*apathía*).

**La figura del saggio**

Questo rigorismo morale ha la sua personificazione nella figura del saggio stoico: ricco nella povertà, libero nelle catene, felice nei tormenti, egli è il vero sovrano e il vero sacerdote, saldo nelle sue deliberazioni, privo di bisogni e perciò assoluto padrone di sé e superiore a tutti gli eventi, da cui anche con il suicidio egli riafferma la propria totale indipendenza.

**I « doveri »**

Ma la stessa elevatezza di questo ideale ne segnala l'astrattezza: non tutti gli uomini possono innalzarsi a questo livello e, del resto, lo stesso sapiente, rispetto ai quotidiani problemi della condotta pratica si trova di fronte a tutta una serie di cose che, se sono indifferenti rispetto al bene e al male, non lo sono in se stesse: alcune sono da preferire, altre sono da respingere e altre infine sono neutre. Nasce così l'idea delle cose che sono convenienti e doverose (*kathékonta, officia*) nel campo della vita familiare e politica, a cui gli stoici invitano a partecipare. Ed è proprio questa etica dei « doveri » che prende sempre più spazio rispetto a quella della « virtù » e che dà allo stoicismo quel carattere di severa disciplina, di attivo e virile impegno, che ne favorirono la diffusione nel mondo romano.

**Il diritto e la negazione della schiavitù**

Caratteristica, infine, dello stoicismo è una concezione naturale e non convenzionale del diritto, identificato con la stessa ragione universale: di qui la professione di cosmopolitismo che è l'altra faccia dell'individualismo dell'etica stoica (« il saggio è cittadino del mondo »); di qui la negazione di una distinzione naturale tra liberi e schiavi: tutti gli uomini sono per natura eguali e la vera libertà è solo nell'ubbidienza alla legge naturale; perciò liberi sono i sapienti e schiavi gli insensati. La crisi dell'etica « cittadina » del mondo greco non poteva avere espressione più rigorosa.

## 5 - *L'Accademia.*

**Arcesilao e la Media Accademia**

Nel III secolo a.C. l'Accademia platonica si distacca ancor di più dalle dottrine del suo fondatore per prendere un indirizzo decisamente problematico e scetticheggiante. In questo senso, per distin-

guerle dall'« Antica », si parla di una « Media Accademia » e poi di una « Nuova Accademia ».

Iniziatore della « Media Accademia » fu ARCESILAO di Pitane (316/15-241/40), che non lasciò nulla di scritto. Arcesilao ritiene di essere ancora nel solco della filosofia platonica, quando identifica il dubbio scettico con l'aporia platonica e quando insiste sulla radicale distinzione tra opinione e scienza: ma per lui, se l'opinione non ha nessun valore di verità, la scienza è del tutto inattingibile per l'uomo. In questo contesto Arcesilao criticò a fondo il criterio di verità degli stoici formulato da Zenone: è impossibile distinguere la rappresentazione catalettica da quella che non lo è, perché a tutte le rappresentazioni se ne può contrapporre un'altra contraria. Anziché quindi, dare l'assenso ad alcune rappresentazioni e negarlo ad altre, il saggio dovrà « sospendere l'assenso » rispetto a tutte le rappresentazioni, e, al più, attenersi a ciò che appare ragionevole (*éulogon*) per i fini dell'agire pratico.

**Carneade e la Nuova Accademia**

Si è già detto che le critiche di Arcesilao suscitarono, nella scuola stoica, la risposta di Crisippo: la cui filosofia, però, a sua volta trovò un avversario tenace e un critico profondo in CARNEADE di Cirene, considerato il fondatore della « Nuova Accademia » e al quale si attribuisce la frase « se Crisippo non ci fosse stato, neppure io ci sarei ».

Nato nel 214 o 213 a.C., fu capo dell'Accademia platonica fino al 137 o 136 a.C. Nel 156 a.C. venne a Roma con Critolao peripatetico e lo stoico Diogene di Seleucia per perorare la causa di Atene multata per il saccheggio di Oropo. In tale occasione Carneade pronunciò due orazioni, di cui possediamo un sunto nel III libro del *De republica* di Cicerone (e del resto tutto il suo insegnamento fu orale, cosicché conosciamo il suo pensiero solo attraverso notizie altrui). Nella prima di queste orazioni sostenne che la giustizia esiste per « natura »: è cioè universale, intangibile, eterno modello del diritto positivo; nella seconda sosteneva che essa è « per convenzione », come insieme di leggi volute per difendere interessi utilitaristici e di potenza; e poiché è su questa seconda concezione della giustizia che si basa la vita politica, Carneade metteva i suoi ascoltatori romani nel dilemma: o assolvere Atene o ritenere illegittimo il loro stesso impero. Queste tesi, il successo che esse ebbero tra la gioventù romana, l'enorme diffusione e popolarità della filosofia greca

che ne conseguirono, provocarono vivaci reazioni, al punto che Catone il Censore, rigido e tenace assertore della difesa delle tradizioni romane contro ogni influenza esterna, chiese ed ottenne che i tre ambasciatori-filosofi fossero allontanati d'autorità da Roma.

Queste due orazioni ripetono il modello del « discorso duplice » dei sofisti: ma Carneade non fu un sofista, ma un grandissimo filosofo. Divenuto capo dell'Accademia quando in questa ancora prevaleva l'indirizzo scetticheggiante, egli integrò questo indirizzo con il suo probabilismo sia teorico che pratico. E fu critico implacabile dello stoicismo. Impossibile, per Carneade, dimostrare quella corrispondenza della nostra rappresentazione con la realtà esterna che gli stoici postulavano; tale corrispondenza è invece soltanto più o meno « probabile » (*pithanón*), a seconda che la stessa rappresentazione sia più o meno in grado di « persuadercene ». Tale critica al criterio di verità degli stoici si accompagna poi ad una serie imponente di critiche alle singole verità che con quel criterio gli stoici credevano di avere acquistato: critiche alla teologia stoica e, in generale, alla convinzione di poter attribuire predicati e qualifiche alla divinità; alla concezione provvidenziale del mondo, alla fede nella divinazione e soprattutto all'idea del fato. Egualmente egli criticò il determinismo epicureo. Il probabilismo di Carneade ha, storicamente, importanza perché, mentre da un lato accredita l'empirismo scientifico dall'altro apre la via al successivo eclettismo.

### 6 - *Lo stoicismo medio; la filosofia greca e la cultura romana: Cicerone.*

**Lo stoicismo medio**

Le aspre e lunghe polemiche tra l'Accademia e la Stoa dettero luogo, a poco a poco, nel II e I secolo a.C. ad un progressivo riavvicinamento e ad una reciproca profonda influenza: nasce così quell'indirizzo di pensiero che si è voluto chiamare, con tono dispregiativo, « eclettismo », quasi a marcarne la mancanza di originalità, e a cui vengono ricondotte le nuove tendenze che si manifestano tanto nella scuola stoica (il cosiddetto « stoicismo medio ») quanto in quella accademica (la cosiddetta « quarta Accademia »). Ma intanto è da tenere presente quanto, in questo riavvicinamento, è dovuto alle nuove condizioni storiche create dall'incontro della filosofia greca con

la mentalità romana, essenzialmente propensa a sentire i problemi etico-politici ma aliena dalle dispute metafisiche e dalle sottigliezze dialettiche; in secondo luogo non è da sottovalutare l'importanza di alcune figure di filosofi di questo periodo; e in terzo luogo si deve tenere presente che questo eclettismo non si estende indifferentemente a tutte le scuole, sia perché ne resta escluso l'epicureismo, sia perché resta nell'ambito di ben individuabili filoni platonico-accademici e stoici.

**Panezio**

Fondatore dello « stoicismo medio » fu PANEZIO, che nacque a Rodi nel 185 a.C. Scolaro ad Atene degli stoici Diogene e Antipatro di Tarso, in seguito si trasferì a Roma, dove fu accolto nella cerchia di Scipione Emiliano e di Lelio, di cui faceva già parte Polibio, il grande storico. Morto Scipione, tornò ad Atene, dove successe ad Antipatro nella direzione della scuola. Morì intorno al 110. Tra le sue opere (oggi perdute e di cui era molto apprezzato lo stile) ricordiamo l'*Epistola ad Elio Tuberone*, la *Repubblica, Sulla provvidenza, Socrate e i Socratici* e *Sul conveniente.*

Il pensiero di Panezio è caratterizzato dalla ripresa di motivi platonici ed aristotelici, di cui si cerca la conciliazione con le dottrine stoiche, mitigate alquanto nel loro rigorismo. Così, Panezio crede nell'eternità del mondo, combatte la divinazione, rivendica il libero arbitrio, nega l'immortalità dell'anima, nella quale, per altro, distingueva una parte razionale (l'egemonico), propria solo degli uomini, una parte irrazionale, comune anche agli animali e una parte naturale, comune anche alle piante; attenua il rigido dualismo stoico tra saggio-virtuoso e ignorante-malvagio, ammettendo la possibilità di un « progresso » verso la virtù, per la quale è necessaria la collaborazione di tutti gli uomini. Con la sua esaltazione e giustificazione provvidenziale del dominio di Roma, Panezio divenne l'ideologo del circolo degli Scipioni. In tal modo egli fu uno dei più importanti mediatori tra cultura greca e civiltà romana e contribuì in modo decisivo a fare dello stoicismo la filosofia tipica degli ambienti oligarchici e repubblicani di Roma: il *De officiis* ciceroniano, nei primi due libri, dipende strettamente da Panezio.

**Posidonio**

Discepolo di Panezio fu l'altro esponente dello stoicismo medio, POSIDONIO, nato ad Apamea in Siria nel 135 a.C. e morto a Rodi intorno al 51. Dopo un periodo di viaggi di studio (Liguria, Gallia, Spagna, Egitto, Roma), si stabilì nel 96 a Rodi, dove aprì scuola. Ebbe

numerosissimi scolari di tutte le parti del mondo, tra cui Cicerone, Pompeo, Varrone. Scrisse un *Protreptico*, che fu modello dell'*Ortensio* di Cicerone; un *Discorso fisico* e un *Discorso etico*; *Sull'ira*, modello alle opere analoghe di Seneca e di Plutarco; *Sul conveniente*, *Sugli dei*, *Sulla mantica*, largamente messe a frutto da Cicerone; e infine un commento al *Timeo* di Platone.

Come Panezio, anche Posidonio cerca di conciliare ecletticamente lo stoicismo con Platone e Aristotele; ma è soprattutto il Platone delle ultime opere quello che suscita il suo interesse, e perciò troviamo in lui motivi mistici e cosmologici che lo differenziano da Panezio: egli crede alla conflagrazione universale, all'immortalità dell'anima individuale, alla mantica e all'astrologia. Il mondo è un immenso organismo e in ogni sua parte pulsa il *lógos*, ragione e vita universale; intermediari tra la divinità e l'uomo sono un'infinità di dei, distinti in sette categorie, che non solo prevedono ma determinano le azioni umane. Un organismo armonioso è per Posidonio anche il sistema delle scienze e della filosofia: onde se egli da un lato abbandona la specializzazione scientifica e torna all'enciclopedismo aristotelico, dall'altro ebbe numerose idee geniali in vari campi, dall'astronomia, alla geologia. Nell'etnologia, inaugurando il metodo comparativo, introdusse l'idea che i popoli primitivi della sua epoca attraversassero una civiltà simile a quella dei greci dell'età omerica; e contrapponeva il *lógos*, la ragionevolezza, dei popoli civili al *thymós*, alla passionalità, dei popoli barbari.

Posidonio è infine autore di 52 libri di *Storie*, in cui proseguiva la narrazione di Polibio fino alla dittatura di Silla (144-82 a.C.): spesso il racconto dei fatti assurgeva ad una vera e propria filosofia della storia, tutta dominata dall'idea che la civiltà romana era l'incarnazione stessa del *Lógos* universale: onde i suoi atteggiamenti conservatori, soprattutto contrari ai Gracchi, simbolo di anarchia politica e costituzionale.

**La quarta Accademia**

Contemporaneamente anche l'Accademia platonica veniva mutando le già viste posizioni scettiche e probabilistiche (e ciò produsse per reazione, come abbiamo visto, un rifiorire della scuola scettica con Enesidemo) già con FILONE di Larissa nato nel 160/59 e morto tra l'85 e il 77 a.C. il criterio della sospensione dell'assenso era completamente abbandonato in favore del criterio dell'« evidenza » che, se anche non può dare la certezza assoluta della scienza, dà tut-

tavia una convinzione sufficiente a fondare un'etica sicura. Più avanti ancora va ANTIOCO d'Ascalona, nato tra il 127 e il 124 e morto intorno al 68 a.C., che ripose il criterio di verità (senza il quale non è neppure possibile parlare di probabile o di verosimile) nel « consenso » di tutti i grandi filosofi e che cercò, in conseguenza, di determinare quel patrimonio di dottrine su cui i principali esponenti platonici, peripatetici e stoici gli sembravano consentire.

**La filosofia romana**

Come abbiamo detto Posidonio fu maestro di Cicerone a Rodi; ma anche Filone e Antioco lo furono: il primo a Roma (nell'88 a.C. durante la guerra mitridatica) e il secondo ad Atene (nel 79 a.C.), e Antioco fu maestro anche del grande erudito Varrone (116-27 a.C.). Ciò serve a documentarci non sole sulle fonti del pensiero ciceroniano, ma anche sulla nuova situazione culturale in Roma: abbiamo già ricordato la diffusione dell'epicureismo e la figura di Lucrezio; caduto in dimenticanza l'antico *senatusconsultus* del 161 a.C., che proibiva il soggiorno a Roma di filosofi e retori e vinta l'ostilità di coloro che nella cultura ellenica scorgevano un pericolo per le istituzioni e la moralità romana, gli scambi culturali tra Grecia e Roma si fecero sempre più frequenti e sempre più spesso maestri greci venivano a Roma e giovani romani andavano ad apprendere retorica e filosofia ad Atene e a Rodi. Più che un vero e proprio interesse speculativo li spingeva un interesse genericamente culturale, una esigenza di « educazione » che potremmo definire isocratea più che platonica e filosofica. Il sapere enciclopedico e la cultura filosofica erano intesi soprattutto come componenti educative dell'uomo colto e libero, raffinato e preparato ai suoi compiti politici; onde tali studi erano concepiti come un preciso tirocinio giovanile o come i momenti di riposo *(otium)* dagli impegni quotidiani e dagli uffici pubblici.

**Cicerone**

Massimo esponente di questa cultura è CICERONE (106-43 a.C.) che di essa si fa espositore eccezionalmente esperto in una serie di opere (*Academica, De finibus bonorum et malorum, Tusculanae Disputationes, Respublica, Leges, De officiis,*), composte secondo il modello letterario del dialogo aristotelico più che platonico, nei momenti in cui le vicende politiche lo costrinsero all'inattività pubblica e forense e con le quali egli trasmise alla cultura latina e, per essa, alla nostra, una quantità di informazioni preziose sulla filosofia ellenistica ed un modo equilibrato e prudente di considerare i problemi, alieno da soluzioni rigorose ed estreme, assurto ben presto a modello di

ogni tendenza umanistica a sfondo prevalentemente oratorio e letterario.

Cicerone si professa sostanzialmente accademico e antidogmatico in gnoseologia, problematicamente attento al pro e al contro di ogni questione, specialmente se troppo lontana dal senso comune e dall'immediata evidenza; e tuttavia sul criterio del consenso egli si basa per accettare alcune dottrine in cui cerca di conciliare il punto di vista stoico con quello platonico e aristotelico (soprattutto dell'Aristotele giovanile e platonico): afferma così l'esistenza degli dei, la provvidenza (senza la quale non solo la religione, ma anche l'ordinata convivenza vengono meno), l'immortalità dell'anima; respinge invece l'idea del fato e della divinazione. E mentre in politica egli traduce il cosmopolitismo e gli ideali dei filosofi greci nei concetti del diritto romano e nello stesso tempo amplia l'orizzonte di quest'ultimo alla luce della filosofia ellenistica, in etica elabora quella dottrina dei « doveri », fondati sui concetti di « onesto » e di « conveniente », sull'armonico sviluppo della personalità umana, sul giusto contemperamento di virtù e utilità, che ha costituito per secoli modello e ispirazione di una morale « laica ».

Cicerone offre un quadro assai ricco delle tendenze filosofiche del tempo e dei suoi vari rappresentanti. E così sappiamo che a Roma, oltre allo stoicismo, all'epicureismo e alla filosofia accademica trovarono seguaci anche la scuola scettica e quella peripatetica. E se persistevano le tendenze razionalistiche dell'evemerismo (introdottevi già da Ennio con il suo *Euhemerus*), rifiorirono anche le idee pitagoriche, influenzate di misticismo, di sincretismo religioso e di astrologia, e che trovarono in NIGIDIO FIGULO, amico di Cicerone, il più noto esponente.

## 7 - *La specializzazione scientifica nell'età ellenistica.*

Uno dei fatti più caratteristici della cultura ellenistica è senza dubbio la specializzazione scientifica: nascono o si sviluppano con consapevole autonomia rispetto alla loro comune matrice filosofica le singole scienze, in ciò favorite dall'indirizzo preso dalla vera e propria filosofia, sempre più volta ad interessi etici, dai caratteri che il lavoro scientifico aveva assunto nella scuola peripatetica, dalla politica culturale delle corti ellenistiche e dalla creazione di nuove e grandiose istituzioni culturali.

**Il Museo. la Biblioteca di Alessandria: la nascita della filologia e della grammatica**

Modelli di queste istituzioni furono, in Alessandria d'Egitto, il celebre Museo e la grandiosa Biblioteca (che arrivò ben presto a contenere oltre mezzo milione di volumi), ideati da un uomo politico discepolo di Teofrasto, Demetrio Falereo, e che raggiunsero piena attuazione sotto il regno di Tolomeo Filadelfo (285-247 a.C.). Per tutto il III e per buona metà del II secolo a.C. il Museo e la Biblioteca di Alessandria furono il luogo di ritrovo dei più grandi poeti, letterati e scienziati del tempo. E i suoi bibliotecari furono i grammatici più famosi e fondatori della filologia ellenistica: ZENODOTO di Efeso (seguito da Apollonio Rodio e da Eratostene), ARISTARCO di Samotracia e ARISTOFANE di Bisanzio ordinarono i testi e ne fecero edizioni critiche, gettarono le basi delle storie della letteratura e della grammatica. Il banco di prova principale dell'operosità filologica restava pur sempre Omero; e se i grammatici alessandrini ne davano un'interpretazione letterale fondata sull'analogia, la scuola pergamena di ispirazione stoica, di cui fu esponente maggiore CRATETE di Mallo, sosteneva un'interpretazione allegorica fondata sull'anomalia. Nel II secolo, DIONISIO TRACE sistemava la grammatica in una trattazione che fu di modello a tutte quelle posteriori e il suo discepolo TIRANNIONE di Amiso portò, nel secolo successivo, la filologia alessandrina a Roma, soppiantando quella pergamena che vi predominava dal soggiorno di Cratete di Mallo.

**Geografia e cronologia**

Nel III secolo si colloca altresì la vasta operosità di ERATOSTENE di Cirene, poeta e filologo, fondatore della cronologia (proseguita nel secolo successivo da APOLLODORO di Atene, alle cui conclusioni ancora oggi dobbiamo per tanta parte rifarci) e della geografia scientifica: si pose il problema, infatti, della costruzione di una carta esatta della terra e, convinto della sua sfericità, arrivò a misurarne con grandissima approssimazione il diametro. Le conoscenze geografiche trovarono una vasta sistemazione enciclopedica nell'opera di STRABONE (I secolo a.C.).

**L'astronomia**

Con gli studi di geografia progrediscono quelli di astronomia, illustrati dai nomi di ARISTARCO di Samo, autore di un'ipotesi eliocentrica che suscitò vaste polemiche, di CONONE di Samo, scopritore della famosa costellazione chiamata « chioma di Berenice », di APOLLONIO di Perge, grandissimo matematico e autore della teoria degli epicicli, e, soprattutto di IPPARCO di Nicea, che misurò la distanza del sole e della luna, spiegò la precisione degli equinozi e catalogò le stelle fisse. Riaffermò, contro Aristarco, la concezione geocentrica in una forma rigorosa, che fu interamente accolta da Tolomeo.

**Matematica e geometria**

Nel campo della matematica e della geometria, nel III secolo basterà fare i nomi di EUCLIDE e di ARCHIMEDE. Il primo, con i suoi *Elementi di geometria* ha dato un modello insuperato di trattazione scientifica, semplice e rigorosa. Il metodo è quello deduttivo: ogni teorema è dedotto da un teorema precedente e all'inizio della catena deduttiva stanno gli « assiomi » (enunciati evidenti per sé), i « postulati » (enunciati necessari alle operazioni e alle costruzioni delle figure) e le « definizioni » (enunciati che chiariscono il senso dei termini adoperati). Archimede fu il più grande matematico dell'antichità: il metodo deduttivo di Euclide è integrato e, in un certo senso, subordinato al momento intuitivo e euristico (onde anche la sua polemica con la mentalità

accademica). Ma Archimede non fu soltanto un teorico, era anche un tecnico e un costruttore di macchine (i famosi specchi ustori, gli studi sulla leva e sui princìpi dell'idrostatica).

**Scienza e tecnica**

A questo proposito si deve ricordare che anche in Alessandria era stata fondata una scuola di ingegneria e di meccanica, il cui esponente più illustre fu ERONE (vissuto forse nel I secolo a.C. o più tardi): l'ingegnosità delle sue scoperte, delle sue osservazioni e delle sue costruzioni appare veramente apprezzabile; ma esse non andarono al di là, come applicazione, della costruzione di giocattoli, orologi e dispositivi meccanici destinati più a stupire che ad essere utilizzati. La struttura sociale fondata sul lavoro degli schiavi faceva apparire superflua una applicazione delle invenzioni scientifiche al mondo della produzione e, d'altro lato, il pregiudizio intellettuale contro ogni forma di sapere volto a fini pratici impedirono, praticamente, lo sviluppo di una vera e propria tecnologia. E questo è senza dubbio uno dei lati più caratterizzanti la scienza del tempo.

**La medicina**

Per chiudere questa breve rassegna delle tendenze e dei rappresentanti maggiori della scienza ellenistica è necessario ricordare gli sviluppi della medicina, i cui rapporti con la filosofia sono particolarmente stretti.

Nel III secolo vivono due grandi medici EROFILO di Calcedone e ERASISTRATO di Ceo, fondatori di due scuole rivali (quelle di Cos e di Cnido): pur dando il primo più importanza alla farmacologia e il secondo alla dieta e all'igiene, entrambi accentuano l'indirizzo sperimentale della medicina, favoriti dalla possibilità di sezionare i cadaveri e perfino di vivisezionare i delinquenti che in Alessandria era concessa e negata in Grecia: il sistema circolatorio e quello nervoso (e i nervi vengono ora distinti dai tendini) sono i campi in cui vengono raggiunti i maggiori risultati. La scuola di Erofilo prende infine un netto indirizzo « empirico » e scetticheggiante (anche per influsso della filosofia di Pirrone) con FILINO di Cos (metà del III sec.).

Nel I secolo a.C., infine, si affermò in Roma, con ASCLEPIADE di Prusa e con TEMISONE, una scuola medica di netto stampo materialistico e fondata soprattutto sulla chirurgia.

Non molto sviluppate, oltre i risultati raggiunti dalla scuola peripatetica, furono invece le ricerche nel campo delle scienze naturali.

PARTE

# IL CRISTIANESIMO E LA FILOSOFIA DELL'ETÀ IMPERIALE

# VII

# *LE ORIGINI DEL CRISTIANESIMO*



## 1 - *Premessa.*

**La religione cristiana e la storia della filosofia**

Il Cristianesimo è, innanzi tutto, una religione e, più propriamente e con maggiore nettezza alle sue origini, un messaggio di salvezza, direttamente testimoniato e rivelato dal vero Dio fatto uomo. Di qui, anzi, discende la consapevolezza, già vivissima in Gesù e nei suoi primi discepoli e seguaci (soprattutto Paolo di Tarso), che tale messaggio costituisca un fatto radicalmente nuovo e rinnovatore della storia dell'umanità, un fatto che a tutta la storia dell'umanità — non solo a quella successiva, ma anche a quella precedente — dà il suo centro e il suo significato più autentico.

Come tale, il Cristianesimo è testimonianza di una verità che trae i suoi fondamenti ed i suoi titoli di legittimità da una esperienza spirituale diversa da quella cui si richiama, precipuamente, la filosofia: la fede, e non la ragione; la certezza, e non la critica; la rivelazione, e non la ricerca.

Tuttavia dire esperienze diverse non vuol dire esperienze non comunicanti ed estranee tra loro, quasi che colui che non creda e pretenda di fare il filosofo possa tranquillamente disinteressarsi dei problemi posti dalla coscienza religiosa e dalla storia delle religioni. Vedremo anzi che proprio dall'affermarsi del Cristianesimo in poi, il problema dei rapporti tra religione e filosofia sarà uno dei temi di fondo di riflessione per pensatori credenti e pensatori increduli.

Ma c'è una ragione più specifica che impone un adeguato esame del messaggio cristiano in sede di storia della filosofia; e la ragione è

che ben presto i seguaci della nuova religione si trovarono impegnati in una continua opera di difesa e di elaborazione dottrinale, via via che il loro messaggio, diffondendosi al di là dei confini ristretti delle origini, veniva a contatto con strati sociali e forme di cultura diversi, più evoluti e raffinati. Di qui, per i cristiani, la duplice esigenza: da un lato adeguare il contenuto e la forma della nuova religione a queste nuove esperienze, per poterle penetrare ed assorbire o anche per poter loro tenere testa con successo; d'altro lato, evitare che questi contatti potessero finire con lo snaturare e travisare il contenuto più genuino e nuovo della fede. Tutto ciò pose molteplici e vari problemi, ma in primo luogo costrinse a chiarire l'atteggiamento preliminare del cristiano di fronte al mondo pagano: è un mondo da respingere in blocco, da far crollare dalle fondamenta con tutti i suoi errori, le sue vanità e i suoi peccati; oppure è un mondo da recuperare, da conquistare dall'interno e da modificare per quanto ha di riprovevole, ma anche da conservare nella misura in cui può arricchire di veri beni anche la vita del cristiano? E come fissare questa misura? E la sapienza pagana è una sapienza anticristiana, demoniaca; oppure è solo precristiana, da completare, e trasfigurare bensì con la nuova fede, ma tuttavia da studiare e assimilare in quanto ricca di tutti i tesori della ragione umana, che è, anch'essa, un dono di Dio?

**Cristianesimo, paganesimo e giudaismo**

È dalla tensione e dalla difficoltà di trovare una risposta a queste domande che comincia a svilupparsi e a prendere forma quella che si suole chiamare l'« elaborazione dottrinaria » del Cristianesimo, una filosofia cristiana, cioè, che si propone di misurarsi con la filosofia non cristiana sul suo stesso terreno e con le sue stesse armi.

Soltanto in questo complesso rapporto con il mondo pagano, le sue istituzioni e la sua cultura, quindi, è possibile valutare, in sede propriamente storico-filosofica, l'originalità, gli influssi e il progressivo formarsi della filosofia cristiana.

Sarebbe grave errore, però, dimenticare che un rapporto non meno complesso lega il Cristianesimo all'esperienza da cui direttamente nasce: la tradizione ebraica. Anche in questo caso il Cristianesimo si presenta per un verso come qualcosa di irriducibilmente nuovo e per altro verso come la continuazione, anzi l'attuazione delle secolari aspettative del popolo ebraico. Conviene perciò senz'altro prendere le mosse da qui ed esaminare l'Antico Testamento e la tradizione in esso riflessa come l'antecedente diretto del Cristianesimo.

## 2 - *L'Antico Testamento.*

**L'Antico Testamento**

L'Antico Testamento è costituito da quella parte della Bibbia (dal greco: *biblia*, cioè « libri » sacri, « sacra scrittura »), che comprende gli scritti che si riferiscono al periodo precedente la venuta di Cristo.

I 46 libri in cui è diviso l'Antico Testamento (secondo la tradizione cattolica, perché diversa è quella ebraica e ridotto è l'elenco degli scritti accolti dai protestanti) sono distinti tradizionalmente in: *a*) « storici », perché narrano gli avvenimenti dalla creazione del mondo all'età che precede la venuta di Cristo (circa II sec. a.C.): *Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio* (e questi primi cinque costituiscono il « *Pentateuco* »), *Giosuè, Giudici, Rut, Samuele I* e *II, Re I* e *II, Cronache I* e *II, Esdra, Neemia, Tobia, Giuditta, Ester, Maccabei I* e *II*; *b*) « didattici » o « poetici »: *Giobbe, Salmi, Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei Cantici, Sapienza, Ecclesiastico*; *c*) « profetici », cioè contenenti le parole dei profeti e costituenti una forma di letteratura tipica dell'ebraismo: *Isaia, Geremia, Lamentazioni, Baruch, Ezechiele, Daniele, Osea, Gioele, Amos, Abdia, Zaccaria, Giona, Michea, Nahum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Malachia.* Questa suddivisione e questo elenco di libri rispecchia la redazione attuale: ma come e quando si è costituita questa raccolta?

**L'esegesi biblica**

L'esegesi biblica costituisce certamente uno dei problemi più affascinanti della critica storica, perché nel momento in cui accerta filologicamente la storia di un libro viene scoprendo anche la storia di un popolo, trasparente genuinamente dalla solennità e fissità della pagina sacra. Il problema dell'esegesi storica dell'Antico (e del Nuovo) Testamento non è da confondere però con altri problemi, che sono stati discussi per secoli e che ancora si discutono, come quelli se i libri che lo compongono contengono o meno la « verità », se impongono una « verità dogmatica » o se offrano soltanto una fonte di libera ispirazione religiosa, e se vadano intesi « letteralmente » o « allegoricamente »: tutti problemi di ordine religioso e a cui sarà fatto cenno quando si incroceranno con problemi filosofici. L'esegesi storica vuole accertare attraverso criteri interni (linguistici, filologici) ed esterni (storici, archeologici) l'autenticità, la cronologia, la redazione e la formazione nelle varie epoche di questi testi e il loro valore di documento. In questo senso, tale esegesi si può dire che cominci quando nascono, nella metà del 600, i primi dubbi sulla paternità mosaica del *Pentateuco*: Hobbes e Spinoza, due dei più grandi filosofi del secolo XVII, espongono e documentano tali dubbi e da allora una tradizione di studi sempre più numerosi ha analizzato in tutti i sensi il testo biblico. Le teorie e le ipotesi sono state numerosissime e tra queste la più fortunata è stata la « nuova teoria documentaria » dovuta, nella seconda metà del secolo XIX, a K. H. Graf e a J. Wellhausen, che certamente si presta a molte obbiezioni e difficoltà e che in molte parti è superata dalle moderne scoperte archeologiche, ma che dà bene il senso e l'indirizzo delle moderne ricerche

Secondo questa teoria il *Pentateuco* non solo non è stato redatto da Mosè ma risale ad epoche diverse. È infatti possibile distinguere in esso diverse redazioni: 1) il « documento Jahvista » (J), risalente alla metà del IX secolo a.C.; 2) il « documento Elohista » (E), posteriore di un secolo; 3) il « documento Deuteronomista » (D), composto nella seconda metà del VII secolo, cioè dopo la grande età profetica (Amos, Michea, Isaia, Osea); 4) il « Codice Sacerdotale » (P), prolungato nella metà del V secolo a.C. e corrispondente in gran parte, all'attuale *Levitico*. Verso il 650 a.C. J e E sarebbero stati fusi insieme e ad essi sarebbe stato aggiunto poi D; alla seconda metà del IV secolo a.C. risalirebbe, infine, l'attuale redazione del *Pentateuco*. Sullo schema di questa cronologia sono stati ordinati anche gli altri libri dell'Antico Testamento.

**La religione dell'Antico Testamento**

Nelle sue fasi più antiche la tradizione ebraica era tutta incentrata sull'idea di un Dio unico (Jahve) e sul rapporto particolare che lega il popolo ebraico al suo Dio. Più che di un vero e proprio monoteismo si deve parlare tuttavia ancora di un monolatrismo, perché Jahve è bensì l'unico Dio di Israele e si definisce « io sono colui che è », ma non l'unico Dio senz'altro: altri popoli hanno altre divinità loro proprie. E così Jahve premia con la prosperità e la vittoria sui nemici la fedeltà del suo popolo, come ne punisce le trasgressioni con devastazioni e pestilenze: egli è causa tanto del bene come del male e poiché il suo patto è con tutto il popolo e non con i singoli, tutto il popolo è solidale nell'innocenza e nella colpa verso di lui: e la massima pena è la morte, intesa come la perdita del massimo bene, la vita, e non come passaggio ad un'altra vita immortale.

Un grande sviluppo è rappresentato dalla letteratura profetica e dal « Documento Deuteronomista »: le grandi sciagure politiche che si abbattono su Israele (dalla distruzione di Samaria ad opera degli Assiri nel 722, a quella di Gerusalemme ad opera dei Babilonesi nel 586) sembrano coinvolgere e frantumare l'antico patto e l'antico ottimismo fondato sulla protezione assicurata da Jahve al suo popolo. Ma è appunto con i Profeti che si fa strada l'idea che queste sciagure dimostrano non la debolezza ma la potenza di Jahve che di Assiri e Babilonesi si serve per realizzare i suoi fini: Jahve diventa l'unico Dio, creatore dell'universo e provvidente reggitore delle sorti del mondo e degli uomini, suoi figli, e l'antico ottimismo, distrutto per il presente, rinasce per il futuro con le idee del Regno e del Messia. Anche in questo caso la speranza dell'avvento di un inviato da Dio (Messia) che restauri il regno di Dio si evolve da una conce-

zione angustamente nazionalistica e terrena ad una speranza universale e spirituale. Contemporaneamente, anche il concetto di giustizia divina si affina perdendo sempre più i caratteri di vendetta, di arbitrio e di implacabilità. La legge sancita nel Deuteronomio e la distinzione netta tra potere politico (i re) e potere religioso (i sacerdoti) sanciscono infine la trasformazione del regno d'Israele nel Giudaismo, cioè in una società religiosa.

Nel periodo posteriore all'esilio babilonese la spiritualità giudaica si alimenta da filoni diversi: quello messianico e profetico, quello della letteratura sapienziale, quello della interpretazione formalistica della legge e del suo rispetto puramente esteriore (quest'ultimo rinvigorito dalla promulgazione del Codice Sacerdotale), destinati tutti, un paio di secoli più tardi, ad incontrarsi con la civiltà ellenistica, come vedremo, per esempio, nella cultura giudaico-alessandrina ed in Filone di Alessandria (cfr. infra, pp. 193-4).

## 3 - *La predicazione di Gesù.*

**Gesù, il Messi**

Gesù non ha scritto nulla, né ha fondato una scuola: le sue parole e le sue azioni ci sono note dal racconto che altri ne hanno fatto per iscritto, alcuni decenni dopo la sua morte. Di questi scritti faremo però parola più avanti, analizzando il consolidarsi delle prime tradizioni cristiane.

Tuttavia è opportuno fare un cenno sommario alla situazione della Palestina del tempo, sia per inquadrare nel suo ambiente la predicazione di Gesù, sia per comprendere le reazioni che essa suscitò. Per questo rispetto, le nostre conoscenze sono state molto arricchite dalla scoperta (nel 1947) e dallo studio dei cosiddetti « Manoscritti del Mar Morto », una raccolta di testi storico-religiosi, risalenti probabilmente al I secolo a.C. che hanno fatto luce su un considerevole numero di problemi lasciati in ombra dalle altre fonti (gli scritti del Nuovo Testamento, il racconto storico di Flavio Giuseppe, ecc.). Fin dall'epoca della conquista della Palestina (cioè dei territori della Perea e Giudea, della Galilea e della Samaria) da parte di Pompeo nel 63 a.C., si era delineata una tendenza filo-romana e aperta anche alle influenze dell'ellenismo, rappresentata dai Farisei e capeggiata dal sommo sacerdote Ircano II, a cui si contrapponeva

l'opposta tendenza, jahvista intransigente e antiromana, capeggiata dal fratello di Ircano II, Aristobulo. Il conflitto si inasprì nel 47 a.C. quando il figlio del Ministro del sommo sacerdote, Erode il Grande, fece uccidere il Galileo ribelle Ezechia, senza che per questo fosse condannato da Ircano II; la tendenza antiromana, sensibile agli influssi persiani e sostenitrice di un rigido dualismo tra mondo della luce e mondo delle tenebre, sembrò prevalere nel 40 a.C., quando Icarno II fu spodestato ed Erode dovette fuggire a Roma. Si trattò però di un breve esilio, perché Erode nel 37 a.C. riconquistò e consolidò con la protezione romana il regno, accentuandone sempre più la fisionòmia ellenistica.

L'ostilità delle correnti intransigenti non venne però meno e dette origine alla cosiddetta setta della « Nuova Alleanza » tra Jahve e il suo popolo (da cui provengono i citati manoscritti del Mar Morto), che identificava sempre più nello stato di Erode, « uomo di menzogna », lo stato delle tenebre e sperava in una sconfitta romana ad opera dei Parti. Morto Erode nel 4 a.C., il suo regno andò diviso fra i tre figli: Archelao ebbe la Giudea (che però nel 6 d.C. gli fu tolta e vi fu messo a capo un procuratore romano), Erode Antipa ebbe la Galilea e la Perea, e Filippo gli altri territori. Orbene, proprio la Galilea fu il centro delle più accese esperienze religiose e delle tendenze più intransigenti che trovarono espressione nel movimento, detto degli « Zeloti », capeggiato da Giuda il Galileo, figlio dell'Ezechia di cui si è parlato, e assai affine a quello della « Nuova Alleanza ». E proprio dall'idea del Battesimo, che tanta parte aveva nella religiosità della Nuova Alleanza e degli Zeloti, prese l'avvio, in Perea, il movimento di Giovanni Battista (fatto uccidere da Erode Antipa) e, in Galilea, la predicazione di Gesù. Si può ben comprendere, da questo punto di vista, l'ostilità manifestata dalle altre sette, per così dire, ufficiali: quella dei « Farisei », filoromani, ellenizzanti, come abbiamo visto, convinti della necessità di un commento interpretativo e di un completamento della Thora e credenti nella immortalità dell'anima e nella punizione dei malvagi; e quella dei « Sadducei », fedeli alla lettera della Thora e negatori della vita oltremondana e della resurrezione dei corpi. E appunto la polemica contro Farisei e Sadducei è uno dei motivi costanti della predicazione di Gesù.

Gesù si presenta come il Messia, il figlio di Dio, inviato dal

padre per riscattare i peccati degli uomini e prepararli così all'avvento del Regno; in tal modo Gesù annuncia la « buona novella », che adempie la solenne promessa fatta da Dio ai profeti di Israele.

Non è dubbio che più volte Gesù abbia insistito su questa continuità con la tradizione dell'Antico Testamento ed abbia messo in luce le corrispondenze delle sue parole e dei suoi atti con quanto preannunciato dalle profezie. Tuttavia è altrettanto certo che da quelle parole e da quegli atti emergevano una concezione ed un messaggio, che oltrepassavano di gran lunga i limiti della tradizione e che anzi a quei limiti, consapevolmente e spesso del tutto esplicitamente, si contrapponevano. Di qui le incomprensioni e le ostilità degli ambienti giudaici più rigidi e vincolati alla lettera della tradizione, fino al dramma finale.

E innanzi tutto Gesù si presenta come il Messia, come l'inviato di Dio che è il figlio stesso di Dio: non quindi soltanto come colui che annuncia la buona novella, ma anche come colui che la realizza e attua l'avvento del Regno del Padre.

**Dio Padre: l'amore e la provvidenza**

Ecco appunto il primo motivo di profonda novità nella predicazione di Gesù, e non solo rispetto alla religione ebraica: Dio è Padre, non inesorabile e immisericordioso nella sua inflessibile giustizia, ma sollecito del bene di tutti i suoi figli, anche e soprattutto di quelli che hanno errato ed hanno peccato; non immobile e indifferente perfezione metafisica estranea al divenire del mondo sensibile, ma Dio di Amore, che per Amore si fa uomo, perché tutti gli uomini possano ritrovarsi e riconoscersi come suoi figli e quindi amarsi fra loro come fratelli, al di là di ogni differenza di razza, di nascita, di cultura. Dio è perciò Provvidenza, che ogni cosa predispone e guida perché il male non prevalga e trionfi il Bene. Da questo diverso rapporto di Dio verso gli uomini discende un rapporto del tutto diverso degli uomini verso Dio e degli uomini fra loro: al posto dell'ossequio formale e del timore, la fede e la carità.

**Carattere spirituale del Regno e della sua attesa**

E fede e carità alimentano la speranza (e ne sono a loro volta alimentate): la speranza nell'imminente avvento del Regno. Ed è qui che può essere colto il secondo elemento di profonda novità nella predicazione di Gesù. Scompare definitivamente dall'idea del Regno ogni accento terreno e materiale per configurarsi come una realtà tutta spirituale, che si realizzerà nella gloria dei cieli quando i tempi saranno compiuti.

L'attesa dell'avvento del Regno diventa così uno degli elementi di rilievo nella vita del Cristiano: ma non è un'attesa inerte e passiva, bensì vigile preparazione, perché non si sa il momento in cui verrà e bisogna tenersi pronti. L'approfondimento di questo atteggiamento permette di comprendere tutta la ricchezza spirituale del Regno predicato da Gesù: la preparazione, l'attesa vigile, il tenersi pronti non sono « prima » dell'avvento del Regno, ma sono già il Regno, che si attua in ciascuno di noi nell'intimità e nell'interiorità della propria anima. Il futuro è nello stesso presente ed il Regno è già iniziato: è iniziato nella coscienza dei credenti e si viene attuando nella comunità dei fedeli, nella Chiesa.

Possiamo ben comprendere le difficoltà che queste concezioni nuove e sconvolgenti le tradizionali categorie mentali incontrarono, e come fosse forte la tentazione di reintrodurre estrinseci schemi temporali e mondani nelle idee dell'avvento del Regno e della Chiesa: ma questi sono appunto i problemi che travagliarono le generazioni di fedeli immediatamente successive a Gesù e avremo perciò modo di considerarne tutto l'interesse. Ora è necessario mettere in luce la novità e la ricchezza della predicazione di Gesù.

**iversalismo cristiano**

S'è già detto che tutti gli uomini sono figli di Dio e si è già notato il valore universale implicito in questa proposizione, che rompe i ristretti confini del « popolo eletto » (Israele), e parla a tutti gli uomini di tutte le razze, nazioni, condizioni. In quanto figli di Dio, si è anche detto, tutti gli uomini sono fratelli. Tuttavia sarebbe un grave errore considerare questa condizione come qualcosa di posseduto, di indifferenziato, di naturale: chi intendesse così perderebbe il senso delle parole di Gesù, per il quale l'essere figli di Dio e il sentirsi fratello degli altri sono valori da instaurare, acquisibili con una nuova generazione secondo lo spirito e non ereditati con la nascita secondo la carne. La parabola del buon samaritano è quella che meglio illustra questo nuovo e superiore principio: non la natura fa l'uno prossimo all'altro ma l'amore e la carità; non ciò che noi siamo ma ciò che dobbiamo e vogliamo essere.

**Primato dell'amore e della volontà**

Con ciò il primato dei valori non spetta più, come per la tradizione culturale greca, alla conoscenza, all'astratta e fredda contemplazione intellettuale del bene, come antecedente necessario per metterlo in pratica, ma alla volontà e all'amore, perché solo chi vuole il bene e lo ama, lo conosce e lo attua. Da questo antintellettualismo,

che è tra gli aspetti più originali del Cristianesimo, deriva il grande ammonimento « non giudicate », « amate e perdonate anche ai vostri nemici », perché giudicare e non comprendere è peccato verso lo spirito, è dimenticarsi del bene da fare per misurare il presunto male fatto da altri.

**Il concetto di « persona » e l'inversione dei valori tradizionali**

Questo primato della volontà, come vedremo, svela un significato nuovo della persona umana, una fondazione e una dignità prima sconosciute, e sta perciò alla base del concetto moderno di « persona » umana. Ma esso sta anche alla base di una radicale inversione di tutti i valori tradizionali operata da Gesù. Il celebre « discorso della montagna » ne è il documento più alto. I poveri di spirito, i sofferenti, i mansueti, coloro che sono affamati ed assetati di giustizia, i misericordiosi, i puri di cuore, i pacifici, i perseguitati: sono costoro i portatori dei nuovi valori e loro sarà il Regno dei cieli e la gioia, tanto più grande quanto più grande sarà stata la sofferenza sopportata in nome di Dio. Gli antichi valori: la sapienza, la salute, la ricchezza, il successo sono rovesciati e le loro antitesi esaltate non come condizioni di per sé preferibili, ma come principio di elezione e di elevazione verso un mondo ed una felicità più veri e più duraturi: per nascere secondo lo spirito bisogna morire secondo la carne. È per questo che Gesù, pur parlando a tutti gli uomini si rivolge di preferenza ai poveri, ai derelitti ed ai peccatori (e si ricordi la parabola del figliuol prodigo): non i sani hanno bisogno del medico, ma i malati e Gesù è venuto per i peccatori e non per i giusti. Questa predilezione non va fraintesa: Gesù non parla ai peccatori in quanto peccatori, ma in quanto solo in loro, una volta acquisita la consapevolezza del loro peccato e la negatività della loro condizione, può operarsi quella radicale « conversione » (*metánoia*), quella rinascita che apre le porte del Regno e che rimane esclusa per coloro che vivono soddisfatti nella propria giustizia esteriore.

**Il valore della « legge »**

Certamente, anche la giustizia esteriore, l'ossequio della legge, il sacrificio non sono revocati. Anzi Gesù dice espressamente di non essere venuto per abrogare la legge ed i profeti, ma per adempierli; e tuttavia subito dopo ammonisce che se la giustizia di chi l'ascolta non sarà superiore e più abbondante di quella degli Scribi e dei Farisei, costui non entrerà nel Regno dei cieli.

Qui la polemica di Gesù si rivolge puntualmente contro il giudaismo, cioè contro quella ultima forma della tradizione ebraica

imperniata sulla mera osservanza esteriore della legge e sulla conservazione della sua lettera, e impersonata dalle sette dei Sadducei (fieramente avversi, anche ad ogni speranza escatologica) e dei Farisei, largamente prevalenti rispetto alle tendenze mistiche degli Esseni e dei Terapeuti.

Non il sacrificio, chiede Gesù, ma la pietà; a perdere l'uomo non è necessaria l'opera malvagia, ma basta l'intenzione. La legge aveva detto: non uccidere; ma Gesù aggiunge: non adirarti con il fratello e se ti ricordi un tuo debito verso di lui, lascia il sacrificio, assolvilo e poi torna al sacrificio. La legge aveva detto: non commettere adulterio; ma Gesù aggiunge: chiunque guarda con desiderio ha già commesso adulterio in cuor suo e allora è meglio perdere i propri occhi che la propria anima; la legge aveva detto: non spergiurare; ma Gesù aggiunge: non giurare affatto e la tua parola sia « sì, sì - no, no »; la legge aveva detto: occhio per occhio; ma Gesù aggiunge: se qualcuno ti percuote sulla guancia destra tu offri la sinistra; la legge aveva detto: ama il tuo prossimo e odia il tuo nemico; ma Gesù aggiunge: ama i tuoi nemici, benedici coloro che ti maledicono, benefica chi ti odia e prega per chi ti perseguita. Solo così si potrà diventare perfetti come il Padre che è nei cieli.

Non meno precisa è la polemica di Gesù contro l'esteriorità del culto, delle preghiere, delle elemosine e dei digiuni: la tua mano destra non sappia quello che fa la sinistra e quando preghi non farlo ad alta voce ed in piedi in modo che tutti possano udirti nelle piazze e nelle sinagoghe, ma chiuditi nella tua stanza e prega così: « Padre nostro, che sei nei cieli... ». La devozione di Gesù irride ferocemente contro i « sepolcri imbiancati », contro coloro che sono mesti e compunti in volto ma indifferenti nel cuore: ancora una volta il principio della buona coscienza e dell'intenzione pura sorpassa e svaluta le opere: « dove è il vostro cuore, lì è eziandio il vostro tesoro ». È questo il grande principio di incalcolabile fecondità che Gesù ha rivelato all'umanità.

Non i tesori terreni, dunque, sono da accumulare, perché i ladri possono rubarli e la ruggine corroderli, ma quelli celesti; anzi, nessuna delle cose terrene merita la nostra sollecitudine: non il mangiare, non il bere, non il vestire. La vita non è qualcosa di più che il nutrimento? e il Dio che nutre gli uccelli del cielo e veste i fiori dei campi lascerà forse senza cibo e senza vesti i suoi figli? Dio e la sua

giustizia è ciò di cui bisogna essere solleciti, e tutto il resto sarà dato in sovrappiù: « chiedete e vi sarà dato; cercate e troverete; picchiate e vi sarà aperto ».

La crocifissione e la rinascita

La vicenda emblematica di questo radicale rovesciamento dei valori sta nella passione e nella crocifissione di Gesù. La pena e la morte infamante agli occhi del mondo si trasvalutano nel riscatto e nella risurrezione: l'espiazione dei peccati del mondo apre la porta alla loro remissione. E la passione di Cristo acquista tutta la sua fecondità spirituale solo quando l'anima del credente la rivive in sé quotidianamente nell'intimità della coscienza: anch'essa deve quotidianamente rinascere ad una nuova vita, che è insieme coscienza del male commesso e della propria debolezza e riconquista della purezza e dell'ingenuità della fanciullezza ignara del male: l'amore di Gesù per i fanciulli e per i peccatori evidenzia sensibilmente la complessità di questo concetto. In funzione del quale, poi, acquista tutto il suo rilievo il concetto della grazia: e la grazia, se la si vuol cogliere nel suo senso più genuino e religiosamente profondo, è il risvegliarsi della coscienza alla nuova vita, la rivelazione, di cui la coscienza è testimone, del bene e della capacità di compierlo. È un risvegliarsi e una rivelazione improvvisa e perciò « miracolosa », di grande evidenza nel piano dell'esperienza psicologica vissuta, ma che rischia di intorbidirsi non appena si tenti di trasportarla sul terreno di un argomento puramente razionale. E noi vedremo la fede e la riflessione dei secoli posteriori tormentate dal problema, dibattute nell'alternativa tra il concepire la grazia come un dono immediato e arbitrario (gratuito) di Dio al credente, con grave pericolo della funzione mediatrice della Chiesa e conseguente svalutazione delle altre « virtù » cristiane, e il concepire la grazia come meta attingibile con le opere ed i carismi, con grave pericolo del suo carattere rinnovatore, vivificante e santificante.

La grazia

## 4 - *Il primitivo proselitismo e Paolo di Tarso.*

Il proselitismo cristiano e le origini della Chiesa

Possiamo ben supporre che cosa significasse, per la primitiva comunità cristiana, la notizia della morte di Gesù sulla croce: era dunque così che doveva concludersi la venuta del Messia, del Figlio di Dio? A riaccendere la fede venne ben presto l'altra notizia, quella

dell'apparizione del Cristo risorto a Pietro: il Messia aveva vinto la morte ed aveva annunciato il suo prossimo ritorno glorioso. La speranza si alimentava di nuova fede e il proselitismo di nuovo slancio. Ed accanto all'ardore di diffondere la parola di Cristo, c'è l'insistenza, da parte degli Apostoli, sui motivi della penitenza e del pentimento per i peccati commessi, del tenersi pronti per la nuova e definitiva venuta del Figlio di Dio.

Di qui l'attesa, nella quale le prime comunità cominciano a cementarsi e darsi una prima forma di organizzazione: la Chiesa. Certamente, la Chiesa come istituto e come gerarchia non nasce, storicamente, se non attraverso un processo assai lungo e complesso; ma la sua origine, derivata da parole e fatti di Gesù, nasce proprio dall'attesa della nuova *parusía*. E come il motivo della resurrezione, secondo quanto abbiamo visto, si sposta dal futuro al presente della rigenerazione della coscienza che si libera dai peccati; così anche nella concezione della comunità cristiana si fa ben presto luce l'idea che essa non è solo per il futuro, ma già nel presente realizza il regno di Dio. Accanto e al di sopra della Chiesa invisibile, è la comunità delle anime sante, che si sono disposte ad accogliere l'avvento del Regno.

Prendono così consistenza normativa le parole di Gesù: « date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio », « Ciò che Dio ha unito, l'uomo non separi » ecc. Nasce nello stesso tempo una etica del lavoro, umile ma edificante, che si affianca alla tendenza ascetica e di rifiuto del mondo. Ma ciò che soprattutto tiene unite le prime comunità cristiane e dà ai suoi capi un prestigio ed un'autorità sempre maggiori è la partecipazione ai doni carismatici, in primo luogo il battesimo e l'agape, condizioni necessarie per entrare nella pienezza di una vita in grazia di Dio.

Queste prime comunità cristiane si trovarono subito di fronte ad un grave problema: quello dei rapporti con la più vasta comunità giudaica, da cui storicamente e idealmente provenivano. È del tutto naturale che i primi discepoli, anche traendo ispirazione da certe espressioni di Gesù, si rivolgessero spontaneamente ai giudei e non ai gentili; ma da un lato era del tutto evidente che il senso della missione di Gesù andava ben al di là dei confini del giudaismo e della figliolanza « naturale » del popolo ebraico rispetto al suo Dio; d'altro lato, due fatti impressero al proselitismo cristiano un

indirizzo del tutto nuovo e universalistico: la resistenza manifestata dall'ambiente giudaico più tradizionalista ad accogliere la buona novella (il che rende i cristiani sempre più isolati ed estranei rispetto a quell'ambiente) e soprattutto la predicazione e la personalità di Paolo di Tarso.

**Paolo di Tarso**

PAOLO nasce, nei primi anni dell'era cristiana, a Tarso in Cilicia ma si proclama ebreo da ebrei, della tribù di Beniamino. Persecutore dapprima dei cristiani, è toccato dalla grazia sulla via di Damasco e, convertitosi, inizia un fervido apostolato, rivolto soprattutto alla predicazione e al proselitismo fra i Gentili, mentre gli altri apostoli continuavano la loro azione fra i Giudei. Antiochia, la città della Siria sede di una delle prime comunità cristiane fuori della Palestina e, nello stesso tempo, aperta agli influssi culturali e religiosi orientali ed ellenistici, è il centro dell'attività di Paolo che di lì prese le mosse per i suoi tre grandi viaggi apostolici che lo portarono, attraverso tutta l'Asia Minore, fino alla Macedonia e alla Grecia, a Corinto e ad Atene. Alla fine del terzo viaggio, a Gerusalemme, viene imprigionato, ma può appellarsi all'imperatore nella sua qualità di cittadino romano; è condotto allora a Roma, dove può ancora per un paio di anni continuare la sua missione. Muore intorno al 67 d.C., quasi certamente martire.

Documento dell'apostolato di Paolo sono le *Lettere* che egli inviò a varie comunità cristiane (ai Tessalonicesi, ai Galati, ai Corinzi, ai Romani, ai Filippesi, ecc.) per sostenerle, aiutarle, illuminarle e rafforzarne la fede e l'unità; a parte il loro valore pastorale e dottrinario, che vedremo, anche letterariamente queste *Lettere* hanno un fascino profondo e creano un linguaggio e una terminologia di importanza fondamentale. Esse risalgono, per gran parte, agli anni tra il 50 e il 58. Del 65 circa è la *Lettera agli Ebrei*, sulla cui autenticità, però, sussistono dubbi.

**La Legge e la grazia**

Paolo non ha conosciuto direttamente Gesù, ma ha avuto la visione del Cristo risorto; ed ecco che proprio la morte di Gesù, che per i Giudei è scandalo e per i Gentili pazzia, diventa, nella predicazione di Paolo e soprattutto nell'*Epistola ai Romani*, il centro del messaggio cristiano, l'evento che rinnova la vita dell'umanità. Gesù è morto secondo la Legge, ma la morte di Gesù ha abrogato la Legge. In effetti che cos'è la Legge? È il complesso di norme religiose e morali, cui l'uomo, prima della venuta di Gesù, era tenuto

ad obbedire: in questo senso essa ha avuto un valore certamente positivo ed una funzione educativa. E tuttavia al concetto stesso di legge è intrinseca una negatività: essa, distinguendo e codificando bene e male, produce la conoscenza del male, e in qualche modo lo istaura; dove non c'è, per esempio, la legge sul matrimonio, lì non c'è neppure il peccato di adulterio, o meglio, non è possibile distinguere l'atteggiamento legale da quello eslege; dove non c'è l'istituto giuridico della proprietà, lì non c'è neppure il reato di furto. Paolo riprende così il motivo del contrasto tra lettera e spirito della legge: la legge crea legalità ma non giustizia. Bisogna quindi morire secondo la legge per rivivere liberi dalla schiavitù della legge, e questo *è* possibile solo mediante la grazia; il peccato originale, il peccato di Adamo ha reso tutti gli uomini soggetti al male e alla morte, ma « la gratuità della grazia di un solo uomo: Gesù Cristo » ha salvato l'umanità attraverso la fede: ogni credente è crocifisso in Cristo e vive, non lui, ma Cristo in lui: « non v'è giudeo né greco, né servo né libero, né maschio né femmina, perché voi tutti siete uno in Cristo »; la comunità dei credenti è il regno di Dio e la Chiesa è il corpo di Cristo.

Sono state notate più volte analogie tra espressioni paoline e dottrine misteriche e sono stati variamente determinati e interpretati i rapporti tra la dottrina di Paolo con i misteri, la sapienza orientale, la gnosi ellenistica pre-cristiana e l'incipiente gnosi cristiana. Nella difficoltà di accertare precise dipendenze e relazioni, resta certamente il fatto che ad Antiochia e nei viaggi nell'Oriente ellenizzato e in Grecia l'ambiente era propizio ai contatti e propizio era anche l'atteggiamento di Paolo: basti pensare al celebre discorso dell'Areopago, narrato dagli *Atti degli Apostoli,* in cui Paolo, parlando agli Ateniesi, annunzia loro che il « Dio ignoto », cui essi hanno innalzato un altare, si è rivelato ed è il Dio dei cristiani, creatore del mondo, vita di tutte le cose e padre di tutti gli uomini.

Corpo e spirito

Eguale discorso potrebbe essere fatto a proposito dell'altra tipica antinomia paolina, parallela a quella già vista tra legge e grazia, e cioè l'antinomia tra « corpo » e « spirito » (*pneuma*). Il « corpo » e la « carne » sono ciò che caratterizza l'umanità meramente naturale, laddove lo spirito (che, come *pneuma*, è distinto dalla *psyché*, cioè dall'anima come principio semplicemente vitale e perciò comune a tutti gli esseri viventi) rappresenta la condizione più elevata cui

l'umanità s'innalza per effetto della grazia: come tale, il *pneuma* non è la semplice negazione della « carne », ma anzi la sua più verace trasfigurazione: « perciocché noi, che siamo in questo tabernacolo, sospiriamo, essendo aggravati; e perciò non desideriamo già d'essere spogliati, ma sopravvestiti; acciocché ciò che è mortale sia assurto alla vita ».

**La fede e la salvezza**

È la fede in Cristo che opera questa trasfigurazione, che già in questa terra istaura l'età dello spirito vivificante e che crea una comunità di vita divina nel fedele: « se adunque alcuno è in Cristo, egli è nuova creatura; le cose vecchie sono passate; ecco, tutte le cose sono fatte nuove ». La fede, nell'animo del credente, deriva direttamente dalla potenza di Dio, è un dono gratuito di Dio, che nessuna opera umana può sollecitare e propiziare. Ecco perché, secondo Paolo, l'uomo può salvarsi solo mediante la fede e non mediante le opere: mediante la fede, il credente partecipa del pneuma divino ed acquista i meriti del Cristo. È la fede che, salvandoci, rende possibili le opere buone e non sono già le opere buone che rendono possibile la salvezza.

Questa dottrina della giustificazione della fede, accompagnandosi all'altra della predestinazione (la fede, in quanto dono gratuito di Dio, viene comunicata solo a coloro che Dio, nel suo imperscrutabile disegno, ha predestinato alla salvezza) sembra togliere all'uomo ogni libertà e ridurlo all'inerzia e all'aspettazione. Ma questa sarebbe certamente un'interpretazione forzata ed unilaterale: innanzi tutto, quando Paolo nega che le opere possano salvarci intende riferirsi, in primo luogo, alle « opere della legge », cioè agli atti esteriori del culto, alle pratiche estrinseche della vita religiosa, ripetendo così la polemica già vista contro la legge in nome della grazia. In secondo luogo, se per libertà si deve intendere (come Paolo intende) libertà dal peccato, allora è proprio la fede che ci fa liberi. Né si deve dimenticare, infine, che questa dottrina risponde all'esigenza vivissima, e necessaria in quel momento storico e in quella fase del proselitismo e della diffusione del messaggio cristiano, di fare del sacrificio e della resurrezione del Cristo, come pure dei carismi che ne conseguono, il centro dottrinale del messaggio di salvezza, laddove tutti questi motivi avrebbero subìto un'indubbia svalutazione da una decisa asserzione di un'autonoma possibilità di salvezza da parte dell'uomo.

Certo, in molte occasioni, la lettera e lo spirito delle espressioni di Paolo vanno al di là della condanna delle sole « opere della legge » per investire le opere umane in genere; e si può dire che questa polemica contro la superbia dell'uomo, contro la falsa fede nella sua sufficienza, costituisca un aspetto costante della mentalità cristiana, destinato, come vedremo, a ripresentarsi in determinate circostanze, per fronteggiare l'opposto pericolo di una eccessiva mondanizzazione e razionalizzazione, di una perdita del senso del mistero spirituale della salvezza e del valore del sacrificio di Cristo.

Si capisce quindi l'importanza che hanno in Paolo i concetti di « vocazione » e di « carità »: il primo esprime l'opera della grazia che la fede rende possibile nel credente; il secondo esprime l'avvenuta liberazione dalla schiavitù della legge. Nulla è possibile e nulla ha valore senza l'amore e la carità: « la sapienza gonfia, ma l'amore edifica »; ma con l'amore, anche la vera sapienza è possibile, perché chi ama Dio, conosce Dio. E la legge si compie in quest'unica parola: ama il prossimo tuo come te stesso.

## 5 - *La letteratura cristiana e i Vangeli.*

Alla seconda metà del I secolo d.C. e ai primissimi decenni del II risale una vasta fioritura di letteratura evangelistica, volta soprattutto a narrare la vita e la predicazione di Gesù e degli Apostoli e a propagandare la « buona novella ».

**Il Nuovo Testamento**

Come per i libri dell'Antico Testamento, così anche per quelli del Nuovo, la Chiesa ha fissato un « Canone », cioè un Elenco ufficiale dei Libri Sacri. Esso comprende in tutto 27 libri e cioè: *a*) i *Vangeli* di Matteo, Marco e Luca, indicati con il nome di « sinottici » (dal greco *synoptikós*) per indicare che essi sono così simili per la struttura e per le espressioni che possono essere « visti insieme »; *b*) il *Vangelo* di Giovanni; *c*) gli *Atti degli Apostoli*, dovuti all'evangelista Luca; *d*) le 14 *Lettere* di Paolo (compresa cioè la *Lettera agli Ebrei*, di dubbia autenticità); *e*) 7 *Lettere* di altri Apostoli (due di Pietro, tre di Giovanni, una di Giacomo e una di Giuda Taddeo); *f*) l'*Apocalisse*, attribuita a Giovanni.

Al di fuori del Canone. abbiamo notizia e frammenti di altri *Vangeli* (degli Ebrei, degli Egiziani, di Pietro e i cosiddetti « vangeli dell'infanzia », cioè narranti le vicende della famiglia e dell'infanzia di Gesù), di altri *Atti degli Apostoli*, di altre *Lettere* e di altre *Apocalissi*.

Anche restringendo l'esame ai soli scritti del Canone, la storia dell'esegesi neotestamentaria è assai ricca: si è discusso a lungo sull'autenticità, sulla cronologia, sulle fonti, sulla questione sinottica. Nella fase attuale degli studi si può dire che l'autenticità e la paternità di quasi tutti gli scritti sono ormai fuori discussione. Maggiormente controverse sono le altre questioni. Così, per esempio, il fatto che gli *Atti degli Apostoli* si interrompano prima che Paolo sia liberato dalla sua prima prigionia, nel 63 d.C. e il fatto che nel Prologo Luca dica di aver scritto gli *Atti* dopo il *Vangelo* hanno indotto a porre la cronologia nel modo seguente: nel 50 circa il testo aramaico di Matteo (mentre la traduzione greca sarebbe di poco posteriore a Marco e Luca); nel 55-60 il vangelo di Marco, nel 60-62 il vangelo di Luca. Altri invece sostenendo che non è un principio metodico quello di datare un'opera all'anno dell'ultimo fatto in essa narrato, potendo benissimo l'interruzione essere intenzionale, hanno alzato la cronologia, ponendo il vangelo di Matteo intorno al 70-75, quello di Marco intorno all'80-95 e quello di Luca intorno al 100. Naturalmente, la questione è importante per determinare se i vangeli sono la redazione scritta di ricordi personali di testimoni oculari o una compilazione su materiali (scritti od orali) provenienti da altri. Si è cercato infine di stabilire i rapporti reciproci e le varie fasi redazionali dei vangeli: in generale si ritiene Matteo fonte di Marco e di Luca, ma alcuni hanno supposto che si debba ipotizzare una seconda fonte per Marco e Luca per spiegare la presenza in questi di elementi che mancano in Matteo (i cosiddetti « logia », cioè una raccolta di detti e sentenze di Gesù composta tra il 60 e il 70 d.C.). Posteriore ai tre vangeli sinottici è il IV vangelo, quello di Giovanni, e ancora più recenti sono le *Lettere* di Giovanni, Pietro, Giacomo e Giuda. Per l'*Apocalisse*, infine, si è pensato ad un periodo che va dalla morte di Nerone alla distruzione di Gerusalemme (68-70 d.C.), ma altri indizi fanno pensare ad una sua redazione o rielaborazione più tarda.

**Cristianesimo e Giudaismo nell'*Apocalisse***

Il motivo della conciliazione tra Giudaismo e Cristianesimo, del Cristo come mediatore di antico e nuovo è il tema di fondo della *Lettera agli Ebrei* e, soprattutto, della *Apocalisse*, fantastica visione della lotta fra il bene e il male fino alla finale e definitiva vittoria del bene: profetismo, Giudaismo e Cristianesimo concorrono a delineare una potente allegoria (spesso di difficilissima interpretazione) che fornirà comunque il modello e lo schema non solo ad ogni filosofia della storia del Cristianesimo, ma anche l'ispirazione a tutte le varie forme di millenarismo. Da un lato infatti emerge l'idea di un unico piano provvidenziale che agisce nella storia e dà ai singoli fatti il loro vero e riposto significato; dall'altro, viene delineato l'avvento futuro del regno di Cristo, accompagnato dalla resurrezione dei martiri e dei santi, che con lui regneranno per mille anni, fino cioè alla resurrezione di tutti, all'ultima e decisiva battaglia

contro Satana; il giudizio finale e la discesa dal cielo della nuova Gerusalemme per coloro che hanno vinto l'ultima battaglia chiudono il quadro della visione.

**Il IV vangelo** Ma il documento più importante, dal punto di vista della storia della filosofia, di tutta questa letteratura è certamente il IV vangelo: in esso troviamo una interpretazione della figura e della parola di Gesù che lo differenzia nettamente dagli altri tre. Malgrado alcuni tratti che rivelano più direttamente la personalità dei loro autori (Matteo è certamente il più legato alla mentalità giudaica; Luca, discepolo di Paolo, è il più colto letterariamente, oltre che medico) o posizioni dottrinali che tradiscono un'epoca posteriore (l'insistenza sulla natura carnale di Gesù contro le deviazioni misticheggianti e l'incipiente gnosticismo; l'accentuazione degli aspetti organizzativi della vita religiosa e del numero e del significato dei miracoli; il rilievo della figura del maligno, espressione oggettiva del male, di cui la coscienza peccaminosa è l'espressione soggettiva) i vangeli sinottici sono infatti certamente la testimonianza della certezza della venuta di Gesù e del suo messaggio. Nel IV vangelo, invece, Giovanni tende a indicare piuttosto il senso e la verità di quella venuta e di quel messaggio.

**Il Verbo** Esso comincia con le famose parole « Nel principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio. Esso era nel principio presso Dio. Ogni cosa è stata fatta per esso e senza di esso nessuna cosa fatta è stata fatta. In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini. E la luce riluce nelle tenebre, e le tenebre non l'hanno compresa ». Questa identificazione di Cristo con il Verbo, il *Lógos,* divino è della massima importanza: essa, innanzi tutto, offre, insieme alla dottrina del Paracleto o Spirito Santo, inviato dal Padre per completare l'opera del Figlio, il primo abbozzo della dottrina trinitaria, affermando la diversità di persona e l'identità di sostanza tra il *Lógos* e Dio; in secondo luogo, essa trasfigura tutta la rappresentazione giovannea della vicenda terrena di Cristo, delineandola come una progressiva teofania, rispondente ad una precisa intenzione provvidenziale che puntualmente si realizza nei singoli fatti e nelle singole opere. Cosicché il « Cristo secondo lo spirito », di cui parlava Paolo, è già presente nel « Cristo secondo la carne »; lo spirito del Cristo risorto nel Cristo incarnato.

A questa idea si ricollega l'altra della « inabitazione » di Fi-

glio e Padre e, tramite il Figlio, di tutti gli uomini in Dio. Di qui l'importanza dei carismi (il battesimo e l'eucarestia) e della legge dell'amore. Di qui, infine, l'opposizione tra « vita secondo la carne » e « vita secondo lo spirito », opposizione che spiega l'insistenza di Giovanni sull'idea della rigenerazione (di una nascita totalmente nuova, piuttosto che di una resurrezione), dell'immortalità e dell'eternità dell'anima nata alla vita secondo lo spirito.

Tuttavia, l'idea che ha più richiamato l'attenzione degli storici della filosofia è stata quella dell'identificazione di Cristo con il Logos: la nozione del *Lógos* si ritrova nella letteratura sapienziale e in Filone alessandrino (cfr. infra, pp. 193-4), ed è stata spesso interpretata come il primo tentativo di tradurre la dottrina cristiana nei termini della tradizione giudaica e della filosofia ellenistica. Ora, il rapporto certamente esiste, ma è forse da porre in modo opposto, nel senso cioè che Giovanni presenta il Cristo appunto come quel *Lógos* che i filosofi hanno sempre ricercato: più che un influsso della filosofia ellenistica sul cristianesimo, si tratterebbe, insomma, del tentativo di assimilare la filosofia ellenistica, così come Paolo fece per il « Dio ignoto » nel discorso dell'Areopago. È questo, d'altra parte, che impedisce al *Lógos* giovanneo di trasformarsi in una astratta ipostasi metafisica e di perdere il carattere personale, di mediatore nella creazione, incarnatosi per la salvezza dell'umanità. Lo stesso deve dirsi per l'antinomia luce-tenebre: Cristo è il bene, la luce, la verità; il demonio è il male, le tenebre, l'errore. Questa assimilazione di ipostasi e di concetti ad una realtà vivente e personale prepara la vera e propria gnosi cristiana rispetto a quella eretica, come vedremo meglio in seguito.

# VIII

# *PAGANESIMO E CRISTIANESIMO NEI PRIMI DUE SECOLI DELL'IMPERO*



## 1 - *Le condizioni storiche e culturali da Augusto a Commodo.*

**Dall'età di Cesare all'Impero**

Il modo in cui Ottaviano arrivò al potere dopo la morte di Cesare documenta in modo chiarissimo le difficoltà poste dalla necessità di continuare il programma cesariano e di saldarlo alle tenaci tradizioni repubblicane e senatorie. Ottaviano riuscì, in misura notevole, a questo scopo; ma la sua linea politica, pur nel suo sapiente equilibrio, che spesso assume le caratteristiche del vero e proprio compromesso, riuscì a smussare ma non ad eliminare le ragioni di una crisi e di un contrasto che tornarono ad emergere con cruda evidenza fin dai tempi dei suoi immediati successori.

Il programma cesariano, nella sua ultima fase, era stato caratterizzato soprattutto da due obbiettivi: da un lato, in politica interna, la progressiva trasformazione dello stato romano in una monarchia di stampo greco-orientale; dall'altro, in politica estera, il grandioso disegno di una politica di espansione e di conquista verso oriente, che, prendendo le mosse dalla necessità di vendicare la sconfitta di Crasso a Carre, aveva in realtà l'obbiettivo, attraverso la guerra ai Parti e la ripresa dei disegni che erano stati di Alessandro Magno, di spostare il centro della politica romana, dandole una prospettiva imperialistica mondiale.

**La politica di Ottaviano e la riforma dello stato romano**

Da questo punto, l'erede più immediato della politica cesariana si dimostrò Antonio, che dell'Oriente fece la base della sua azione politica. Ma Antonio non aveva una statura politica adeguata alle necessità e rimase alla fine isolato dall'abilità politica di Ottaviano, che attraverso tutta una serie di significative oscillazioni, seppe raggiungere un compromesso più stabile: nemico di Antonio e alleato del senato prima, durante la guerra di Modena si riavvicina poi ad Antonio e con lui sconfigge gli anticesariani più estremisti (Bruto e Cassio);

ma quando si deve decidere la spartizione dello stato torna a scegliere l'Occidente. Stroncata la guerra civile con le stragi di Perugia e sconfitto Sesto Pompeo, Ottaviano riprende il programma cesariano e torna a volgersi ad oriente; ma presenta la guerra contro Antonio come la lotta della romanità genuina contro quella fusione dell'elemento romano con la civiltà greco-orientale che era stato proprio uno dei punti fondamentali della politica cesariana. Finiscono con ciò i turbamenti e i disorientamenti così attentamente espressi dalla cultura latina contemporanea, ma comincia di qui anche quella latente ostilità da parte della cultura greca, destinata in futuro ad esplodere più volte in forme vivaci.

L'assetto dato da Ottaviano allo stato romano, dopo la battaglia di Azio (31 a.C.) e la vittoria su Antonio, fu un mirabile compromesso tra le nuove esigenze e la tradizione, tra l'eredità cesariana e quella senatoria. Per questo Ottaviano, pur accentrando nelle sue mani tutti i poteri (*tribunicia potestas*, *imperium proconsolare*, e quelli connessi con le cariche di *pontifex maximus* e di *princeps senatus*) e pur assumendo il titolo di *Augustus*, cercò di garantirsi la collaborazione della nobiltà senatoria e dei cavalieri, mostrandosi rispettoso delle loro prerogative e dei loro poteri ed esercitando con discrezione il suo supremo controllo e il suo potere decisionale; d'altra parte, con larghe distribuzioni di terre ai veterani, con assegnazioni di viveri alle plebi urbane, Augusto mirò a conservare quel favore popolare su cui si basava la fortuna del partito cesariano.

Accanto alle provincie senatorie, governate cioè dai proconsoli nominati dal senato, furono organizzate le provincie imperiali, governate cioè dai legati dell'imperatore; e a parte stavano l'Egitto, proprietà personale dell'Imperatore, e l'Italia, che non era propriamente una provincia, ma era governata direttamente dalle tradizionali magistrature romane, formalmente conservate. Nello stesso tempo, era realizzato un sapiente equilibrio tra le autonomie e le tradizioni amministrative locali e i principi del diritto romano. Ne conseguì, anzi, una profonda trasformazione del diritto pubblico che non mancò di riflettersi anche nel diritto privato: attraverso l'elaborazione dei concetti fondamentali di *aequitas*, di *ius*, di *voluntas*, di *intentio*, di *persona*, ecc. e in generale attraverso l'approfondimento dell'esperienza giuridica la cultura romana dette uno dei suoi contributi più importanti alla nostra tradizione intellettuale.

Augusto riorganizzò anche l'esercito, per rafforzarne la disciplina allentata durante le guerre civili ed evitare che potesse costituire un pericolo ed una forza rivale ed antagonista al potere imperiale. Diminuì perciò il numero delle legioni e le dislocò tutte nelle provincie ai confini dell'impero. A Roma lasciò soltanto quel corpo di truppe scelte, i pretoriani, che costituivano la guardia del corpo dell'Imperatore, ed il cui capo (il *praefectus praetorii*) era destinato, per la forza stessa delle cose, ad ottenere un sempre maggior potere. Tutto ciò conteneva i germi di una grave crisi costituzionale, come vedremo, ma intanto rispondeva allo scopo, in parte reale e in parte propagandistico, di presentare l'impero come l'instaurazione di un periodo di pace universale. Anche le campagne militari che Augusto condusse e promosse sia contro i Germani che

contro gli Armeni e i Parti furono giustificate con l'acquisizione di confini più sicuri; la rivolta di Arminio e il disastro di Teutoburgo (9 a.C.) da un lato, e la irriducibile resistenza dei Parti, dall'altro, dovevano però mettere a nudo l'incertezza dei risultati. Per il momento, tuttavia, la fiducia nelle sorti di Roma è salda e sorgono ovunque monumenti (dall'Ara Pacis all'Augusteo, dal Pantheon agli archi di Rimini, di Aosta, di Susa, di Nîmes, ecc.) che celebrano l'impero di Augusto e i suoi trionfi.

**La politica culturale**

Per i suoi problemi che in questa sede più da vicino ci interessano, un aspetto essenziale è costituito dalla politica culturale e religiosa di Augusto: fu merito suo, e dei suoi collaboratori, in modo particolare di Mecenate, l'essere riuscito ad attrarre e a chiamare a collaborare alle finalità della politica imperiale anche uomini che provenivano dall'opposta schiera, come Virgilio, che aveva subito le conseguenze della guerra civile, o come Orazio, che, per i suoi giovanili entusiasmi stoici, aveva militato a Filippi tra gli anticesariani. E la cultura ricambiò, soprattutto dall'epoca della guerra contro Antonio e Cleopatra in poi, celebrando l'impero di Augusto e la *pax romana*, che esso finalmente realizzava, e facendo propri e propagandando gli ideali che lo ispiravano e i valori morali che voleva restaurare. Di qui l'esaltazione della tradizione romana e il desiderio di realizzare una cultura latina che potesse degnamente tenere il confronto con quella greca, mentre l'esaltazione dell'*otium* diventa l'espressione di un sostanziale estraniarsi dalle vicende politiche, giustificato dalla convinzione che le lotte intestine erano finite per sempre. Anche un « repubblicano » come Livio non rimase immune dal fascino della Roma augustea.

Epicureismo in filosofia, atteggiamento filo-imperiale in politica, imitazione dei classici sul piano del gusto e atticismo sul piano dello stile formarono l'*humus* culturale e ideologico dell'età augustea, il cui frutto più cospicuo fu appunto il « classicismo », cioè l'abbandono delle tendenze moderniste (per esempio dei *poetae novi*) e il ritorno ai grandi autori dell'età arcaica e dell'età aurea della letteratura greca, innalzati a modelli eterni e insuperabili.

**La politica religiosa**

Lo stesso equilibrio tra una nuova spiritualità e le forme collaudate dalla tradizione, che costituisce l'essenza stessa del classicismo, si trova nella restaurazione religiosa promossa da Augusto. La rivoluzione delle antiche virtù private e pubbliche, le leggi suntuarie e quelle volte a favorire l'incremento demografico e a rafforzare l'istituto familiare si accompagnarono al tentativo di far rinascere forme e culti aviti e di ridare vita a vetusti collegi sacerdotali, come quelli degli Arvali e dei Salii. Contemporaneamente però, si andava diffondendo in forme diverse, appropriate alle varie esperienze religiose, il culto dell'imperatore, che Augusto non contrastò ma controllò, costituendo esso, in fondo, anche una manifestazione di lealismo politico. Questa restaurazione religiosa cadeva in un momento di estremo desiderio di pace, nel fiorire di speranze messianiche e di vagheggiamenti di mitiche età dell'oro; nel propagarsi di tendenze misticheggianti e religiose provenienti dalle zone ellenistiche dell'impero: in questa situazione spirituale essa aveva perciò anche un preciso fine politico. Così come un fine politico aveva, pur nel suo formalismo, la cosiddetta *interpretatio romana,* cioè l'assimilazione al politeismo romano e al suo rituale

delle religioni degli altri popoli, che sempre più si sviluppa dopo la fine della repubblica romana.

In questo ambiente il sacerdote non è una guida spirituale o un direttore di coscienza, ma piuttosto un magistrato; e il formalismo rituale ha lo stesso valore del formalismo giuridico e amministrativo: *superstitio* è definito ogni tentativo di scavalcare questo formalismo rituale, e di fronte ad esso non ha alcun valore, l'intensità, l'intenzione, l'interiorità del credente: la castità è identificata nella veste immacolata e la *pietas* nella *scientia colendorum sacrorum*; del resto è noto che i romani del tempo di Augusto quasi non capivano più l'arcaico latino del rituale degli Arvali. Ma è da questo stesso formalismo che derivarono aspetti importanti della religiosità romana: l'ordine, la razionalità, l'armonia tra le diverse sfere del pubblico e del privato e l'identificazione di politica e di religione, non già nel senso di una religione di stato, ma nel senso di una tolleranza e liberalità verso tutte le fedi all'interno del più ampio quadro costituzionale: *religio* indica, appunto, il legame, la connessione, la concordia di tutte le sfere della vita e non una sfera autonoma; il *fas* si trasforma nello *ius*.

**La crisi delle idealità augustee**

Ben presto si cominciarono ad avvertire i primi sintomi di crisi: la leggenda vuole che Livio smettesse di scrivere alla notizia del disastro di Teutoburgo; il programma di Augusto naufragava di fronte alla corruzione e alla brama di godimento e di lusso che si manifestava all'interno della stessa *Domus* imperiale. Ovidio veniva relegato a Tomi per ragioni moralistiche, ma anche per la sua provenienza e i suoi legami con quel circolo di Messalla che con le sue simpatie neoteriche esprimeva una velata fronda letteraria e politica; l'asianesimo, rinato in oriente ad opera di Teodoro di Gadara, fornisce la veste stilistica atta ad esprimere l'atmosfera torbida e passionale che si va sempre più accentuando; il prefetto del pretorio Seio Strabone, padre di Seiano, acquistava un'importanza politica sempre maggiore in funzione antisenatoria.

In tal modo, l'equilibrio che Augusto seppe creare tra le esigenze delle varie classi sociali, tra Roma e le provincie, tra magistrature ed esercito, tra potere personale e poteri tradizionali, fu rimesso apertamente in discussione dal problema aperto dalla sua successione: la mancanza di un erede diretto, ridando spazio alle pretese delle varie forze centrifughe, aprì un gravissimo problema politico, che dominò il successivo cinquantennio, con un susseguirsi di lotte tra coloro (ed era soprattutto la classe senatoria) che miravano, con la propaganda dell'ideale nostalgico della repubblica, a ridare lo stato nelle mani delle classi che avevano tradizionalmente gestito il potere, e coloro che, richiamandosi a Cesare, sognavano una politica di espansione ad oriente e l'instaurazione di un impero assolutistico, nel modello di quelli ellenistici.

**Dalla dinastia giulio-claudia ai Flavi**

Con Tiberio (14-37), Caligola (37-41), Claudio (41-54) e con Nerone (54-68) questi contrasti esplosero in forme violente fino a culminare nell'anno dell'anarchia militare, in cui si susseguirono all'impero Galba, Ottone e Vitellio, finché Vespasiano, richiamandosi all'eredità di Augusto e dando inizio alla dinastia dei Flavi, non riuscì a ristabilire l'ordine all'interno.

Il divorzio tra *Domus* imperiale — con i suoi funzionari (per la massima parte liberti) e con i suoi pretoriani — e Senato portò con sé quello tra potere

politico e cultura: la cultura di questo periodo è quasi tutta filosenatoria, stoica in filosofia, asiana e anomalista nel piano letterario e retorico. Di qui quella fosca rappresentazione delle figure degli imperatori romani, specialmente di quelli più spiccatamente impegnati nel programma cesariano e filo-orientale, rappresentati come infidi, inetti o sfrenatamente crudeli, che ha negli *Annales* di Tacito il suo massimo monumento; d'altro lato, la repressione della congiura dei Pisoni, nel 65, travolgeva Lucano, Seneca e Petronio.

L'imposizione, voluta e perseguita da taluni imperatori, di elementi provinciali nel Senato, i sempre maggiori poteri dati ai funzionari della *Domus* a scapito degli istituti e delle magistrature tradizionali, il favore concesso all'ambiente militare, commerciale e capitalistico a scapito di quello agrario da cui traeva forza e denaro la classe senatoria, causarono una progressiva decadenza del senato stesso, che fu anche la decadenza dell'erario senatorio (statale) rispetto a quello imperiale, per suo conto in crisi permanente a causa dei donativi, delle feste e dei reclutamenti di truppa; prodromi questi, sul piano agricolo e finanziario, di una crisi economica destinata ad aggravarsi sempre più.

Tuttavia le basi dello stato romano erano ancora così salde, le possibilità di recupero così vive, il fascino dell'eredità di Augusto così grande, che richiamandosi ad esse Vespasiano poté spezzare la catena della rivolta delle legioni provinciali ed il dissidio di queste con i pretoriani ed assicurare un forte potere centrale, una continuità di successione e un risanamento finanziario.

**Vespasiano**

Vespasiano (69-79) fu il primo imperatore che non appartenesse alla *nobilitas*: si spiega quindi come egli non si peritasse da un lato di epurare il senato degli elementi a lui avversi e di riempirlo di elementi tratti dalle provincie per poter così tentare di nuovo una politica di collaborazione con esso; e dall'altro, di espellere dall'Italia i filosofi stoici, per troncare nelle sue motivazioni ideologiche l'opposizione. Non meno importante fu il significato della riorganizzazione dell'esercito, che non si basò più esclusivamente sull'elemento italico, ma accolse, al suo posto, sempre più numerosi gli elementi provenienti dai centri romanizzati delle provincie occidentali. Cosicché, per un verso la Grecia veniva di nuovo ridotta al rango di provincia e venivano aboliti i privilegi concessi da Nerone; la repressione della rivolta giudaica, per altro verso, spegneva ogni velleità del mondo orientale e la cultura greca o ellenizzata tornava a rendere omaggio a Roma; la romanizzazione infine delle provincie occidentali veniva incoraggiata in ogni modo, dando per esempio la cittadinanza di diritto latino (non ancora romano) a tutta la Spagna. La conseguenza fu un progressivo alterarsi dell'equilibrio tra l'Italia, sempre più povera e spopolata, rispetto alle fiorenti provincie occidentali.

La politica di Vespasiano si presentava come un ritorno ad Augusto e come un ritorno ai canoni dell'età augustea si presenta l'ideologia letteraria e la cultura di questo periodo, che in tale direzione, ha in Quintiliano il suo simbolo, nel formalismo retorico e nella rinascita dell'epopea mitologica (in polemica con quella storica dell'età giulio-claudia) alcuni dei suoi aspetti emblematici.

Il successo di Vespasiano fu tale che consentì il passaggio senza scosse dell'impero a Tito (79-81) e poi a Domiziano (81-96). Ma con quest'ultimo i

motivi di contrasto con il senato e la cultura greco-orientale si riaprirono: di nuovo ci fu un bando contro i filosofi stoici, ci fu un atteggiamento ostile verso i culti orientali, verso i cristiani, mentre gli ambienti greco-ellenistici, giudaici e cristiani rispondevano con una violenta polemica che va dalle opere di Dione Crisostomo all'*Apocalisse* giovannea. Sempre più netta fu la propensione per l'elemento militare a scapito di quello senatorio, e ciò provocò una brusca sterzata autoritaria.

**Dai Flavi agli Antonini**

Ma il dissidio tra Domiziano e la classe senatoria aveva ormai mostrato chiaramente che il problema non si poneva più nei termini tipici dell'età giulio-claudia. La composizione del senato era profondamente mutata ed erano gradatamente cadute le gelosie per i privilegi politici e i poteri tradizionali concepiti antiteticamente a quelli dell'imperatore, nonché le nostalgie repubblicane: tutto ciò pose le premesse per una subordinazione del senato all'impero che si cementò con Nerva (96-98), rischiò di saltare con Traiano (98-117), che riprese con vigore la politica espansionistica e dette fondo alle risorse finanziarie dello stato, tornò a stabilizzarsi con la dinastia degli Antonini: Adriano (117-138), Antonino Pio (138-161) e Marco Aurelio (161-180), per finire di nuovo in una rottura completa con Commodo (180-192). Cresce, in questo periodo la prevalenza dell'elemento provinciale, soprattutto della Gallia, della Spagna e dell'Africa nell'economia, nella politica, nell'esercito. In Italia si accentuano i fenomeni di spopolamento e di estensione del latifondo, mentre l'Oriente con i suoi commerci favoriti dall'unificazione del bacino del Mediterraneo, realizzata e resa sicura dall'Impero, la depaupera delle sue risorse finanziarie. Sono queste le condizioni che prepararono, insieme al progressivo inasprimento fiscale, all'impoverimento dei coloni, al rincaro del mercato degli schiavi e alla scarsità di circolazione monetaria, quella crisi economica che scoppiò nel III secolo. Si era verificato intanto un fatto nuovo, che aveva tormentato l'impero di Marco Aurelio: proprio nel momento in cui l'esercito romano si strutturava su basi regionali e accentuava il suo carattere di guardia confinaria senza grosse forze di riserva alle spalle, si produssero grandi spostamenti di popolazioni (i Goti) nell'Europa orientale e queste pressioni buttarono in massa sul confine romano quelle popolazioni germaniche che fino ad allora si erano limitate a incursioni soprattutto a scopo di razzia. Con la rottura del confine romano ad opera di Guadi e Marcomanni (166 d.C.) comincia l'età, se non delle vere e proprie invasioni, delle penetrazioni barbariche nell'Impero.

Nell'età di Traiano la parola d'ordine che la cultura sembra fare propria è la svalutazione radicale dell'età e della figura di Domiziano e via via di tutta la serie degli imperatori precedenti, e l'esaltazione della figura del nuovo imperatore; dall'*Agricola* alle *Historiae* di Tacito, alle *Satire* di Giovenale al *Panegirico* di Plinio alle *Vitae Caesarum* di Suetonio. E tuttavia proprio Tacito avverte i sintomi della crisi, e addita nella *Germania* i pericoli esterni e negli *Annales*, tornando alla storia dei primi imperatori invece di narrare la storia di Nerva e Traiano come aveva promesso nelle *Historiae*, ricerca nel passato le ragioni dei pericoli presenti e getta una luce sinistra sull'impero in quanto tale, sulla sua legittimità e sulla sua continuità.

Con Adriano e i suoi successori si apre bensì un lungo periodo di pace,

ma la tradizione propriamente romana si esaurisce nell'abilità amministrativa e nella sapienza giuridica (l'*edictum perpetuum* di Salvio Giuliano sotto Adriano), mentre si accentua l'orientalizzazione dell'impero: la cultura si imbeveva di atticismo e di retorica arcaizzante ed erudita (Frontone e Gellio) mentre la cosiddetta seconda sofistica greca domina anche la cultura latina: Marco Aurelio scrive in greco e se anche Elio Aristide scrive un *Encomio di Roma*, l'antico rancore non è del tutto spento, come prova ad esempio il *Nigrino* di Luciano.

## 2 - *Lo stoicismo romano.*

**Lo stoicismo nell'età imperiale**

Nel periodo che qui consideriamo, delle tre grandi scuole filosofiche ellenistiche solo quella stoica continua ad avere una notevole importanza; essa fornisce i principi e l'ideologia che ispirano l'opposizione, sia politica sia culturale, all'impero: basti ricordare i nomi di un Anneo Sereno, di un Trasea Peto o di un Elvidio Prisco, da un lato, di Persio, Lucano, di Giovenale e di Tacito, dall'altro: è insomma, un clima culturale, morale e politico, che quasi tutta la letteratura latina del I secolo d.C. riflette.

Oltre quelli di Seneca, di Epitteto e di Marco Aurelio, che sono gli esponenti filosoficamente più importanti di questo indirizzo di pensiero, si conoscono i nomi anche di altri esponenti della scuola, dal famoso circolo dei Sestii, in cui sono evidenti anche influssi pitagorici, ad Anneo Cornuto, maestro di Persio e di Lucano, a Musonio Rufo. Lo stoicismo di questo periodo si concentra quasi esclusivamente sui problemi morali ed assorbe sensibilmente influssi cinici.

**Stoicismo e cinismo**

La scuola cinica aveva infatti continuato a fiorire in età ellenistica (Bione di Boristene, Telete, Menippo, Meleagro) e aveva creato un vero e proprio genere letterario, quello della « diatriba », che esprimeva letterariamente la predica morale e l'indirizzo « popolare » e pratico della sua filosofia. Questa scuola e questo genere letterario continuano anche in età imperiale (Demetrio, Dione Crisostomo, Demonatte, Peregrino) esercitando un notevole influsso sullo stesso stoicismo, al punto che si può parlare di un unico tipo di diatriba cinico-stoica e di tutta una serie di comuni temi moraleggianti.

**Seneca**

*a*) SENECA: Su questo *humus* culturale si eleva la figura di L. Anneo SENECA, uno dei più grandi scrittori latini, che non solo

ha rivissuto con profonda sincerità e quindi anche con intimi contrasti la lezione morale dello stoicismo, dandole persino una patina di sentita religiosità, ma ha anche avvertito l'affinità tra l'ideale dell'apatia stoica e quello dell'atarassia epicurea. E tutta la sua visione del mondo e della vita è ispirata a nobiltà e generosità di sentimenti, ad un'idea di un comune « diritto umano », da cui neppure gli schiavi sono esclusi.

Nato nel 4 a.C. a Cordova nella Spagna, Seneca fu introdotto nella corte di Caligola e ottenne la questura. Iniziò brillantemente la carriera forense, messa tuttavia in pericolo dalle gelosie dell'imperatore. Nel 41 d.C. Messalina, moglie del nuovo imperatore Claudio, lo coinvolse in un'accusa di adulterio contro Livilla, sorella di Caligola: Seneca fu esiliato in Corsica, dove rimase otto anni, fino a quando cioè Agrippina minore non lo fece richiamare a Roma per affidargli l'educazione di Nerone. Nel periodo dell'esilio scrisse probabilmente i trattati *Sull'ira, Sulla provvidenza* e le 3 *Consolazioni* (alla madre Elvia, a Polibio e a Marcia, figlia dello storico Cremuzio Cordo).

Nel 54 Claudio moriva e Seneca si vendicò dell'esilio facendone una caricatura spietata in una *satura* menippea intitolata, sembra, *Trasformazione in zucca*; con il nuovo imperatore, Nerone, egli mantenne rapporti assai dignitosi, non risparmiandosi nella sua missione di consigliere e vagheggiando di ridare al senato la perduta dignità e autonomia. A questo periodo risalgono gli scritti *Sui benefici* e poi *Sulla clemenza, Sulla tranquillità dell'animo* e gli altri raccolti nella silloge dei *Dialoghi morali*.

Quando, dopo il « quinquennio felice », Nerone mostrò il vero indirizzo del suo principato, la rottura fu inevitabile. Ritiratosi a vita privata Seneca scrisse le *Questioni naturali* in 7 libri e le 9 tragedie in cui si manifesta quella tendenza barocca e quella perfezione metrica, che ne faranno modelli influenti della tragedia classica moderna. Del resto Seneca è stato definito lo scrittore più moderno della letteratura latina, l'unico in cui la retorica asiana sia stata rielaborata su un piano di vera arte. Contemporaneamente portava a termine la grande raccolta delle *Epistole a Lucilio,* in 20 libri, che costituisce un vasto esame dei problemi etico-politici e un umanissimo testamento filosofico.

Nel 65 d.C., coinvolto nella congiura dei Pisoni, Seneca fu costretto da Nerone al suicidio, ed egli lo affrontò con grande fermezza

e dignità, riscattando i compromessi e le concessioni cui la vita politica lo aveva talvolta costretto.

Se anche compose una vasta opera su questioni naturali (dai fulmini, agli arcobaleni, dai venti, alle nuvole e ai terremoti) sulla scia di Posidonio, Seneca resta fondamentalmente un filosofo morale, sensibile alle debolezze e contraddizioni umane, purtuttavia fermo ad un alto ideale morale. E se il razionalismo stoico gli suggerisce accenti pessimistici sulla condizione umana e la realtà che lo circonda, la sua ispirazione religiosa (da cui trasse alimento la leggenda di una sua corrispondenza con Paolo di Tarso) lo porta ad aver fede nell'immortalità dell'anima e in una concezione provvidenziale, e quindi ottimistica, della divinità: Dio è vicino a noi, è con noi, è dentro di noi e per ciò dobbiamo agire sempre come se lui ci vedesse. Di qui derivano tutta una serie di contrasti che costituiscono la ricchezza psicologica delle osservazioni di Seneca: il contrasto tra un ideale di distacco dal mondo e dai beni del corpo e una forte tendenza all'impegno etico-politico; tra la necessità di scendere a compromessi e il dovere dell'intransigenza; tra l'ideale aristocratico e individualistico della saggezza e il senso della solidarietà umana e dell'eguaglianza naturale di tutti gli uomini, anche, come abbiamo accennato, degli schiavi, con i quali ci si deve comportare così come si vuole che i superiori si comportino con noi.

**Epitteto**

*b*) EPITTETO: Altro esponente di rilievo dell'ultima fase dello stoicismo fu EPITTETO.

Nato verso il 50 d.C. a Ierapoli nella Frigia, di condizione servile, fu schiavo a Roma di Epafrodito, quasi certamente da identificare con il liberto di Nerone. Ascoltò le lezioni di Musonio Rufo e, quando fu liberato, insegnò lui stesso. Costretto da Domiziano a lasciare l'Italia, nel 94 d.C., si si ritirò a Nicopoli nell'Epiro dove visse fino ai tempi di Adriano, che ebbe per lui profonda ammirazione. Morì intorno al 125 d.C.

Epitteto non scrisse nulla, ma il suo discepolo Arriano di Nicomedia, trascrisse fedelmente i suoi discorsi nelle *Conversazioni* e ne condensò gli insegnamenti nel celeberrimo *Manuale,* uno dei libri che hanno goduto di maggior fortuna, tradotto in italiano anche da Leopardi.

Il motivo su cui Epitteto maggiormente insiste è quello della

libertà interiore, che è il massimo bene per l'uomo e al quale si può pervenire solo mediante un assiduo esercizio di sopportazione e di astinenza (*sustine et abstine*): in tal modo Epitteto introduce nella dottrina della saggezza, propria dello stoicismo, come adeguazione al valore della provvidenza regolatrice dell'universo, forti motivi rigoristici che le danno una colorita impronta cinica, tanto più evidente quanto più accentuato è l'ardore intenso con cui egli predica le sue regole di saggezza severa e ascetica e il suo ideale di razionale forza d'animo. La ricchezza, la fama, la salute non sono in nostro potere e perciò di esse non dobbiamo prenderci cura; le uniche cose che meritano attenzione da parte del saggio sono quelle « che dipendono da noi » (le opinioni, i desideri e, in generale, i nostri atti) e su cui possiamo esercitare il nostro dominio. Di qui l'accentuazione pessimistica della vita e, nello stesso tempo, il senso di indomita energia che emerge dall'ideale di saggezza di Epitteto. I turbamenti che ci angustiano derivano non dalle cose, ma dalle nostre opinioni sulle cose e possiamo perciò liberarcene e riconquistare la imperturbabilità e la serenità. Del resto egli stesso confermò di persona la verità e sincerità di questo suo atteggiamento, con la grande forza e la libertà del suo carattere testimoniate da tutta una serie di circostanze, che si riferiscono per lo più alla sua condizione di schiavo e che l'aneddotica posteriore ha raccolto ed arricchito.

**Marco Aurelio**

*c*) MARCO AURELIO: Ultimo rappresentante di rilievo dello stoicismo romano è l'imperatore MARCO AURELIO ANTONINO. Nato a Roma nel 121 d.C. da Annio Vero, entrò nelle grazie di Adriano e per volere di questi fu adottato come figlio da Antonino Pio, designato erede dell'impero. Alla morte di Antonino, Marco Aurelio divenne imperatore, nel 168. Durante il suo regno dovette affrontare calamità naturali e si trovò impegnato in numerose campagne contro i Parti, i Germani, i Quadi ed i Marcomanni. Sotto di lui alcuni aspetti della legislazione romana divennero più miti: concesse agli schiavi nuove garanzie, affermò la potestà del padre di famiglia; fu migliorata l'amministrazione, creati i registri di stato civile. Morì a Sirmio in Pannonia nel 180, mentre cercava di difendere dai barbari la frontiera del Danubio.

Marco Aurelio scrisse in greco un'opera intitolata *A se stesso*, poi divisa in 12 brevi libri, che è una raccolta di pensieri staccati e

scritti in tempi e luoghi diversi. La filosofia che vi è espressa è quella dello stoicismo, nella particolare forma che aveva assunto con Epitteto, ma con una più rilevante accentuazione religiosa e interioristica, che spiega il tono triste, pessimistico o rassegnato, e il continuo ricorrere del pensiero della morte, e che sono i tratti più caratteristici del pensiero di Marco Aurelio. Nel continuo fluire e passare di tutte le cose, solo quelle che dipendono da noi devono interessare il saggio: egli deve ascoltare la voce della sua coscienza, chiudersi a tutte le seduzioni mondane, e soprattutto aprirsi a sentimenti di generosa solidarietà verso tutti i suoi simili e adeguarsi al corso degli eventi e alla volontà di Dio. Ma poiché questa volontà di Dio è provvidenza, l'uomo deve assecondarne i disegni, assolvendo fino in fondo i compiti connessi con il posto in cui essa lo colloca nella vita pubblica e sociale. Torna così quell'idea del « dovere » e dell'impegno virile che è così tipica dello stoicismo, soprattutto romano.

### 3 - *Le altre correnti del pensiero pagano.*

Scienza e filosofia nel I e II secolo d.C.

In ambiente greco ed ellenistico, il tratto caratteristico della speculazione filosofica è costituito dal progressivo accentuarsi dell'influenza di tendenze religiose e mistiche. Ciò ha il suo corrispettivo nel progressivo decadere della grande tradizione scientifica dell'età ellenistica e nella sua progressiva trasformazione (che pure non è priva di meriti storici) nell'enciclopedismo erudito e nella sistemazione dei risultati raggiunti, in cui tuttavia non tardano a farsi sentire gli echi delle nuove tendenze filosofiche. In ambiente romano abbiamo così le vaste compilazioni erudite di Verrio Flacco e di Igino, nell'età augustea, mentre Vitruvio compone la sua trattazione sistematica sull'architettura. In questo quadro rientrano ancora, sempre nel I secolo d.C., gli *Astronomica* di Manilio, l'opera enciclopedica e medica di Cornelio Celso, quella geografica di Pomponio Mela, quella sull'agricoltura di Columella e soprattutto la *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio. È soprattutto nelle discipline giuridiche che la scienza romana continua a dare il suo contributo più rilevante, nel contrasto, che si apre nell'età augustea, tra i Proculiani (da Sempronio Proculo, seguace di Labeone), sostenitori dell'« analogia » giuridica, fondata sulla ragione e sulla fedeltà allo *ius* scritto, e i Sabiniani (da Masurio Sabino, seguace di Capitone), sostenitori dell'« anomalia » fondata,

sul senso comune e del criterio dell'utilità e dell'*aequitas*. Continuano altresì le trattazioni di grammatica e le tradizioni retoriche e oratorie, di cui sono documenti importanti l'opera di Quintiliano e di Frontone. Anche la storiografia ha un periodo di grande rigoglio, da Pompeo Trogo a Velleio Patercolo, da Valerio Massimo a Curzio Rufo, da Tacito a Suetonio.

Nel II secolo d.C. la scienza greca vanta i due grandi nomi di Tolomeo e di Galeno, sistematore il primo dell'astronomia e della cosmologia geocentriche, già elaborate da Ipparco, e il secondo della medicina antica, nel quale la ripresa di motivi aristotelici, stoici ed ippocratici si accompagna alla polemica contro la medicina materialistica e l'epicureismo.

**La scuola peripatetica**

Nel campo delle scuole filosofiche tradizionali, oltre lo stoicismo che abbiamo già visto, presentano motivi interessanti la scuola peripatetica, quella scettica e quella platonica. La prima prosegue nell'indirizzo naturalistico datole da Stratone (cfr. supra, p. 132) e si concentra soprattutto nella esegesi e nel commento delle opere di Aristotele, con una tradizione continua che va da Andronico di Rodi ad ALESSANDRO di Afrodisia. Quest'ultimo per talune dottrine caratteristiche (immanenza di Dio al mondo, unità dell'intelletto agente, mortalità dell'anima individuale, ecc.) avrà una grande importanza nella storia dell'aristotelismo medievale.

**Sesto Empirico e la scuola scettica**

La scuola scettica ha un rappresentante di rilievo nel medico e filosofo SESTO EMPIRICO, vissuto tra il II e gli inizi del III secolo d.C. Della sua vita non sappiamo quasi nulla. Fu detto Empirico perché aderente alla scuola medica « empirica ».

Mentre è andata perduta la sua opera intitolata *Memorie mediche*, ci sono pervenute quelle che egli dedicò alla esposizione della filosofia scettica e alla confutazione delle filosofie dogmatiche: una intitolata *Schizzi* o *Ipotiposi pirroniane* e un'altra divisa in due parti con i titoli *Contro i Matematici* (cioè contro gli « scienziati » in genere) e *Contro i dogmatici*. La seconda opera è da ritenere un commento e un ampliamento della prima: Sesto Empirico vi confuta la logica, la fisica e l'etica dei dogmatici e vi demolisce i fondamenti e le pretese delle varie scienze particolari: grammatica, retorica, geometria, aritmetica, astrologia, musica. Il criterio metodico generale, che in Sesto Empirico ha una applicazione sistematica, è quello di contrapporre i dati dei sensi e le ipotesi teoriche tra loro, mostrando l'eguale

forza e peso degli argomenti contrapposti e quindi la necessità della sospensione del giudizio e della imperturbabilità.

Non solo i sensi sono inattendibili, perché variano le condizioni soggettive e quelle oggettive che producono la sensazione, ma anche la ragione non porta a conclusioni certe: il sillogismo, che è l'esempio tipico di ragionamento deduttivo, non è valido perché le sue premesse o hanno sempre bisogno di altre premesse per essere dimostrate (processo all'infinito) o sono arbitrarie (ipotetiche) o si dimostrano reciprocamente le une con le altre (diallele).

La grande cura posta non solo nel confutare le filosofie dogmatiche, ma anche nel distinguere lo scetticismo vero e proprio dalle altre scuole di tendenza scetticheggiante e relativistica, fa altresì degli scritti di Sesto Empirico una fonte preziosissima per la conoscenza del pensiero antico.

**Il « platonismo medio »: Plutarco e Apuleio**

La scuola platonica di questo periodo (il cosiddetto « platonismo medio », per distinguerlo dalla precedente filosofia accademica e dal successivo neo-platonismo) acquista uno spiccato carattere religioso. Il suo esponente più caratteristico, PLUTARCO di Cheronea (46-125 d.C. circa), autore delle famose *Vite parallele*, esprime nelle sue *Opere morali* (ma in realtà di vario argomento, dalla pedagogia alla letteratura, dalla storiografia alla religione, dalla morale alle questioni naturali) l'esigenza di una conciliazione tra le correnti religiose del suo tempo e la filosofia. E il platonismo gli appare come l'unico terreno in cui questa conciliazione è possibile. Di qui la polemica contro il razionalismo stoico e soprattutto contro il materialismo epicureo. Tuttavia il platonismo di Plutarco è qualcosa di molto diverso dall'originario e le sue dottrine più caratteristiche sono quella della derivazione del mondo da due principi opposti, uno del bene e uno del male, e quella che introduce tutta una serie di demoni intermedi tra la trascendenza divina e il mondo. E questa complessa demonologia doveva ben presto incontrarsi con il rifiorire di tendenze magiche e mistiche: lo vediamo documentato nelle opere letterarie e filosofiche di APULEIO di Madaura (II secolo d.C.).

**Filosofia e religione: la scuola giudaico-alessandrina**

*a*) FILONE DI ALESSANDRIA E LA FILOSOFIA GIUDAICO-ALESSANDRINA: Alessandria d'Egitto è, nei primi due secoli d.C., il centro e il punto di incontro dei più disparati interessi e dei più diversi movimenti spirituali: le religioni orientali, la religione giudaica e

quella greca e romana, le tradizioni filosofiche elleniche, i rinati culti misterici e i riti orfico-pitagorici, e tutto un complesso di dottrine e di pratiche magiche, astrologiche e teurgiche. In questa torbida congerie di tendenze si modifica sempre più il concetto stesso di filosofia, che diventa a poco a poco una gnosi misteriosa ed arcana, una dottrina che deve guidare l'uomo alla salvezza e alla assimilazione a Dio, mediante l'acquisizione delle pratiche magiche e occulte.

La colonia ebraica di Alessandria era quella che da più lungo tempo si era aperta agli influssi della filosofia greca, fin dal II secolo a.C.: basti pensare alla traduzione in greco dell'Antico Testamento, detta dei Settanta, alle idee greche rintracciate nel *Libro della Sapienza di Salomone* e al tentativo fatto da Aristobulo di mostrare la derivazione dalla Bibbia (da lui interpretata allegoricamente) di tutta la filosofia greca e di conciliare la tradizione giudaica con le dottrine aristoteliche.

**Filone di Alessandria**

Da questa compenetrazione trae appunto origine la cosiddetta « filosofia giudaico-alessandrina » che ha, nel I secolo d.C., il suo massimo esponente in FILONE di Alessandria. Di stirpe ebraica, nacque ad Alessandria e visse tra il 25 a.C. e il 50 d.C. circa. Nel 40 d.C. fece un viaggio a Roma come ambasciatore senza riuscire a farsi ricevere dall'imperatore Caligola. Filone scrisse moltissime opere, quasi tutte volte all'interpretazione degli scritti dell'Antico Testamento.

Il carattere fondamentale del pensiero di Filone, infatti, sta nel tentativo di unificare razionalmente la teologia giudaica e la speculazione greca (soprattutto pitagorismo, platonismo e stoicismo). Filone è infatti convinto che la maggior parte delle dottrine filosofiche greche, e in modo particolare quelle platoniche, sono derivate dalla sapienza mosaica la quale, d'altra parte, ha un senso riposto che va riscoperto al di là della sua espressione letterale. I suoi interessi principali sono perciò rivolti all'analisi di problemi metafisici e religiosi tratti dalla tradizione platonica e fondati su un'interpretazione allegorica dell'Antico Testamento. Di qui il vigore con cui è sostenuta l'assoluta trascendenza di Dio creatore rispetto al mondo creato. Il compito di mediare questa trascendenza e di ristabilire un legame tra l'unità di Dio e la molteplicità del mondo è affidato a una serie di « potenze », che sono subordinate al mondo ideale generato da Dio come modello del mondo visibile da lui creato dal nulla. E il

mondo ideale non può avere altra sede che nel Logos divino, la maggiore delle potenze intermedie, generato da Dio ma fornito di una perfezione e di una incorporeità che lo rendono simile a Dio. Da queste premesse metafisiche l'etica di Filone, dovendo indicare all'uomo o meglio al suo spirito (diverso dal suo corpo e dalla sua anima) il modo di riconquistare la sua destinazione metafisica e di diventare « tempio vivente del dio vivente » si presenta come un ascetismo radicale, che culmina nella liberazione da tutto ciò che è corporeo e materiale (in quanto è nella materia l'origine del male) e in un'estasi mistica sopra-razionale.

La filosofia di Filone, e specialmente la dottrina del Logos, ha avuto grande importanza storica e larga influenza sulla speculazione neoplatonica e cristiana.

*b*) IL NEO-PITAGORISMO E LA LETTERATURA ERMETICA: Ad una temperie spirituale analoga deve essere ricondotto anche il cosiddetto « neo-pitagorismo ». Con questo nome si suole indicare un movimento di pensiero che comincia in Alessandria e in Roma nel I secolo a.C. e continua poi rigogliosamente nei secoli seguenti: con la pretesa di far rivivere l'insegnamento segreto di Pitagora, il neo-pitagorismo tendeva piuttosto a porre sotto l'egida di quell'antico filosofo, non tanto dottrine scientifiche quanto tutta una serie di speculazioni religiose (Dio come monade suprema, anteriore ad ogni opposizione di uno e molti, di pari e dispari), una mistica dei numeri, dottrine teurgiche, misteriche e magiche. Il filosofo non è più uno scienziato, ma un santo e un mago, mediatore tra Dio e gli uomini.

Tra gli esponenti di questo indirizzo sono da ricordare, oltre a Publio Nigidio Figulo (cfr. supra, p. 156), APOLLONIO di Tiana, che scrisse una vita di Pitagora e nella cui fantastica biografia scritta da Filostrato si volle vedere la contrapposizione di una personalità miracolosa, di un santo pagano, alla figura di Gesù, e MODERATO di Gades (entrambi del I secolo d.C.). Nel II secolo d.C. visse NICOMACO di Gerasa, autore di una *Introduzione aritmetica.* Legami più o meno palesi con il neopitagorismo mostra di avere anche il platonico NUMENIO di Apamea (II secolo d.C.), che con la sua dottrina di una triplice divinità (il sommo Dio, come Bene supremo e inaccessibile; il Dio intermedio, come demiurgo e reggitore del mondo; e il Dio inferiore cioè il mondo stesso) ci porta già nell'ambiente intellettuale

del neoplatonismo propriamente detto (cfr. capitolo IX, paragrafo 2). Ed in questo quadro, infine, si deve ricordare l'autore della maggior parte dei cosiddetti *Libri ermetici*, cioè di quella serie di scritti mistici che ci sono stati tramandati sotto il nome di Ermete Trismegisto e che risalgono al II e al III secolo d. C.

**Gli scrittori ermetici**

Nella tendenza ad attribuire i nuovi scritti e le nuove dottrine all'autorità di antichissimi pensatori o divinità, considerati i maestri del genere umano e i depositari di tutta la vera conoscenza; e in un ambiente che considerava il platonismo come la massima espressione della sapienza greca e questa come derivata da quella orientale e in particolare egiziana, nasceva spontaneo, sulla base di una famosa pagina del *Fedro* platonico, il collegamento (che già era in Erodoto) tra Ermete, il dio greco della parola, e Theuth, il dio egizio inventore dell'alfabeto e della scrittura. E come a Theuth era dato l'epiteto di « grande-grande », così a questo Ermete, greco-egiziano, fu dato l'epiteto di « tre volte grandissimo » (« Trismegisto ») e alla sua paternità e al suo prestigio furono ricondotti gli scritti, che, perciò, si chiamano « ermetici ».

Il *corpus* di questi scritti (che vanno tenuti distinti da quelli più tardi di astrologia, magia e alchimia, che pure furono in seguito attribuiti ad Ermete) è formato da 19 trattati (forse 20 in origine), il primo dei quali ha il famoso titolo *Poimandres* (« pastore di popoli »), falsamente esteso a tutta la raccolta già da Marsilio Ficino.

E come l'antico uomo Ermete era potuto divenire dio grazie alle dottrine che aveva insegnato, così avrebbe potuto diventar dio chiunque le avesse seguite. Onde il caratteristico aspetto di « gnosi religiosa » di queste dottrine nel cui fondamentale platonismo confluiscono orfismo, pitagorismo e varie tradizioni religiose, secondo quel caratteristico sincretismo che troviamo anche nei cosiddetti *Oracoli Caldaici*, che furono commentati da molti neoplatonici e godettero di grande fama. Anche in questi testi troviamo l'esigenza di colmare l'assoluta trascendenza tra Dio e il mondo attraverso una serie, sempre più ricca e complessa, di enti intermedi disposti in gerarchie triadiche, secondo lo schema che abbiamo già visto in Numenio.

**Gli « oracoli caldaici »**

## 4 - *Le religioni orientali e la diffusione del Cristianesimo.*

Si è visto, nel paragrafo precedente, come le forme più tipiche della filosofia di questo periodo siano caratterizzate da un'accentuata tendenza religiosa e mistica. Ciò si inquadra perfettamente nel clima spirituale di riviviscenza religiosa che dall'Oriente si diffonde gradatamente per tutto l'impero.

**Caducità della riforma religiosa di Augusto**

Il tentativo di Augusto di far rinascere l'antica tradizione religiosa non poteva avere un esito duraturo né piantare solide radici negli strati più larghi e più infimi della popolazione. Esso si rivela ben presto come una direttiva politica, il cui formalismo giuridico poteva dare bensì luogo all'ossequio esteriore ed essere garanzia di ordine, ma non soddisfare i più intimi bisogni religiosi; lo stesso criterio della *interpretatio romana* delle religioni straniere poteva bensì valere come criterio di unificazione politica e giuridica, ma nello stesso tempo finiva per rendere le stesse figure degli dei come pallide astrazioni del tutto spoglie di quegli elementi di concretezza (il legame con lo stato, con la terra, con il focolare) che ne avevano garantita la vitalità nelle età precedenti. D'altra parte, gli dei propriamente romani erano troppo legati alle situazioni in cui erano nati e alle funzioni originarie cui dovevano rispondere perché potessero continuare a sopravvivere nelle mutate condizioni dell'impero.

Per un certo periodo le filosofie dell'età ellenistica, e soprattutto lo stoicismo, riuscirono a soddisfare le esigenze intellettuali della ristretta classe culturale e dirigente, ma non delle più vaste masse della popolazione cittadina e rurale. D'altra parte, la funzione di quelle filosofie doveva gradatamente esaurirsi man mano che si trasformavano l'impero e la classe senatoria. Dal punto di vista che qui ci interessa più direttamente, i contatti sempre più estesi e continui con l'Oriente e la penetrazione sempre più diffusa di elementi orientali nell'impero (e soprattutto nell'esercito) portarono ad un vasto e rapido propagarsi di culti e religioni stranieri.

**La diffusione delle religioni orientali**

Le religioni che ebbero maggiore fortuna in questo periodo e nel successivo secolo III d.C. furono quella egiziana di Iside, quella microasiatica di Cibele, la gran Madre Terra, quella fenicia di Astarte, quella asiatica del Sole (e il culto del *Sol invictus* diventò quasi la religione ufficiale dell'impero e dell'esercito sotto Aurelio), quella greco-orientale dei misteri e soprattutto quella di origine persiana di

Mitra, antico nume solare (onde il successivo sincretismo del suo culto con quello del Sole) e perciò identificato con la divinità iranica di Ahura Mazda, il dio buono della luce, sempre in lotta con Arimane, il dio malvagio delle tenebre. Diffusa in tutto l'impero soprattutto ad opera dei legionari di stanza ai suoi confini, oltre che dagli schiavi e dai mercanti, essa trovò seguaci in tutti gli strati della popolazione: l'imperatore Commodo si fece iniziare ai suoi misteri e Diocleziano, Galerio e Lucinio gli consacrarono un santuario come protettore del loro impero.

L'acceso spirito di proselitismo; la promessa di un'immediata comunione del fedele con la divinità e di una reale inabitazione del divino nell'uomo, accreditata dallo stesso carattere misterico dell'iniziazione religiosa; la speranza di un'eterna beatitudine dopo la morte del corpo; l'idea di un giudizio universale che attribuisce ad ognuno i premi o i castighi meritati durante questa vita e infine consente di guadagnare i primi e allontanare i secondi con una pratica di vita ed una serie di cerimonie e di riti (la cui coincidenza esteriore con alcuni « sacramenti » cristiani — per esempio il battesimo e l'agape — è spesso sorprendente), sono tratti comuni a quasi tutte queste religioni e creano a poco a poco un'atmosfera spirituale nuova e una diversa attitudine psicologica.

È un rigoglioso fiorire di aspirazioni religiose e mistiche, spesso intorbidate da passioni ed elementi più grossolani, da un pullulare di pratiche astrologiche, magiche e teurgiche che scompaginano il quadro delle tradizionali esperienze intellettuali e preparano una nuova sapienza, una « gnosi » divina e non umana, che fa di colui che la possiede un ispirato, un santo, un intermediario tra la assoluta trascendenza divina e il mondo sensibile, capace di prodigi e di « miracoli ». E il sacerdote cessa così di essere un funzionario dello stato e un magistrato; anzi non è quasi neppure un cittadino, e assume una sua posizione del tutto speciale rispetto alla società laica.

In questo contesto si devono rintracciare le condizioni che resero possibile la diffusione del cristianesimo ed anche le radici delle ostilità che esso incontrò.

**La diffusione delle prime comunità cristiane**

Questa diffusione fu rapida dapprima, com'era naturale, tra le varie comunità ebraiche: e noi possiamo ben comprendere come si manifestasse una divergenza tra coloro che volevano ricondurre la buona novella essenzialmente all'ambiente giudaico e al popolo eletto,

sottolineandone la continuità con l'Antico Testamento, e coloro che invece ne esaltavano il valore universale, destinato a tutte le genti, e perciò la novità rispetto alla stessa tradizione ebraica. Sia vero o meno che queste due tendenze portarono ad un contrasto tra Pietro e Paolo, non è dubbio che il cristianesimo scelse la seconda via: sotto la spinta della predicazione e dell'impulso organizzativo di Paolo di Tarso, la parola di Gesù arriva in Asia Minore, in Grecia, in Siria, a Roma (dove Pietro e Paolo sarebbero stati martiri della fede) e via via nelle zone occidentali dell'impero, seguendo la via dei commerci e dei traffici marittimi, nella Gallia Meridionale, nella Spagna, nell'Africa romana. Si organizzano le prime comunità cristiane, guidate dagli « anziani » (*presbýteroi*) con l'aiuto di alcuni « sorveglianti » (*epískopoi*) eletti dalla stessa comunità; alle opere caritative e al soccorso dei malati, dei poveri e dei perseguitati attendono principalmente gli « inservienti » (*diákonoi*). Queste comunità sono in origine abbastanza autonome, poiché ancora manca una vera e propria gerarchia e un'autorità centrale; esse tuttavia sono unite tra loro non solo nel nome del comune fondatore e degli apostoli, ma anche da una trama di rapporti di assistenza, di consiglio e di conforto, da un attivo spirito di solidarietà e di eguaglianza che annulla le distinzioni di censo e di razza e che perciò le isola dalla società circostante nel momento stesso che le rende consapevoli di far parte di una più ampia società.

**Giudaismo e Cristianesimo: la letteratura dei Padri Apostolici**

Se del resto vogliamo avere un quadro della mentalità cristiana tra la fine del I e la prima metà del II secolo, più che alle personalità in un certo senso eccezionali di Paolo e di Giovanni, dobbiamo rifarci alla cosiddetta letteratura dei Padri Apostolici, comprendente, oltre ai *Vangeli* e agli *Atti degli Apostoli* detti apocrifi (cioè non canonizzati e rimasti ai margini del Nuovo Testamento: cfr. supra, p. 176), lo scritto intitolato *Dottrina dei dodici Apostoli* (o *Didaché*), le epistole *Clementine*, le lettere di Ignazio, martire nel 107, di Policarpo, martire nel 156, e di Barnaba (da non confondere con l'apostolo), l'anonima *Epistola a Diogneto*, che però appartiene quasi certamente al III secolo, caratterizzata dall'idea che i cristiani sono nel mondo, come l'anima è nel corpo, ma con una destinazione sopramondana e che il cristianesimo è « più antico » del giudaismo, perché è il giudaismo che ha creduto nel cristianesimo e non viceversa; e infine, lo scritto di Erma intitolato *Pastore*, dottrinariamente incerto

e particolarmente insistente sul motivo della penitenza sotto la guida della Chiesa e tuttavia ispirato da una serena letizia.

In tutti questi scritti, tra i quali spiccano quelli di Clemente e di Ignazio, hanno largo posto, oltre all'incipiente elaborazione dottrinale di alcuni temi caratteristici (incarnazione del Logos, creazione della materia, resurrezione della carne, paternità divina, ecc.), le questioni organizzative (la distinzione di vescovi, preti e diaconi, o quella di profeti, apostoli e dottori). I legami con il giudaismo sono molto evidenti: la tendenza irenica di conciliazione e di continuità con la tradizione ebraica (nella *Epistola*, Barnaba si muove già nel senso dell'interpretazione allegorica delle scritture) è assai accentuata non solo per un'ovvia parentela, ma anche perché, per questa via, i primi cristiani potevano liberare la loro fede dalla taccia di *nova superstitio*, facendone anzi, in tal modo, la religione più antica. Vero è che questa tendenza conteneva il rischio di una dispersione e di una svalutazione del contenuto innovatore del Cristianesimo, ed anzi non mancarono, come vedremo parlando dello gnosticismo, tendenze opposte che negarono ogni continuità di tradizione e finirono spesso su posizioni estreme ed estranee alla nuova dottrina. In generale, il Cristianesimo seppe trovare sia pure tra tentennamenti e incertezze una posizione di prudente equilibrio tra innovatori e tradizionalisti: e se da un lato fin dal II secolo condannò le sette più rigidamente giudaizzanti (Nazirei, Ebioniti, ecc.), dall'altro condannerà ogni « gnosi » che non abbia per presupposti la rivelazione e la tradizione. Ed eguale posizione vedremo a mano a mano assumere anche rispetto alla cultura e all'etica pagane, tra coloro che ne volevano una radicale condanna e coloro che indulgevano ad un'eccessiva assimilazione delle verità della fede ai concetti della tradizione filosofica greca.

È una posizione che viene definita attraverso un prolungato e tormentato processo: il contenuto dottrinale delle verità della fede si precisa nella stessa polemica con gli errori e l'« ortodossia » non preesiste, ma si determina in concomitanza con le « eresie ».

## 5 - *I Padri Apologisti.*

**Impero e Cristianesimo**

Quanto siamo venuti vedendo sulle prime dottrine cristiane e sulle prime comunità di fedeli spiega l'origine e l'aggravarsi del

conflitto tra Cristianesimo e Impero: gli imperatori e la classe politica e culturale romana si resero ben presto conto che tali comunità non erano assorbibili e assimilabili alla struttura sociale e politica dello stato e non tardarono a considerarle come un elemento sovversivo dell'ordine costituito: il rifiuto di venerare l'imperatore come un dio ne è come la prova e il segno tangibile. Di qui la taccia di *nova superstitio* attribuita al Cristianesimo e quella di « nemici del genere umano », secondo l'espressione di Tacito, affibbiata ai suoi seguaci; di qui i vari tentativi che l'Impero fece per opporsi alla diffusione del Cristianesimo mediante provvedimenti repressivi, fino alle persecuzioni sanguinose, destinate a diventare massicce soprattutto nella seconda metà del III secolo.

Già Claudio era ricorso all'espulsione da Roma dei primi nuclei cristiani e la persecuzione si inasprì ulteriormente con Nerone, con Traiano e con Marco Aurelio. Questa attività persecutoria non fu però sistematica: conobbe scoppi improvvisi e violenti, suggeriti anche da circostanze contingenti, e periodi più o meno lunghi di pausa e di tolleranza. Elementi di incertezza e di incongruenza erano del resto intrinseci, specialmente agli inizi, allo stesso atteggiamento e alle stesse direttive degli imperatori, come documenta, ad esempio, l'epistolario tra Plinio il Giovane e Traiano. Se prescindiamo, per ora, dalle più argomentate e filosoficamente più rilevanti requisitorie di pensatori come Celso, Porfirio e Giuliano l'Apostata (cfr. infra, p. 232), le accuse correnti rivelano una sostanziale incomprensione e deformazione degli avversari: sono accuse di falsificazione, di ateismo, di pratiche delittuose e incestuose, di comportamento antipatriottico, di negazione di tutti i valori dell'etica comune.

**La letteratura apologetica e le sue varie tendenze**

A tutto ciò le comunità cristiane risposero nascondendosi nelle catacombe, rafforzando l'organizzazione, moltiplicando le iniziative di assistenza e ravvivando lo spirito di fratellanza e di carità. Nello stesso tempo si sviluppa tutta una letteratura « apologetica » (*apologia* = difesa, in senso prevalentemente giuridico), volta a chiarire le ragioni dell'atteggiamento cristiano, a giustificare la fede e a confutare le accuse. E Padri Apologisti sono chiamati i suoi esponenti.

È possibile individuare, in questo contesto un duplice atteggiamento nei confronti dell'Impero: accanto alla condanna rigoristica di un apparato statale sentito essenzialmente come oppressivo e organizzato in vista di valori e di fini che il cristiano non condivide o

addirittura combatte, si fece gradualmente strada un diverso atteggiamento, che non solo riconosce la legittimità del potere politico e la bontà del suo fine (la pace in questo mondo), ma arriva addirittura ad integrarlo nel piano provvidenziale di Dio, nel senso che l'unificazione e la pacificazione del mondo, realizzate dall'Impero a partire dall'età di Augusto, erano state le condizioni volute da Dio per la venuta di Cristo e la diffusione della buona novella: il Cristianesimo, quindi, non solo non è nemico dell'Impero, ma costituisce il suo fine.

Questo duplice atteggiamento è reperibile anche nei confronti della cultura pagana: si manifesta, da un lato, una posizione conciliante, che vede nella cultura e nella filosofia pagane quasi i precorrimenti e i presentimenti della vera fede, una verità parziale, raggiunta con la sola ragione senza la luce della rivelazione, e tuttavia derivata anch'essa, in qualche modo da Dio; d'altro lato, sta invece una posizione intransigente, che, per sottolineare il valore innovatore della fede, combatte l'intellettualismo dei filosofi come responsabile degli errori e dell'offuscamento della mente, che rende l'anima meno disposta ad accogliere nella loro schiettezza i dati della rivelazione.

Si sono volute talvolta identificare, adducendo a giustificazione diversità ambientali e culturali, la posizione conciliante con quella degli Apologisti greci, tra cui spiccano GIUSTINO e TAZIANO, e la posizione intransigente con quella degli Apologisti latini, tra i quali il più importante è TERTULLIANO; ma le due tendenze si intrecciano in entrambi gli ambienti. Ed è certo che, attraverso i Padri Apologisti, sia greci sia latini, il Cristianesimo prende una più matura coscienza di sé, amplia il proprio orizzonte intellettuale, comincia l'opera di elaborazione razionale dei dati della fede e si avvia a costituire quel sistema di dottrine religiose e filosofiche, che la Patristica svilupperà in pieno nei secoli successivi.

**Le prime Apologie**

Al primo quarto del II secolo risalgono le prime due *Apologie* di cui abbiamo notizia: quella, perduta, di QUADRATO all'imperatore Adriano e quella, di cui abbiamo traduzioni, di ARISTIDE all'imperatore Antonino Pio (seppure anche questa non fu rivolta ad Adriano), di contenuto filosofico modesto, ma in cui è già chiara l'idea di un Dio unico per tutte le genti, creatore *ex nihilo* di tutte le cose.

**Giustino**

Più importante la figura di GIUSTINO, nato a Flavia Neapolis, in Palestina, e morto martire a Roma tra il 163 e il 167. Giustino è autore, oltre che di due *Apologie* (la prima, del 150, indirizzata all'imperatore Adriano e l'altra, del

160, indirizzata all'imperatore Marco Aurelio) anche di un *Dialogo con Trifone* (160) in cui egli narra tra l'altro il suo itinerario spirituale e la sua conversione: dallo stoicismo alla scuola peripatetica, dal pitagorismo al platonismo, Giustino ripercorre una serie di esperienze intellettuali (che diventerà emblematica per mostrare l'inadeguatezza della filosofia pagana a soddisfare autentiche esigenze religiose) per approdare infine, attraverso la lettura rivelatrice dell'Antico e Nuovo Testamento, ad una esperienza religiosa capace di soddisfare le esigenze filosofiche.

E tuttavia nell'esperienza di Giustino le varie filosofie pagane vengono presentate anche come momenti preparatori all'accoglimento della verità, come un progressivo innalzamento a quella condizione che predispone alla vera fede e alla vera filosofia.

Il fatto è, come Giustino dice nelle *Apologie*, che il Verbo è eterno e che perciò c'è stata una rivelazione universale del Verbo anche prima che esso si facesse carne: esso è come una « ragione seminale » (*lógos spermatikós*) diffusa in ogni uomo e che in ogni uomo fruttifica. Ciò significa da un lato che si sono dette delle verità anche prima di Cristo, che anche i filosofi pagani hanno tratto ispirazione dall'Antico Testamento e che il cristiano, in conseguenza, non deve respingere e condannare senz'altro la filosofia pagana; e dall'altro che queste verità sono tali proprio perché ispirate dal Verbo e perciò cristiane: « tutto ciò che è stato detto di vero è nostro ».

Questa rivendicazione di proprietà è di grande importanza: malgrado i rischi di un sincretismo, spesso confinante con l'eresia, essa contribuisce a formare una nuova coscienza, ad eliminare ogni soluzione di continuità tra passato e presente, e consente all'incipiente filosofia cristiana di fare proprie le categorie mentali della filosofia pagana.

**Taziano**

Discepolo di Giustino a Roma fu TAZIANO, convertitosi al cristianesimo dopo un tirocinio prevalentemente retorico. Autore, tra il 166 e il 171, di un *Discorso ai Greci*, egli si convertì alla gnosi eretica di Valentino per aderire infine alla setta degli Encratiti, condividendone l'assoluto rigorismo morale. All'ultimo periodo della sua vita appartiene lo scritto intitolato *Diatesseron*, sulle concordanze dei quattro Evangeli.

In Taziano, la considerazione dei rapporti con la filosofia pagana porta ad un esito opposto a quello di Giustino: riprendendo e sviluppando un argomento già usato dai filosofi giudaico-alessandrini, Taziano sostiene che è bensì vero che nei filosofi pagani si trovano delle verità, ma sono delle verità tolte furtivamente dall'Antico Testamento, mentre tutto il resto non è che assurdità e contraddizione.

Il problema più importante che viene maturando negli scritti di Giustino e di Taziano è quello dei rapporti tra il Padre e il Verbo: si trattava di conciliare la primogenitura del Verbo con la sua eternità, di distinguere la generazione del Verbo dalla creazione delle cose, di concepire la subordinazione del Verbo al Padre senza cadere nell'emanatismo greco e senza perciò presentare la generazione del Verbo come una diminuzione, un'attenuazione dell'originaria essenza divina. La soluzione viene cercata distinguendo tra la creazione *ex nihilo* (*póiema*), valida per le cose, e la generazione *ex sese*

(*génnema*) valida per il Verbo e l'immagine più usata per chiarire questo processo è quella del « pensiero » che si estrinseca nella « parola ».

Sono i primi approcci a quel problema trinitario (pur restando ancora in ombra la terza persona, lo Spirito Santo) che verrà ben presto in primo piano.

**Melitone**

Brevi frammenti possediamo dell'*Apologia* indirizzata a Marco Aurelio da MELITONE, in cui sembra ulteriormente sviluppata la tendenza conciliante di Giustino e sostenuta la provvidenziale coincidenza della venuta di Cristo con la formazione dell'Impero.

**Atenagora**

Qualche motivo di maggior interesse troviamo in ATENAGORA, autore, oltre che di una *Legatio pro Cristianis*, indirizzata nel 177 a Marco Aurelio Antonino e a L. Aurelio Commodo e in cui si trova il primo tentativo conosciuto di dimostrare razionalmente l'unicità di Dio, anche di un *De resurrectione mortuorum*, in cui la dimostrazione dell'immortalità dell'anima, della resurrezione del corpo (dal momento che l'uomo non è stato creato come sola anima, ma come composto di anima e di corpo), dei premi e dei castighi oltremondani, acquista un particolare rilievo se si pensa alle incertezze che su questo tema si trovano in Giustino e in Taziano e alle conseguenze eretiche che verranno tratte dalla tripartizione paolina di *pnéuma, psyché* e *sóma* (cfr. supra, pp. 174-75 e infra, p. 207).

**Teofilo**

Più popolare è l'apologia scritta da TEOFILO di Antiochia e indirizzata, come dice il titolo (*Ad Autolycum libri III*), non ad un imperatore, ma ad un privato.

**Tertulliano**

Alla fine del II secolo, e precisamente al 197, risale l'*Apologeticum* di TERTULLIANO (cfr. pp. 221-22), la più importante delle opere apologetiche latine seguita subito dopo dall'*Ad Nationes*, in due libri (mentre più tarda è l'epistola apologetica *Ad Scapulam*); immediatamente prima o immediatamente dopo deve essere stato scritto l'*Octavius* di MINUCIO FELICE.

Attraverso un linguaggio ardito e affascinante, sotto la spinta di una fede impetuosa e insofferente di ogni schema intellettualistico, Tertulliano, mettendo a frutto la sua cultura giuridica, attacca a fondo la legittimità e la coerenza delle norme poliziesche emanate contro i cristiani: da un lato essi non devono essere ricercati, e quindi sono innocenti, ma dall'altro devono essere puniti se scoperti, come colpevoli; da un lato essi devono essere condannati se si professano cristiani, dall'altro devono essere assolti se rifiutano di dirsi tali: è solo una questione di nome, dunque? Vedremo meglio la sua polemica contro la filosofia, radice di tutte le eresie, che sconfina in una polemica contro le pretese della ragione, e contro le strutture politiche e i valori morali del mondo pagano: quella di Tertulliano è comunque una sfida: « continuate così dunque, o buoni magistrati... crocifiggeteci, torturateci, condannateci, atterriteci... Ma la vostra raffinata crudeltà non guadagna nulla per ciò, che diviene anzi un'attrattiva di più per la nostra religione. Noi diventiamo più numerosi via via che ci distruggete: il sangue dei cristiani è seme ».

**Minucio Felic**

In un'atmosfera del tutto diversa ci riporta l'*Octavius* di Minucio Felice, un'opera scritta con un linguaggio e una struttura che riecheggiano i dialoghi filosofici di Cicerone: ad una violenta invettiva di Cecilio risponde con molto garbo Ottavio, offrendo un quadro del Cristianesimo spoglio di tutti quegli

elementi che sarebbero potuti riuscire incomprensibili o inaccettabili ad un pagano colto, facendo frequenti richiami alla filosofia pagana e senza accennare mai esplicitamente alla venuta di Gesù, sforzandosi di mostrare di quanto il monoteismo sia più ragionevole del politeismo e come siano infondate le accuse al comportamento, ai riti e alla moralità dei cristiani. Lo scritto si chiude in un'atmosfera di serena letizia, mentre Minucio, scelto da Cecilio e Ottavio a fare da arbitro, invece di giudicare si dichiara convinto da Ottavio e si converte senz'altro al Cristianesimo.

## 6 - *Lo gnosticismo.*

**Gnosi ortodossa e gnosi eterodossa**

« Gnosi » (dal greco *gnósis*) vuol dire conoscenza: la conoscenza delle verità rivelate e dei contenuti della fede costituisce quella gnosi ortodossa che il cristianesimo è venuto elaborando da Paolo e Giovanni in poi. Ma accanto a questa gnosi ortodossa sorse ben presto, non negli ambienti propriamente cristiani, ma in quelli del sincretismo filosofico-religioso greco-orientale, una gnosi eterodossa, cui si dà appunto il nome di « gnosticismo », e le cui origini venivano ricondotte alla sapienza e ai miracoli di Simon Mago.

Il periodo di maggiore sviluppo dello gnosticismo coincide con il II secolo e il suo carattere eterodosso sta nel fatto che il lavoro intellettuale e i suoi risultati non sono subordinati alla fede e alla rivelazione, ma le oltrepassano con costruzioni che includono bensì alcuni motivi cristiani, e tuttavia li rifondono con gli elementi più eterogenei e disparati in mistiche visioni strettamente individuali e arbitrarie. Questa sopravvalutazione della gnosi sulla fede comporta anche una sopravvalutazione dello «gnostico» sul semplice «fedele» e quindi la negazione non solo dell'universalità salvifica del messaggio cristiano e del magistero della chiesa, ma anche di quella purezza e ingenuità dell'anima pervasa dalla fede che così spesso il Cristianesimo esalta contro la falsa sapienza. Connessi con tutto ciò sono poi il rifiuto della tradizione giudaica, il cui Dio viene anzi degradato a divinità inferiore, e la svalutazione dei dati storici e terreni sulla personalità e la venuta di Gesù, trasfigurati in un mito simbolico e perciò passibile delle più svariate interpretazioni.

Ma proprio gli stretti legami con la tradizione giudaica e il ricordo ancora assai vivo e confermato dalla autorità degli Apostoli della persona storica di Gesù consentono al Cristianesimo di reagire al pericolo di essere assorbito e annullato dal rapido diffondersi dello gnosti-

cismo e di sottrarre i valori nuovi della fede alle tentazioni di un sincretismo e di un intellettualismo che avevano altra origine e natura.

Per le sue stesse caratteristiche, lo gnosticismo, che ebbe i suoi centri più importanti ad Alessandria e a Roma, non costituisce un movimento unitario, ma raggruppa personalità e dottrine assai disparate di cui è pressocché impossibile dare un quadro sintetico.

**La letteratura gnostica e le correnti dello gnosticismo**

La letteratura gnostica è andata quasi completamente perduta: sono rimasti solo estratti di pochi autori e alcuni scritti conservati in traduzione copta, come la famosa *Pistis Sophia* o il *Libro di Jeû*. La massa più notevole ci viene però dagli eresiologi cristiani del III secolo, che hanno minuziosamente confutato le tesi gnostiche: in primo luogo Ireneo (*Adversus haereses*), Ippolito (*Philosophumena*); e poi Clemente Alessandrino, Filastrio, lo Pseudo-Tertulliano, Epifanio, Teodoreto ecc. Echi delle dottrine gnostiche si ritrovano nelle *Enneadi* di Plotino, nei posteriori seguaci del neoplatonismo, nel *Corpus Hermeticum*, negli *Oracoli Caldaici*, nei papiri magici, ecc.

Una prima distinzione che si suole fare è quella tra gnosi « volgare » e gnosi « dotta ». La prima è suddivisa in numerosissime sette (una sessantina, secondo Epifanio), tutte raggruppate sotto il nome di Ofiti (da *óphis*, serpente, cui era dedicato un culto particolare) e i cui esponenti principali, oltre a figure semileggendarie come quella di Simon Mago, sono in Asia Minore Cerinto, in Samaria Menandro, ad Alessandria Carpocrate, il figlio Epifanio (morto a 17 anni e venerato come un dio, autore di un'opera *Sulla Giustizia*, in cui, portando alle estreme conseguenze la polemica di Paolo contro la legge, sostiene che la giustizia divina prescrive un egualitarismo che la legge umana ha infranto, realizzando così la trasgressione e il male) e infine Satornilo.

Le figure più importanti della gnosi dotta sono Basilide e, soprattutto, Valentino e Marcione. BASILIDE insegnò ad Alessandria tra il 120 e il 140 e fu autore di un *Vangelo*, di un *Commentario*, e di *Salmi*; sostenne una complessa metafisica basata sul contrasto fra luce e tenebre e su un'interpretazione del mondo come immagine e apparenza della luce.

VALENTINO insegnò fino al 135 ad Alessandria e dopo, fino al 160, a Roma e fu capo di una fiorente scuola che si divise in due tronconi: la scuola italica (Eracleone e Tolomeo, autore quest'ultimo di una lettera pervenutaci, in cui si cercava di sceverare ciò che nell'Antico Testamento era dovuto alla diretta ispirazione divina — ma di un dio intermedio o dio giusto e non del dio supremo o dio buono — e ciò che era dovuto a Mosè e perciò da respingere o da interpretare allegoricamente) e la scuola orientale (Assionico, Teodoto, Bardesane, nato nel 154 e morto nel 223 e autore di un *Libro di Leggi dei paesi*, particolarmente sensibile agli influssi dell'astrologia babilonese ed egiziana). La distinzione tra queste due scuole si verificò sul problema cristologico, sostenendo la prima che il pneuma o spirito scese su Gesù solo con il battesimo, e la seconda che già il corpo di Gesù era pneumatico.

MARCIONE, convertitosi dal cristianesimo all'eresia gnostica di Cerdone, si recò a Roma verso il 140 e, propiziatosi largo favore con generose donazioni,

fondò una vera e propria chiesa riformata, accentuando l'aspetto pratico e organizzativo dello gnosticismo e insegnando un rigido ascetismo e il più netto distacco dalla tradizione giudaica, che espresse nelle sue *Antitesi*; compose anche una Bibbia in due parti: *Evangelico* e *Apostolico*. La possibilità che si creasse una chiesa rivale, più che le dottrine eretiche di singoli pensatori, mostrò ai cristiani il pericolo dello gnosticismo e suscitò la loro reazione.

Il già ricordato scritto anonimo *Pistis Sophia* (attribuito prima a Valentino) narra le vicende e le lamentazioni di un eone, caduto nel caos e che, attraverso l'iniziazione gnostica, riceve da Gesù la grazia di ritornare nel pleroma.

**La gnosi di Valentino**

Non è possibile evidentemente entrare nei dettagli, ma, a titolo di esempio, le idee generali della gnosi di Valentino possono dare un'idea del complicato emanatismo di queste visioni. Al sommo Valentino pone una Unità ingenerata, immortale incomprensibile (quella stessa che Satornilo aveva chiamato il Dio Padre sconosciuto e Basilide il Dio non-essere, cioè negazione di tutti gli attributi positivi che possono essergli dati), un principio maschile, chiamato anche Padre o Bython (Abisso). Ma Bython non avrebbe potuto soddisfare la sua natura di dio d'Amore se fosse stato solo: di qui la necessità che accanto a lui fosse posto un principio femminile: la Sigé (il Silenzio).

Dalla loro unione nascono Nous (intelletto) e Aletheia (verità): è così completa la prima tetrade, principio di tutto. Nous e Aletheia generano Logos e Vita, che a loro volta generano Uomo (come archetipo eterno) e Chiesa: è completa così la prima Ogdoade. Da Nous e Aletheia derivano infine altri 10 Eoni, mentre altri 12 derivano da Uomo e Chiesa e tutti questi 30 esseri divini formano il Pleroma.

Ma ecco che l'ultimo degli Eoni, la Sophia, concepisce l'insano desiderio di conoscere Bython; ma non può e cade in un profondo sconforto e turbamento, da cui viene salvata da un Eone, chiamato Oros (= Limite) emesso dal Padre, attraverso il Figlio, che le impedisce di perdersi nel vuoto (*kénoma*) fuori del *pléroma*, ma non prima che essa abbia generato da sola un essere bastardo: Hachamoth (concupiscenza), che viene immediatamente espulsa dal Pleroma. Anzi, per evitare che una tale vicenda si ripeta Nous ed Aletheia generano un'altra coppia: Cristo e Spirito Santo, che devono insegnare agli altri Eoni la gnosi, l'assoluta trascendenza di Bython, che deve essere amato senza pretendere di farsi eguali a lui.

Così torna l'ordine nel Pleroma; mentre da Hachamoth, rimasta « separata », deriva la materia, modellata dal Demiurgo e che un altro Eone, Gesù, « frutto comune » del desiderio di tutti gli Eoni, dovrà purificare.

**Le dottrine gnostiche e il dualismo di materia e spirito**

Lo gnosticismo è, innanzi tutto, espressione di una concezione della realtà rigidamente dualistica; il male, non potendo derivare da Dio, deve avere un suo proprio principio e una sua propria origine: la materia. Ma proprio perché principio e origine del male, la materia non può rientrare nel piano provvidenziale della creazione divina: essa è perciò ingenerata ed eterna, contrapposta alla realtà spirituale

e risultato di una caduta e di una degradazione che la pongono fuori della perfetta realtà divina (il *plêroma*), fuori del processo emanatistico che va dal principio supremo agli « eoni » (dal greco *aión* = ente eterno) inferiori.

Il mondo terreno, con tutti i suoi mali e le sue imperfezioni, è stato modellato non dal Dio supremo e perfetto, ma da un dio inferiore, il Demiurgo — identificato per lo più con Jahve dell'Antico Testamento, che, ignaro del Dio supremo, si è proclamato unico e vero Dio. In conseguenza della rigida separazione di materia e spirito e poiché tra spirito e materia non può esserci comunione e lo spirito può salvare solo ciò che è spirituale, tutta l'opera della redenzione viene stravolta nel senso che « apparente » è stata la incarnazione, la crocifissione e la morte di Cristo: Gesù è venuto a rendere partecipi gli uomini della gnosi e a salvare solo ciò che, per sua natura, è destinato a ricongiungersi al pleroma.

Di qui la distinzione tra l'elemento spirituale o « pneumatico » (dal greco *pnéuma* = spirito), destinato alla salvezza e l'elemento materiale o ilico (da *hýle* = materia) destinato alla corruzione, separato dall'elemento vitale o psichico ( da *psychê* = anima, vita) che dovrebbe congiungere i due precedenti, ma destinato anch'esso a dissolversi con la morte, perché di origine non divina.

È questa tripartizione che, trasferita alla comunità degli uomini, giustifica la distinzione tra uomini ilici, psichici e pneumatici, predestinati nel loro destino oltremondano a seconda dell'elemento che in essi prevale; ed inutile aggiungere che pneumatici sono gli gnostici, predestinati a ricongiungersi al *plêroma*, psichici sono i cristiani, destinati a sopravvivere in una specie di limbo con il Dio dei giudei, e ilici gli altri, destinati a dissolversi.

Questo concetto di predestinazione ebbe nel piano etico e sociale due esiti opposti: da un lato, un comportamento ascetico e rigoristico, destinato a preservare l'elemento spirituale da ogni contatto con la materia; dall'altro lato, poiché lo spirito non può essere contaminato dalla materia e il suo destino è predeterminato, non solo devono essere respinte le leggi morali (dell'Antico Testamento) in quanto sono dettate da un dio inferiore, ma ogni azione diventa lecita e non deve esserci alcun freno alla soddisfazione delle passioni e dei desideri: l'agape si trasforma in un'orgia liberatoria. « Encratiti » e « Antinomisti » sono le due sette che interpretano queste opposte tendenze.

IX

# PAGANESIMO E CRISTIANESIMO NEL III SECOLO



## 1 - *Le condizioni storiche e culturali.*

**La crisi dell'Impero nel III secolo**

Con la morte di Commodo (193) tornarono a manifestarsi i sintomi di una crisi destinata ad esplodere in tutta la sua gravità di lì a poco e che gli imperatori della dinastia dei Severi riuscirono ancora per poco a contenere. Tornò infatti in termini estremi il contrasto tra il senato, i pretoriani e le varie legioni periferiche per imporre il proprio candidato all'impero: Pertinace, sostenuto dal senato, fu quasi subito ucciso dai pretoriani che imposero Didio Giuliano, a sua volta destituito da L. Settimio Severo sostenuto dalle legioni dell'Illirico.

Sembrava riprodursi una situazione analoga a quella dell'anno 68-69 e dell'ascesa di Vespasiano, ma in realtà le cose erano molto diverse, soprattutto perché si era profondamente modificato l'esercito: il progressivo ridursi dell'elemento romano ed il parallelo incremento delle reclute provenienti dalle zone meno civili e più povere e perfino di mercenari barbari, crearono un pericolosissimo particolarismo, che accentuò la tendenza dei vari gruppi di legioni a imporre i propri comandanti o a favorire soluzioni centrifughe e locali.

**La dinastia dei Severi**

Non stupirà quindi se Settimio Severo abrogò le ultime vestigia dell'organizzazione augustea dello stato, togliendo all'Italia ogni privilegio e sottoponendola all'*imperium proconsolare* come qualsiasi altra provincia. Anche le coorti pretoriane furono formate da elementi provinciali e non italici. Questo indirizzo politico-costituzionale trovò del resto il suo completamento nella *Constitutio Antoniniana,* promulgata nel 212 dal successore di Settimio Severo, Caracalla (211-217), e con la quale la cittadinanza romana era estesa a tutti i cittadini liberi dell'impero. Caracalla esasperò il contrasto con l'elemento senatorio, e fu ucciso da una congiura militare, ma Giulia Domna e le altre principesse orientali della corte riuscirono con grande abilità ad assicurare la continuità dell'impero facendo nominare imperatore prima Eliogabalo (218-222) e poi Alessandro Severo (222-235): il primo fu ucciso da una congiura senatoria, il secondo da una congiura militare.

**L'anarchia militare e l'ascesa al potere di Diocleziano**

Con la morte di Alessandro Severo, e proprio mentre gli Alemanni sul Reno, i Goti nel Danubio e i Persiani in Oriente rinnovavano una fortissima pressione sui confini, si apriva nell'impero una gravissima crisi nota come il periodo dell'« anarchia militare »; numerosissimi ed effimeri si succedettero i pretendenti, sostenuti dal senato o dai vari gruppi di legioni, in una serie di lotte intestine che prostrarono l'impero e le sue capacità di resistenza verso i pericoli esterni. Dopo Filippo l'Arabo (244-249) si ebbe la cosiddetta serie di imperatori illirici: Decio (249-251), Valeriano e Gallieno e poi Claudio il Gotico (267-270), Aureliano (270-275) ed infine Diocleziano (284-305).

**Gli aspetti economici e sociali della crisi dell'Impero**

La crisi politica e militare che travagliò l'impero nel III secolo era l'espressione di una profonda crisi sociale ed economica. L'impoverimento della borghesia, il depauperamento e lo spopolamento delle campagne, lasciate ad uno sfruttamento sempre più estensivo, la crisi della piccola proprietà contadina, la crisi demografica e quella monetaria, determinate da una politica fiscale vessatoria e da una progressiva adulterazione della moneta, un'inflazione crescente ed un impoverimento progressivo delle grandi masse, con forme di ribellione profonda nelle campagne e persino di brigantaggio, il ritorno a forme di economia naturale e di prestazioni gratuite (le cosiddette « liturgie ») a titolo di pagamento: sono questi i termini della situazione di fronte ai quali si trovò Diocleziano nel suo gigantesco tentativo di riorganizzare l'impero.

**La riforma di Diocleziano**

Prendere atto della situazione nuova, abbandonando ogni velleità di restaurazione, e fissare questa situazione nuova in una struttura rigida: furono questi i criteri politici a cui egli si ispirò. Con la Tetrarchia e la divisione dell'impero in zone, con la creazione di un grosso esercito di manovra (formato soprattutto di squadroni di cavalleria e non di truppe di fanteria come l'antico esercito romano) incaricato di tamponare le falle che le sempre più pressanti spinte delle popolazioni barbariche aprivano negli schieramenti delle legioni confinarie, egli volle annullare la spinta centrifuga, assicurare una tranquilla trasmissione del potere e garantire la difesa dei confini. Nello stesso tempo Roma cessava, di fatto, di essere la capitale e il centro dell'impero e si approfondiva il distacco, già latente, tra Oriente e Occidente. L'aureola divina di cui fu circonfuso il potere imperiale, se da un lato doveva servire a ridare prestigio e autorità all'imperatore, finì di trasformare il *principatus* romano in un *dominatus* orientale, assolutista e formalistico, esautorando le tradizionali magistrature, sostituite da una burocrazia che si rivelò, per la logica stessa delle cose, altrettanto servile verso l'imperatore quanto arbitraria e vessatoria verso i cittadini. Il riordinamento delle provincie, aumentate di numero e sottoposte alla duplice autorità di un *dux* militare e di un *praeses* civile, anziché sviluppare le autonomie locali, servì ad accrescere la sorveglianza del potere centrale.

Nello stesso tempo l'*Edictum de pretiis*, pretendendo di stroncare l'inflazione e di fissare i prezzi senza un corrispondente aumento della produzione, provocò la sparizione delle merci, il mercato clandestino e un ulteriore rincaro dei prezzi. La riforma fiscale, infine, per garantire il previsto gettito di tributi portò con sé il vincolo di ciascuno e dei suoi discendenti al proprio lavoro, e cioè la servitù della gleba e il sistema delle caste ereditarie, l'approfondimento

del distacco tra *honestiores* e *humiliores*: tutti fenomeni che preludono alla società feudale e all'economia medievale. Che in questa crisi profonda della struttura dell'impero il quadro culturale del paganesimo sia assai meno ricco e complesso dei secoli precedenti non deve stupire; ma non è un quadro di totale decadenza. È ben vero che la letteratura di questo periodo non conosce opere e autori di rilievo, ma è anche vero che il neoplatonismo offre ancora una delle espressioni più significative e sistematiche del pensiero greco; mentre il pensiero giuridico romano trova in Emilio Papiniano e in Domizio Ulpiano due grandi maestri. Anche nel campo della scienza, se da un lato le tendenze mistico-religiose lasciano profonde tracce e deviano la ricerca scientifica dai suoi fini naturali, d'altro lato la matematica compie ulteriori progressi con Pappo e soprattutto con Diofanto, che, allontanandosi dalla tradizionale trattazione geometrica dei problemi matematici, delinea un vero e proprio sistema algebrico, introducendo anche i simboli per le incognite nelle equazioni.

**La cultura e la scienza pagane**

**La cultura cristiana**

Ben altrimenti complessa e vivace è, in questo periodo, la cultura cristiana: la nuova religione deve infatti affrontare la sua prova più dura, sia per resistere alle violente persecuzioni scatenate a più riprese dagli imperatori, sia per mantenere intatto il patrimonio delle verità della fede dal pullulare delle eresie. La letteratura apologetica si trasforma gradatamente, da un lato, in una letteratura pastorale, volta a definire problemi di carattere disciplinare e organizzativo, e d'altro lato, in una letteratura dottrinale che segna la nascita della Patristica.

**La organizzazione della Chiesa e i problemi posti dalle persecuzioni.**

Nello stesso tempo la Chiesa si dà un'organizzazione e una gerarchia (i vescovi nelle diocesi, i metropoliti nelle provincie e i patriarchi nelle varie capitali; e poi i sinodi, e i concilii, ecc.), modellata su quella dell'impero e destinata a sopravviverli. Quando, tra il 249 e il 251, si scatenò la violentissima persecuzione di Decio, furono moltissimi i cristiani che cedettero, o abiurando o sacrificando all'immagine dell'imperatore. Terminata, con la morte dell'imperatore, la persecuzione, questi cristiani chiesero di essere riammessi nella comunità: si determinò in tal modo il cosiddetto problema dei *lapsi*, che vide il contrasto, tra i fedeli, di una tendenza più intransigente e una tendenza più conciliante e vide persino lo scisma del rigorista Novaziano sotto il papato di Cornelio. Nella risoluzione di questo problema emerse la figura di Cipriano, vescovo di Cartagine, che con i suoi scritti e la sua opera venne in soccorso del papa: era, questo, un riconoscimento del primato, almeno sul piano della dignità, del vescovo di Roma. E tuttavia cominciava già ad emergere, in nome della ininterrotta successione dei vescovi di Roma dall'apostolo Pietro, una pretesa del papato al primato anche sul piano giurisdizionale: ma questa trovò resistenze molto maggiori e lo stesso Cipriano entrò in contrasto con papa Stefano I sul problema posto da coloro che erano stati battezzati dagli eretici e dagli scismatici e per i quali Cipriano, conforme alle tendenze intransigenti della chiesa africana, chiedeva un nuovo battesimo. E solo la persecuzione di Valeriano (257) pose termine al conflitto, mandando entrambi al martirio.

La violentissima persecuzione di Diocleziano, sviluppatasi soprattutto dal 303 al 305, precedeva solo di pochi anni l'editto di Milano (313) che accor-

dava libertà di culto. Ma intanto il nuovo assetto dell'impero, il progressivo decadere della conoscenza del greco nella parte occidentale e l'affermazione del primato del vescovo di Roma gettavano i germi di quella separazione tra chiesa occidentale e chiesa orientale che vedremo accentuarsi nei secoli seguenti.

## 2 - *Il neoplatonismo.*

**Il neoplatonismo e la tradizione filosofica greca**

Il neoplatonismo è l'ultima delle grandi scuole filosofiche greche. Ebbe lunga vita, dal III al VI secolo d.C., coincidendo la sua fine con quell'editto di Giustiniano (529 d.C.), che ordinava la chiusura delle scuole filosofiche in Atene e sanciva ufficialmente la fine dell'antica filosofia pagana. La sua denominazione trae origine dal fatto che questa scuola si presentava come una ripresa e una rielaborazione di un certo complesso di dottrine platoniche, inserite e fuse in un'ampia prospettiva sistematica, sensibile alle esigenze sincretistiche del tempo e perciò aperta ad accogliere non solo elementi di altre correnti filosofiche greche, ma anche l'influsso delle correnti mistiche, magiche e gnostiche della speculazione orientale.

La compenetrazione di platonismo, aristotelismo e stoicismo, arriva ora a maturazione dopo un processo secolare, iniziato già dall'eclettismo e, per converso, dall'unificazione negativa di tutte le dottrine « dogmatiche » nella critica scettica. Naturalmente il terreno più appropriato di tale compenetrazione in questa età è quello della filosofia della religione: le dottrine platoniche del supremo principio, del demiurgo e dell'anima del mondo costituiscono lo schema e la « gerarchia » di un ordine teologico che cerca di riassorbire, in posizione subordinata, la teologia aristotelica e la dottrina stoica del *Lógos* universale. Mentre però il sincretismo di stoicismo e platonismo era già stato preparato dallo stoicismo medio, la scuola aristotelica aveva visto il suo contenuto speculativo gradatamente illanguidirsi e la sua attività concentrarsi soprattutto in un'opera di commento che ha il suo culmine e anche la sua conclusione nell'opera di Alessandro di Afrodisia (cfr. supra, p. 191). Ciò spiega perché le opere di Aristotele siano ora intensamente studiate e commentate soprattutto in ambiente neoplatonico e le sue dottrine interpretate in modo tale che possano confluire agevolmente nel nuovo quadro. Questo fatto porterà nei secoli successivi, come vedremo, ad una serie imponente di

commenti platonici e neoplatonici degli scritti dello Stagirita, che per secoli condizioneranno la fisionomia storica dell'aristotelismo.

Tradizionalmente, la storia della scuola neoplatonica viene distinta in tre periodi: 1) alessandrino-romano (III secolo d.C.), 2) siriaco (IV-V secolo d.C.) e 3) ateniese (V-VI secolo d.C.).

Del periodo alessandrino-romano gli esponenti più importanti furono AMMONIO SACCA (175-240 d.C.), il fondatore della scuola, PLOTINO, che ne fu il massimo rappresentante, e PORFIRIO. Il terreno problematico, da cui emerge la filosofia neoplatonica, è costituito dalla cultura alessandrina, in cui il giudaismo ellenizzante, lo gnosticismo, l'incipiente patristica greca e il neopitagorismo (nonché talune dottrine tipiche dello stoicismo medio) avevano ravvivato l'interesse per molti dei problemi che il neoplatonismo fece suoi e sistemò organicamente: la trascendenza e l'ineffabilità dell'Uno, in quanto primo principio divino, l'emanatismo, come criterio di spiegazione degli esseri molteplici, e l'identificazione del destino e della salvezza dell'anima umana con la conversione in Dio e con l'unione con lui nella mistica estasi. Filosofia essenzialmente religiosa, ma in cui si esprime l'ultima vigorosa manifestazione dell'intellettualismo del pensiero greco.

**Plotino**

PLOTINO, nato a Licopoli in Egitto nel 204-205 d.C. e morto a Roma nel 270, è il massimo esponente della scuola neoplatonica. Discepolo di Ammonio Sacca in Alessandria, accompagnò l'imperatore Giordano III nella sua spedizione contro i Persiani, per conoscere la filosofia persiana e indiana. Dopo la sconfitta di Giordano III, Plotino si rifugiò ad Antiochia, trasferendosi subito dopo a Roma, dove aprì la scuola (nel 244) e vi continuò ad insegnare per 26 anni, davanti ad un pubblico numeroso e vario. Fu in rapporti di amicizia anche con l'imperatore Gallieno e sua moglie Salonina, ma ciò non bastò perché si realizzasse il progetto, formulato da Plotino, di fondare in Campania una città, « Platonopoli », che finalmente attuasse gli ideali della *Repubblica* platonica. Nell'ultimo periodo della sua vita, Plotino si ritirò in Campania, nel podere di un amico e discepolo.

Queste notizie ci sono pervenute soprattutto grazie alla *Vita* scritta da Porfirio e premessa all'edizione degli scritti plotiniani. Fino a 49 anni circa, infatti, Plotino non scrisse nulla, fedele ad un patto stretto con gli altri amici di non rivelare nulla della filosofia di Ammonio; in seguito però compose una serie di 54 trattati che da

Porfirio furono raccolti in 6 gruppi di 9 o *Enneadi*, e così pubblicati, secondo un criterio sistematico e non cronologico: la prima *Enneade* concerne l'individuo, la seconda e la terza il mondo sensibile, la quarta l'Anima, la quinta l'Intelletto, la sesta l'Essere e l'Uno.

**L'Uno**

Uno dei motivi fondamentali della filosofia di Plotino sta nella convinzione che ogni realtà diviene interamente intelligibile solo quando essa è ricollegata ad un'altra realtà che le sia superiore per valore e per dignità ontologica. Ciò diventa immediatamente verificabile se noi, seguendo una delle indicazioni più profonde di Plotino, volgiamo lo sguardo in noi stessi (il « conosci te stesso » socratico). La diversità delle potenze corporee si traduce in una vita sensibile, di cui ci si può rendere ragione solo se la si riconduce a quell'unità che la dirige e l'unifica: l'anima. Ma anche l'anima è una molteplicità, perché sovrasta la vita sensibile, e tuttavia tende ad elevarsi verso l'intelligibile. Ecco, così, che si manifesta la più alta potenza dell'anima, l'intelletto, il quale, però, in quanto particolare e molteplice, richiede a suo fondamento un Intelletto universale, e questo, a sua volta, rimanda ad una realtà ancora superiore, una Unità del tutto scevra di molteplicità, in cui l'anima possa trovare la sua quiete e il suo riposo.

Questo processo ascensivo dell'anima rivela così la struttura profonda della realtà. Al sommo c'è l'Uno o Dio, assolutamente spirituale e trascendente. Tutte le cose sono quello che sono in virtù dell'Uno, giacché nessuna cosa potrebbe essere se stessa se non fosse, innanzi tutto, un'unità. In ogni cosa c'è quindi un'unità alla quale si deve risalire e tutto si deve ricondurre all'unità superiore, finché risalendo di grado in grado si arriva all'Uno assoluto, che non si riconduce ad altro. L'Uno supremo è al di là di ogni molteplicità e di ogni determinazione e perciò indefinibile: di esso si può propriamente dire solo ciò che non è, non ciò che è: non è persona, non è pensiero, ecc. perché affermare qualcosa di lui significa determinarlo, e perciò particolarizzarlo.

**Dall'Uno alla materia: l'emanazione**

Da questa realtà deriva il mondo attraverso un processo « emanativo » o espansivo simile a quello della luce, la cui fonte non diminuisce di intensità, mentre essa stessa si affievolisce, quanto più si allontana dal suo centro (non perché la luce diventi meno luce, ma perché le zone più lontane sono meno disposte a riceverla). Tale metafora, tuttavia, rispecchia solo parzialmente il pensiero di Plotino,

giacché il processo emanativo si scandisce in una serie di ipostasi o gradi di realtà non successive cronologicamente, e neppure poste in essere da un atto creativo del principio divino, ma eternamente derivanti dalla pienezza dell'Uno, che non sopporta di rimanere in se stessa. La prima ipostasi è l'Intelletto universale, che implica la dualità di Pensante e di Pensato, dualità però che è anche identità, in quanto è il Pensiero che pensa se stesso; in questa dottrina dell'Intelletto Plotino rielabora motivi sia aristotelici sia platonici: l'unità dell'Intelletto è infatti nel suo essere Pensiero, mentre, in quanto Pensato, esso si articola nella molteplicità delle idee, archetipi e modelli delle cose sensibili; le idee non sono più quindi in sé, come per Platone, ma nell'Intelletto. La seconda ipostasi è l'Anima universale o Anima del mondo, che accoglie i riflessi delle idee e mediante essi informa la materia e genera così il mondo corporeo, con la molteplicità spaziale e temporale di oggetti sensibili. Da ultimo la materia, mera assenza di luce ideale, non-essere. La materia è da intendere come un principio metafisico, perché essendo del tutto priva di qualità non può essere intesa neppure come semplice corporeità; essa è il « ricettacolo delle forme » (ciò che Platone chiamava la Necessità), il puro indefinito, il sostrato reale, benché invisibile e inesteso, delle cose. Essa quindi non è da identificare con ciò che comunemente chiamiamo « natura », che è invece il grado più basso della realtà intelligibile, l'ultima parte dell'anima, che produce senza riflessione le cose sensibili, dando alla realtà materiale ciò che inconsapevolmente possiede. Da questa concezione della materia discende infine che male e materia coincidono, poiché il male sta rispetto al bene come l'illimitato rispetto al limite, l'informe rispetto a ciò che possiede la forma.

Nella spiegazione delle cose sensibili Plotino si rifà alla dottrina stoica delle « ragioni seminali »: di qui l'animazione e la « simpatia » di tutte le cose, il loro ordine provvidenziale che riflette l'ordine intelligibile e che dà una funzione positiva anche al male fisico.

**L'ascesa all'Uno**

Da questa stessa struttura metafisica discende, infine, il compito dell'uomo: distaccarsi dalla materia, ripercorrere, ascendendo, i vari gradi del processo emanativo e ricongiungersi misticamente a Dio, all'Uno. L'uomo è composto di corpo e anima, ma non è l'anima ad essere nel corpo bensì il corpo nell'anima, che gli è superiore, come indica il fatto che tutto ciò che l'uomo compie con il corpo lo compie

anche con la partecipazione dell'anima, mentre l'anima ha alcune funzioni proprie (la memoria, il pensiero discorsivo, l'intuizione), che essa assolve indipendentemente dal corpo. Esercizio delle virtù civili e purificazione dalle passioni (catarsi) sono i primi gradini di questa ascesa, mediante i quali discipliniamo la nostra vita sensibile; ma il distacco dal sensibile comincia propriamente solo quando, abbandonata la dispersione della vita pratica ci volgiamo alla pura conoscenza; e il primo gradino è la contemplazione estetica: il bello è infatti non un'imitazione della natura, ma il rilucere dell'intelligibile nel sensibile, e l'arte e l'amore ci guidano all'intelligibile attraverso la contemplazione del sensibile. La conoscenza discorsiva e l'intuizione intellettiva del mondo intelligibile, infine, sollevano alla dialettica (nel senso platonico del termine) e ci portano fino alla soglia del gradino più alto: l'estasi. L'Uno e la sua luce, che appaiono improvvisamente all'intelletto nell'estasi, non sono propriamente oggetto di una ricerca, ma una visione che deve essere attesa tranquillamente, così come l'occhio attende il levarsi del sole; e quando essa si realizza, si realizza la mistica identificazione dell'uomo con Dio, il culmine dell'ascesa, la negazione radicale non solo di ogni nostra precedente conoscenza determinata, ma anche di noi stessi come individui.

Il neoplatonismo è l'ultima grande filosofia pagana, che pure accogliendo le generali aspirazioni religiose (e, come si è detto, perfino magiche) dell'età, riesce ancora a comporle in quadro armonico e assai diverso dalle fantastiche costruzioni gnostiche; il che le consente di conservare altresì — e sia pure in una prospettiva profondamente mutata — talune esperienze mentali della più schietta tradizione classica e di esercitare un'influenza profonda sullo stesso pensiero cristiano, contro la diffusione del quale negli ambienti intellettuali, esso costituisce tuttavia l'ultima alternativa.

**Porfirio**

PORFIRIO nacque a Tiro nel 233 d.C. e morì agli inizi del IV secolo. Studiò dapprima ad Alessandria, dove fu discepolo di Origene e di Cassio Longino, e nel 263 si recò a Roma, dove divenne scolaro di Plotino, di cui scrisse una biografia e pubblicò le opere.

Il pensiero filosofico di Porfirio è il riflesso di tutte le molteplici esigenze e tendenze (religiose, misteriche e filosofiche) di un'età dominata dai grandi movimenti del Neopitagorismo e del Neoplatonismo. Così, Porfirio scrisse una *Vita di Pitagora*, che contribuì largamente alla diffusione della leggenda relativa a questo filosofo. Altri

suoi scritti furono *Sull'antro delle ninfe nell'Odissea*, in cui interpretava allegoricamente Omero, e *Contro i Cristiani*, in 15 libri (onde i cristiani lo chiamarono senz'altro « il nemico »). Tuttavia l'opera storicamente più fortunata fu l'*Introduzione alle Categorie di Aristotele*, che, largamente commentata fino al Rinascimento, costituì il punto di avvio di una delle dispute più vive nel pensiero medievale, quella intorno agli universali. Porfirio contribuì largamente alla diffusione della filosofia neoplatonica, anche se, sia pure con molte esitazioni, non poté evitare di fare maggior parte alla demonologia, magia e teurgia, costretto a ciò anche dalla polemica contro il Cristianesimo, di fronte al quale il neoplatonismo si trovava in posizione necessariamente antagonistica. Se quindi da un lato si moltiplicano le ipostasi, dall'altro esse vengono identificate con gli dei del politeismo tradizionale (Urano è l'Uno, Saturno l'intelligenza, Giove l'anima del mondo, ecc.); estremo tentativo, questo, di salvare le filosofie e le religioni greche, nel momento stesso in cui lo gnosticismo e il Cristianesimo sembravano soppiantarle interamente.

## 3 - *Le prime eresie e le origini della Patristica.*

**Il manicheismo**

Il secolo III è dominato come il precedente dal rigoglioso fiorire delle più varie tendenze religiose. E dalla Persia viene la religione del manicheismo, che si diffonde rapidamente in tutto il bacino del Mediterraneo e in Oriente: fondata da MANI (nato nel 216 d.C. e morto nel 277, crocifisso per l'accusa di voler distruggere la tradizionale religione mazdea), essa sosteneva un rigido dualismo tra il Bene e il Male, concepiti come principi antinomici sia sul piano della cosmologia e della metafisica sia sul piano della morale. L'insistenza intorno al male conferiva alla morale manichea una tendenza rigorista e ascetica molto accentuata, in cui erano evidenti influenze cristiane ed encratitiche, così come dottrine cristiane e gnostiche erano fuse con la tradizionale religione persiana di Zoroastro.

**Il millenarismo**

Nel complesso quadro delle tendenze religiose di queste età, sono altresì da ricordare il fiorire delle tendenze « millenaristiche », fondate sulla convinzione che immediatamente prima o immediatamente dopo la fine del mondo ci sarebbe stato sulla terra un periodo di felicità, di pace e di benessere; e il rapido sviluppo di alcune « chiese »,

come quella fondata nel II secolo da MARCIONE basata sull'opposizione, di origine gnostica, tra il Dio giusto del Vecchio Testamento e il Dio buono del Nuovo Testamento, e su un accentuato ascetismo, quale mezzo di rinuncia a questo mondo, opera del Dio giusto; e come quella fondata da MONTANO, che istituiva una netta opposizione tra i suoi adepti, o « pneumatici », e gli altri, o « psichici », ed esaltava l'entusiasmo e l'eccitazione religiosa, i valori profetici attraverso i quali si manifesta il Paracleto, e l'ascetismo come preparazione all'imminente parusia di Cristo e al millenario regno della Gerusalemme celeste.

**Marcione**

**Montano**

Queste tendenze documentano l'affermarsi nel seno stesso del Cristianesimo di tendenze e di dottrine estranee al suo nucleo primitivo, tanto più pericolose in quanto si concretavano in comunità organizzate, che costituivano un incombente pericolo per la Chiesa. Di qui la necessità di difendersi, non solo rafforzando lo spirito di carità, i legami tra le varie comunità di fedeli e l'organizzazione ecclesiastica, ma anche definendo in modo sempre più preciso il contenuto dottrinale della fede.

**Le « eresie » e l'« ortodossia »**

Il III secolo vede infatti anche un rapido e vario riprodursi di « eresie » dottrinarie, dovute al persistere delle tendenze filosofiche ellenistiche e alla pretesa di ridurre in termini razionali le verità rivelate. Il concetto di « eresia » (dal greco *háiresis* = « scuola », indirizzo dottrinale che si sceglie e si condivide), non può essere definito che in relazione al concetto di « ortodossia » (dal greco *orthós* = retto, giusto, vero, e *dóxa* = opinione, donde anche il termine « dogma », ciò che sembra, ciò che è ritenuto giusto e vero): in questo senso l'ortodossia non precede storicamente le eresie, ma viene definita posteriormente, nell'età dei Concili (IV e V secolo), quando la Chiesa, con atto di riflessione e di sanzione autoritaria, distingue quali tra le opinioni sono da accettare e quali sono da respingere e contrappone, all'unica opinione vera, rettamente derivata dalla fede, delimitata dalla sua « regola » (*regula fidei*) e subordinata alla rivelazione, la svariata molteplicità delle scuole e delle dottrine, che arbitrariamente interpretano la verità con soggettive e puramente umane categorie intellettuali e filosofiche.

**La Patristica**

Da questa impostazione deriva l'esigenza di distinguere l'età apostolica e l'età patristica, cioè dei Padri della Chiesa: circoscrivere nel tempo l'età della rivelazione e dell'autorità (cioè quella degli

Apostoli e dei libri canonici) dall'età della elaborazione dottrinale rispondeva all'esigenza di contrastare ogni individuale tentativo di accrescere il contenuto della rivelazione o di interpretarlo arbitrariamente e di individuare un terreno oggettivo e comune di riflessione concettuale. È altresì nell'ambito di questa posteriore cristallizzazione che si definirono « Padri della Chiesa » quegli autori — fino al III secolo — che hanno i requisiti di ortodossia, di santità di vita, di antichità necessari per essere riconosciuti e approvati dalla Chiesa, distinguendoli dai « Dottori », cioè dagli scrittori posteriori al III secolo, e dagli « Scrittori ecclesiastici », nei quali l'ortodossia può anche non essere perfetta, e che tuttavia sono assai importanti come testimoni antichi della tradizione.

**Eresie trinitarie ed eresie cristologiche**

Le eresie cominciano a manifestarsi già sulla fine del I e nel II secolo, ma se noi guardiamo al momento del loro maggiore sviluppo possiamo distinguere due periodi: il primo, che comprende il III e parte del IV secolo, è quello delle eresie « trinitarie », che concernono il problema della natura e dei rapporti tra le persone della Trinità divina e soprattutto tra Padre e Figlio; il secondo, che comprende soprattutto il IV e V secolo, è quello delle eresie « cristologiche », che concernono i rapporti tra natura divina e natura umana in Gesù Cristo.

**Eresie trinitarie**

Abbiamo già visto (cfr. supra, p. 202-3) come già nei Padri Apologisti si fosse cominciata a profilare una soluzione del problema dei rapporti tra Padre e Figlio, fondata sul concetto di « generazione » (eterna, immanente e naturale) e perciò stesso radicalmente diverso non solo da quello, di « creazione » (che è nel tempo, trascendente e volontaria) ma anche da quello, neoplatonico, di « emanazione » (che è eterna ma implica una progressiva degradazione delle ipostasi). Tuttavia, nella formulazione non ancora pienamente consapevole e rigorosa di tale dottrina, si insinuano elementi derivanti da una concezione gerarchica delle persone divine che « subordina » il Figlio al Padre. Nasce di qui l'eresia del « Subordinazionismo », che propugna la precedenza non solo ideale ma anche reale del Padre rispetto al Figlio, a cui viene attribuita una origine dipendente da un atto di volontà del Padre. Questa eresia, che in qualche modo prelude a quella ariana, di cui parleremo nel prossimo capitolo, ebbe come esponente quel NOVAZIANO, che abbiamo già menzionato a proposito della questione dei *lapsi* (cfr. supra, p. 210).

**1 « Subordinazionismo »**

**1 « Modalismo »**

La tendenza opposta a quella del Subordinazionismo è rappresentata da una serie di eresie che, per sottolineare l'assoluta unicità di Dio, finiscono per svalutarne o negarne la distinzione personale: tali sono il « Monarchismo » (che prende il nome dall'esaltazione della « monarchia » di Dio), fondato da

NOETO di Smirne; il « Patripassianesimo » (che prende il nome dalla dottrina secondo cui dall'asserita identità di Padre e Figlio si deve dedurre che anche il Padre ha subìto la passione e la crocefissione), difeso da PRASSEA; e soprattutto il « Modalismo » (che prende il nome dalla riduzione a semplici determinazioni modali della pluralità delle persone divine), fondato da un discepolo di Noeto, EPIGONE, e che trovò il suo maggiore esponente in SABELLIO, vissuto all'epoca di papa Zefirino (198 circa-217).

**Altre eresie**

Accanto a queste eresie sono da ricordare ancora quella degli « Alogi », così detta perché i suoi seguaci rifiutavano il concetto di Logos (e quindi anche il *Vangelo* di Giovanni), e quella dell'« Adozionismo », così detta perché riconosceva in Gesù una divinità solo adottiva (almeno fino al momento della resurrezione), mentre il Logos divino, era inteso non come seconda persona divina, ma come la forza e la potenza della mente di Dio; suo esponente fu nel III secolo PAOLO di Samosata, vescovo di Antiochia.

**Gli eresiologi e la definizione dell'ortodossia**

Contro le eresie e contro le varie tendenze dello gnosticismo si levò tutta una schiera di scrittori e di polemisti ortodossi: già l'apologista Giustino aveva scritto un'opera intitolata *Contra omnes quae extiterunt haereses*, andata perduta; ma è soprattutto tra la fine del II e il III secolo che questa letteratura ha i suoi maggiori esponenti: IRENEO, IPPOLITO e TERTULLIANO, oltre ad altri minori come EPIFANIO, autore di un *Panarion*, FILASTRIO, autore di un *Liber de haeresibus*, VITTORINO da Pettau, ecc.

Il fatto più singolare è che, fin dagli inizi, questi autori, invece di ridurre l'importanza e il numero di queste eresie, tendono a moltiplicarle e a sottolinearne tutte le reciproche divergenze (Ireneo ne conta più di trenta ed Epifanio fino ad ottanta); ciò risponde ad un disegno preciso: poiché la verità non può essere che una, la molteplicità delle eresie diventa una prova del loro errore.

**Ireneo**

Soprattutto contro lo gnosticismo è diretta la polemica di IRENEO. Nato a Smirne nella prima metà del II secolo, fu discepolo di Policarpo che, essendo stato a contatto con la generazione che aveva avuto rapporti diretti con la personalità storica di Gesù, gli comunicò un senso vivissimo della tradizione e un'altrettanto viva ostilità contro il simbolismo intellettuale degli gnostici. Vescovo di Lione dopo il 177, Ireneo compose, oltre a varie opere di cui si conoscono i titoli e si possiedono scarsi frammenti, uno scritto, di cui è rimasta una completa traduzione latina, comunemente noto con il titolo di *Adversus haereses*, il cui titolo originario era *Esposizione e confutazione della falsa gnosi.* Morì, probabilmente martire, nei primi anni del III secolo.

La vera gnosi è quella dell'insegnamento degli Apostoli, trasmessa dalla tradizione della Chiesa. Dio, nella sua vera natura, è inconcepibile e inespri-

mibile per l'uomo e di lui si può sapere solo quello che lui stesso ha detto di sé nella rivelazione e nelle sue opere: ogni ulteriore sforzo razionale dell'uomo non è che fonte di errore e di eresia, ed è meglio ignorare tutto ma credere in Dio e vivere nel suo amore, anziché correre il rischio di perderlo con ricerche sottili. Ed è appunto questa perdita il frutto dello gnosticismo: come è possibile ammettere l'esistenza del *kenoma* senza con ciò distruggere la perfezione del *pleroma*? Come conciliare, la perfezione divina con la progressiva degradazione delle sue emanazioni? Come pensare che il mondo sia opera di un eone e frutto di una degradazione, senza con ciò distruggere l'onnipotenza e l'infinita bontà di Dio? Solo una ragione sottomessa alla fede evita queste difficoltà: riconosce in Dio, semplice nella sua essenza e trino nelle sue persone tutte eguali in dignità, il creatore di tutto, infinita bontà e provvidenza; riconosce la vera funzione intermediaria, creatrice e salvifica del Logos ed evita quel pessimismo in cui lo gnosticismo finiva per la sua erronea soluzione del problema del male.

Su questa base Ireneo confuta il determinismo e la predestinazione tipica dello gnosticismo: l'uomo è unità di corpo e anima (non essendo il « pneuma » niente altro che la capacità dell'anima di elevarsi e farsi immagine di Dio); e il corpo, creato anch'esso da Dio, come non è intrinsecamente un male così non è neppure l'origine del male, che è da ricercare, invece nella libertà che consente all'uomo di scegliere l'obbedienza o la disobbedienza a Dio, e di destinarsi così alla vita eterna o alla morte eterna. In questa rivendicazione della libertà dell'uomo, in questa idea di un progresso umano che arriva fino alla deificazione, si esprime un atteggiamento costante della dottrina cristiana, tendente a trovare un difficile compromesso tra la libertà dell'uomo, la prescienza di Dio e il ruolo determinante della grazia nell'opera della salvezza.

Ancorata a numeri simbolici, e non esente da tendenze millenaristiche è, infine, l'escatologia di Ireneo.

**Ippolito**

Al 230 circa risale la redazione dell'opera di IPPOLITO intitolata *Confutazione di tutte le eresie* e meglio nota con il titolo di *Philosophumena*; era già a quell'epoca scoppiato il dissidio con papa Zefirino prima e con papa Callisto poi, per l'indulgenza con cui costoro avevano permesso la diffusione (se addirittura non ne avevano condiviso alcune teorie) dell'eresia modalistica di Noeto e Sabellio (cfr. supra, pp. 218-19). Questo dissidio, motivato anche da divergenze su problemi disciplinari, portò Ippolito a fondare una delle prime comunità scismatiche: la pacificazione si realizzò sotto il Pontificato di Ponziano, quando e il papa e Ippolito si trovarono vicini nell'esilio in Sardegna. Ippolito morì nel 236 o 237. Frammenti ci restano degli scritti *Contro Noeto, Sull'Anticristo* (di carattere apologetico) e *Commentario* al profeta Daniele. Del tutto perduta è invece l'opera *Contro i Greci e Platone*, o *dell'Universo*. Ippolito è uno degli ultimi scrittori occidentali che adoperi la lingua greca e la progressiva dimenticanza di questa lingua contribuì a far cadere nell'oblìo i suoi scritti. Più che aspetti dottrinali come la complessa cosmologia, o la polemica contro il modalismo, che lo portò, per reazione, a parlare di una sorta di generazione

volontaria del Logos (che esiste impersonalmente dall'eternità in Dio come « Logos non espresso », ed è creato da Dio, quando Dio volle, come altro da lui e come persona distinta) giova mettere in rilievo il fatto che Ippolito, per confutare l'errore delle eresie, cerca di dimostrare che esse traggono le loro ispirazioni non dalla tradizione cristiana ma dai filosofi pagani: e a questo fine mette a capo di ogni eresia un filosofo antico.

**Tertulliano**

Che i filosofi siano i « patriarchi dell'eresia » è convinzione condivisa anche da TERTULLIANO, ma spinta fino ad una esasperata polemica contro ogni istanza intellettualistica e ad una radicale opposizione di ragione e fede. Nato a Cartagine intorno al 160 e convertitosi al cristianesimo dopo un'educazione ed un tirocinio prevalentemente retorico, Tertulliano fu ordinato prete e combatté vigorosamente per la nuova fede; a poco a poco, però, fu attratto dal Montanismo, a cui aderì compiutamente tra il 207 e il 213, polemizzando altrettanto vigorosamente contro il Cristianesimo, finché, insoddisfatto anche del Montanismo, finì per fondare una propria setta, che gli sopravvisse e che Agostino riconciliò con la Chiesa. Morì nel 240.

Tertulliano non è solo il maggiore degli apologisti latini, ma anche uno degli iniziatori della Patristica Occidentale cui conferisce uno spirito sensibile soprattutto ai problemi morali e disciplinari e che anche nelle dispute teologiche scorge subito riflessi organizzativi e pratici per la vita della Chiesa; egli infine è un autore, che con la sua potente personalità di stilista ha gettato le basi del latino della Chiesa: un latino che, pur distinguendosi dal *sermo plebeius*, potesse essere facilmente compreso da tutti.

La polemica tertullianea contro la ragione e contro la filosofia è raccomandata ad alcune formule particolarmente fortunate: *certum est quia impossibile est; prorsus credibile, quia ineptum est* (mentre non è tertullianea la formula che più comunemente gli viene associata: *credo quia absurdum*), tutte esprimenti l'idea che la fede è fede proprio perché è di cose inafferrabili e incomprensibili con la sola ragione: valore di gran lunga superiore ha la testimonianza di quell'anima non gonfiata dalla vana cultura e dalla presunta sapienza, ma ancora rude, incolta e primitiva, che è anima *naturaliter christiana*, perché certifica irrefutabilmente l'esistenza di Dio (cfr. lo scritto *De testimonio animae*). La fede deve porre termine alla ricerca: chi pur possedendo la verità e la fede, continua a cercare finisce inevitabilmente nell'errore e nell'eresia.

Tertulliano ha scritto moltissimo e tutte le sue opere traggono alimento e spunto dal fervore polemico e da un animo accesamente rigoristico: di qui contraddizioni, incertezze, ingenuità nelle sue dottrine e, alla fine, l'eresia. L'inconciliabilità tra la morale cristiana e le tradizioni pagane è ribadita nel *De spectaculis* e nel *De cultu foeminarum*; e mentre con l'*Adversus Iudaeos* (ma forse solo i primi 8 capitoli sono sicuramente autentici) ribadisce che Cristo è il Messia, con l'*Adversus Marcionem* combatte la rigida contrapposizione di Antico e Nuovo Testamento, di Jahve e Cristo, per mostrare la continuità della tradizione che vede nel Nuovo Testamento il perfezionamento dell'Antico. Accanto a questo scritto possono trovare posto gli altri contro lo gnosticismo (*Adversus Hermogenem*, *Scorpiace* e soprattutto *Adversus Valen-*

*tinianos*); ma l'opera più importante della polemica antieretica di Tertulliano è il *De praescriptione haereticorum*: la *praescriptio* è appunto l'eccezione giuridica di chi, in nome di un possesso prioritario, esclude ogni rivendicazione altrui.

Proprio nel fervore della polemica contro l'intellettualismo gnostico Tertulliano comincia a sentire il fascino del pragmatismo, del millenarismo e della fede nel Paracleto propri del Montanismo. E così, mentre prosegue la polemica contro lo gnosticismo (*Adversus Praxean*), accentua il suo rigorismo morale (*De poenitentia, De exhortatione castitatis, De ieiunio adversus psychicos* — cioè i cristiani! — *De virginibus velandis, De fuga in persecutione* e soprattutto *De pudicitia*, in cui — forse contro le tendenze lassistiche di papa Cipriano, avversato, come abbiamo visto, da Ippolito — negava alla « Chiesa Episcopale » il diritto di rimettere i peccati, diritto riservato agli Apostoli e ai loro successori: gli *homines spiritales*) e depone la toga per indossare il pallio (*De pallio*) e sancire così anche esteriormente il suo distacco.

Nello stesso tempo componeva una delle sue opere maggiori, il *De anima* (perduta è l'altra sua grande opera scritta in greco, *De ecstasi*) in cui esprime compiutamente il suo antignosticismo e quindi il suo antiplatonismo con una psicologia realistica e dinamica. L'anima, come tutto ciò che è, è anch'essa materiale, anche se di una materia diversa da quella del corpo, non percepibile con i sensi, ma con l'intelletto. Il sentire stesso è un intendere e l'intendere è un sentire: si giustifica così quel principio della veridicità dei sensi su cui riposa la stessa rivelazione. Di qui la convinzione che l'anima si trasmetta di padre in figlio mediante la generazione (traducianismo) e che, se la morte è separazione dell'anima dal corpo, la vita non è concepibile che come unità di corpo e anima. Si spiega così l'insistenza di Tertulliano sulla resurrezione della carne, la sua valorizzazione del corpo, la polemica contro il Docetismo (*De carne Christi, De resurrectione carnis*), l'estensione della corporeità anche alla natura di Dio, la subordinazione in cui pone il Logos rispetto al Padre.

Oltre le *Instructiones* e il *Carmen Apologeticum* di Commodiano, la tradizione apologetica latina continuerà nel secolo successivo, ma con intonazione profondamente diversa, per opera di Arnobio e Lattanzio, di cui parleremo nel capitolo successivo.

## 4 - *La scuola di Alessandria.*

**La scuola catechetica di Alessandria**

Abbiamo già visto, nel capitolo precedente, il fervore religioso e filosofico che caratterizza, nella grande varietà delle sue tendenze, la vita intellettuale di Alessandria, centro e punto di confluenza di gente di ogni razza e di ogni cultura. Ed è appunto in questo ambiente che sorge la prima vera e propria scuola catechetica cristiana, cui PANTENO, che ne fu a capo tra il 180 e il 200 d.C., dette il carattere

di una vera e propria scuola dottrinaria, con lo scopo di approfondire quella continuità, che già Giustino aveva intravista, tra sapienza pagana e religione cristiana. L'interpretazione allegorica della Scrittura è lo strumento di cui la scuola di Alessandria si serve per mostrare questa continuità (e gli eccessi di questo canone ermeneutico provocarono la reazione della scuola di Antiochia, fondata da Luciano di Samosata e sostenitrice dell'interpretazione letterale e storica dei testi sacri); la polemica contro le tendenze millenaristiche e l'affievolirsi delle speranze di un immediato ritorno di Cristo accentuano ora l'esigenza di una stabile organizzazione, dottrinale e pratica. I due principali esponenti della scuola alessandrina sono Clemente Alessandrino e Origene.

**Clemente Alessandrino**

*a*) Clemente Alessandrino: Nato verso il 150 d.C. e convertitosi presto al Cristianesimo, Tito Flavio Clemente compì numerosi viaggi e si stabilì finalmente ad Alessandria; divenuto scolaro di Panteno, collaborò con lui finché non gli successe, nel 200, alla direzione della scuola. Costretto a lasciare Alessandria verso il 202 per la persecuzione di Settimio Severo, morì intorno al 215. Oltre ad una omelia dal titolo *Quis dives salvetur?*, ci sono rimaste le sue tre opere principali che formano una specie di trilogia: *Protreptico* (o *Discorso esortatorio ai Greci*), *Pedagogo* e *Stromata* (letteralmente « tappeti », cioè « miscellanee », « tessuti di commentari scientifici sulla filosofia »).

La prima opera è un'esortazione ai pagani a convertirsi al Cristianesimo e ad abbandonare quell'idolatria che gli stessi filosofi pagani hanno criticato.

Nella seconda opera, Clemente si propone di mostrare come deve essere educato il pagano convertito: il « pedagogo » non è altri che il Verbo, che parla a tutti gli uomini per insegnar loro la via della salvezza, che non è riservata a pochi, come per gli gnostici, ma è aperta a tutti gli uomini.

Ma oltre all'educazione dei costumi è necessaria l'educazione dell'intelligenza, cioè della « gnosi » cristiana che si sviluppa all'interno della fede, e all'illustrazione di questo punto è destinata la terza opera, gli *Stromata*. La gnosi ha per presupposto la fede e la fede è l'accettazione, in forma abbreviata e sommaria, di ciò che la « gnosi » conosce. Certamente la gnosi non è necessaria per la salvezza, per la

quale è già pienamente sufficiente la più umile fede dell'uomo più ignorante; tuttavia la filosofia non è un male né una perdita di tempo, ma è di per sé un bene, perché anch'essa voluta da Dio: gli Ebrei hanno avuto la legge, data da Dio; i pagani hanno avuto la filosofia, riflesso del Logos divino; i cristiani hanno avuta la verità, mediante la rivelazione e la fede: hanno quindi il criterio per distinguere ciò che di falso hanno detto i filosofi; possono con ciò avere anche una dottrina che recepisca tutto il vero che è stato già pensato e completarlo e svilupparlo (solo contro Epicuro, naturalmente, Clemente pronuncia un giudizio radicalmente negativo). In questa subordinazione della filosofia alla fede sta il carattere peculiare della gnosi cristiana, reso famoso dall'immagine biblica, secondo cui Sara è la fede e la sua ancella Agar è la filosofia.

Non molto rilevante per originalità dottrinaria (notevole sviluppo ha la dottrina del Logos, concepito anche come guida e norma della condotta umana, sulla base di una reinterpretazione cristiana della formula stoica « vivi secondo ragione »; mentre una funzione subordinata è attribuita allo Spirito Santo), l'opera di Clemente Alessandrino ha tutta la sua importanza nel lungo travaglio storico che condusse, contro altre tendenze, Cristianesimo e filosofia ad una sempre più stretta convivenza, preludio anche all'alleanza politica di Chiesa e Impero, fino alla definitiva assunzione da parte del Cristianesimo, attraverso una complessa opera di adattamento e di assimilazione, degli schemi intellettuali della cultura pagana.

Tutto ciò ebbe conseguenze indubbiamente positive, anche per il Cristianesimo, ma conteneva nello stesso tempo il pericolo di attenuarne l'originalità, fino a subordinarlo ad impostazioni concettuali eterogenee. Quanto questo pericolo fosse immanente lo dimostrò, con le sue dottrine, il maggiore discepolo di Clemente, Origene.

**Origene**

*b*) ORIGENE: Nato nel 185-186 d.C., ORIGENE fu iniziato alla filosofia da Ammonio Sacca, il maestro di Plotino; posto dal vescovo Demetrio a capo della scuola alessandrina nel 202-203, dopo che Clemente se ne era allontanato, proseguì la sua attività di direzione e di insegnamento fino al 215-216 con straordinaria tensione e con instancabile passione. Costretto ad allontanarsi da Alessandria per la persecuzione di Caracalla (215-216), si recò in Palestina, dove, pur non essendo sacerdote, i vescovi Alessandro di Gerusalemme e Teoctisto

di Cesarea lo fecero predicare. Richiamato da Demetrio ad Alessandria, riprese la sua attività di maestro e di scrittore; finché dopo essere stato ordinato sacerdote, cadde in disgrazia presso Demetrio e si rifugiò a Cesarea in Palestina, dove aprì una scuola fiorentissima con una grande biblioteca, che finì per soppiantare quella di Alessandria; morì nel 254 a seguito delle torture subite durante la persecuzione di Decio.

Origene scrisse moltissimo: Epifanio parla di 600 libri, Girolamo di 800, andati in gran parte perduti a seguito della condanna di molte sue proposizioni come eretiche (nel VI secolo). Ci sono rimasti gli scritti *Contra Celsum,* in 8 libri, di intonazione apologetica e in polemica contro il *Discorso vero* di Celso e il *De principiis,* pervenutoci nella traduzione latina del vescovo Rufino, che si preoccupò di modificare e attenuare talune espressioni eretiche. Possediamo inoltre parti più o meno estese dei suoi scritti esegetici dell'Antico e del Nuovo Testamento (scolii, omelie e commentari).

Anche Origene vuole elaborare una gnosi cristiana che abbia come presupposto la fede e la Scrittura. Ma la Scrittura può e deve essere letta in vari modi: essa ha un senso « somatico », uno « psichico » e uno « spirituale » (secondo la tripartizione paolina dell'uomo) e, come tale, essa deve essere interpretata non solo letteralmente ma anche allegoricamente; anzi l'interpretazione allegorica, deve prevalere su quella letterale, perché svelando il significato riposto del testo (quello spirituale), costituisce la vera conoscenza, riservata a quei pochi capaci di elevarsi dal vangelo storico al vangelo eterno.

Con questi presupposti Origene costruì il primo grande sistema dottrinario del cristianesimo in cui sono evidenti gli influssi del contemporaneo neoplatonismo, dello stoicismo e persino dello gnosticismo: al culmine c'è Dio, assolutamente spirituale, semplice, uno (« monade » o « enade »), al di là dell'essere, come la platonica idea del bene, perché se tutto partecipa di Dio, Dio non partecipa di nulla (e quindi neppure dell'essere). Non ha quindi senso tutto l'antropomorfismo dell'Antico Testamento: Dio è onnipotenza, ma anche perfezione, bontà e provvidenza e non può quindi fare ciò che è contrario a questi suoi attributi. Coeterno al Padre è il Logos, che tuttavia, in quanto è l'essere degli esseri, l'idea delle idee, viene a trovarsi

in una posizione subordinata: esso riceve infatti la vita per un atto della volontà del Padre, che tramite suo crea anche lo Spirito Santo.

Dal Verbo si generano le sostanze intellettuali che formano il mondo intelligibile: riprendendo il mito della caduta delle anime del *Fedro* platonico e le teorie emanatistiche del neoplatonismo e dello gnosticismo, Origene parla di una loro caduta, dovuta ad un atto di ribellione a Dio da cui solo il Logos resta immune. Le intelligenze diventano anime, destinate a rivestirsi di corpi: appare così il mondo visibile o materiale. A seconda del grado di decadenza queste anime diventano angeli, anime dei corpi celesti, anime degli uomini e, ultimo gradino, diavoli.

Tuttavia Origene combatté aspramente lo gnosticismo e l'emanatismo, nonché il pessimismo, che è ad essi intrinseco, perché egli attribuisce questa caduta ad un atto di libertà, a quel libero arbitrio delle intelligenze che non va perduto nella decadenza e che anzi costituisce la possibilità del riscatto: nessun essere, neppure il diavolo, è malvagio per natura, perché se ci fosse qualcosa irrimediabilmente perduto alla salvezza sarebbe il trionfo definitivo della materia e del male e quindi la rottura dell'armonia dell'Universo. La quale armonia richiede invece che, dopo una successione di varie fasi (non ripetentisi, però, in modo identico, come volevano gli stoici, perché continua ad operare il libero arbitrio), il mondo visibile torni, alla fine, senza residui, al mondo invisibile; compiuta l'espiazione tutte le anime si salveranno e raggiungeranno la perfezione e la conoscenza di Dio: l'eternità dell'inferno è inammissibile. L'opera redentrice del Logos, incarnatosi in un corpo mortale e in un'anima umana, quelli di Gesù Cristo, non è solo limitata alla salvezza dell'uomo (attraverso una progressiva opera di illuminazione e di educazione), ma si estende alla redenzione di tutto l'Universo. Anzi, proprio perché il Logos è il pedagogo e l'opera di educazione dell'uomo, la sua elevazione alla vera conoscenza può richiedere un tempo più lungo della sua stessa vita, è necessario ammettere la metempsicosi e la pluralità successiva dei mondi.

**La scuola di Origene**

Tra i discepoli di Origene meritano di essere ricordati DIONIGI di Alessandria e GREGORIO il Taumaturgo. Il primo fu dal 231-232 a capo della scuola di Alessandria e morì nel 264-265 dopo essere diventato vescovo della città. Scrisse i *Discorsi sulla Natura* contro l'atomismo; in polemica con il Modalismo sostenne nelle sue *Lettere* che il Figlio è una creazione del Padre e

perciò diverso da lui, ma tornò a posizioni ortodosse nella *Confutazione e difesa* ponendo il rapporto Dio-Logos nei termini di mente-discorso, nessuno dei quali può stare senza l'altro.

Di Gregorio (213-275 circa) si narrarono molti prodigi (onde il nome di Taumaturgo); vescovo di Neo-Cesarea nel Ponto, scrisse un *Discorso di ringraziamento* per esaltare Origene e un trattato *A Teopompo sulla capacità e incapacità di patire di Dio*, in cui discuteva il problema della conciliabilità dell'impassibilità divina con l'amore per gli uomini.

Di EUSEBIO di Cesarea parleremo nel capitolo seguente.

**Metodio**

Avversario di Origene fu invece METODIO, vescovo di Olimpo in Licia, morto martire sotto Massimino, nel 311 e autore, tra l'altro, di uno scritto *Sulle cose create*, in cui combatte la dottrina dell'eternità del mondo e della preesistenza nel mondo intelligibile dell'anima all'uomo, e di uno scritto *Sul libero arbitrio*, in cui mostra l'impossibilità di concepire il libero arbitrio come una scelta tra il bene e il male, perché ciò implicherebbe la preesistenza del male, mentre il male non è prima della legge ma è istaurato solo dalla disobbedienza a Dio.

# X

# *CRISTIANESIMO E PAGANESIMO DA DIOCLEZIANO A ROMOLO AUGUSTOLO*



## 1 - *Le condizioni storiche e culturali.*

**La politica di Costantino**

Dopo il ritiro di Diocleziano (305) si riaccesero le contese per la successione, la cui prima fase si concluse nel 312 con la sconfitta di Massenzio ad opera di Costantino alleato con Licinio, Augusto della parte orientale dell'impero.

L'anno successivo, nel 313, Costantino e Licinio promulgavano l'Editto di Milano, con cui si ordinavano la fine delle persecuzioni contro i cristiani e la restituzione dei beni loro confiscati. Con questo atto decisivo, la cui importanza non è sminuita dal fatto che già nel 311 Galerio aveva emesso un editto di tolleranza, e che doveva portare poco dopo al riconoscimento del Cristianesimo come religione ufficiale dell'impero, Costantino prendeva atto della forza della religione cristiana che aveva superato le tremende persecuzioni del secolo precedente, e ne faceva la base del proprio potere e la giustificazione del carattere divino della propria investitura: nasceva così l'impero romano-cristiano.

I benefici per la Chiesa furono ovviamente enormi: non solo poté aumentare i propri mezzi e rafforzare la propria organizzazione, ma vide riconosciuti alcuni privilegi che ne rafforzarono il prestigio e l'autorità. Nello stesso tempo Costantino si presentò come difensore dell'unità della Chiesa e con questa giustificazione condusse la sua lotta contro Licinio e contro l'arianesimo. La vittoria su Licinio nel 324 e il Concilio di Nicea nel 325 sembrarono ricostituire l'unità dell'Impero e della Chiesa universale (*Ecclesia Catholica*). La riforma monetaria, l'opera di risanamento economico, il trasferimento della capitale a Bisanzio (chiamata Costantinopoli) ebbero effetti senz'altro positivi, ma contribuirono anche ad approfondire lo squilibrio tra l'Oriente e l'Occidente. La progressiva orientalizzazione dell'impero si manifestò in un ulteriore irrigidimento delle caste e delle classi sociali, in una complessa e macchinosa gerar-

chia burocratica e autoritaria. E questa tendenza autoritaria si palesò anche nel tentativo di asservire la Chiesa ai fini politici dell'Impero e di accreditare l'Imperatore come supremo arbitro e moderatore delle dispute teologiche e dottrinarie (cesaropapismo). Ne derivarono tre conseguenze importantissime: la separazione sempre più marcata dell'Occidente dall'autorità dell'Impero, che ormai si identifica con l'Oriente e fa del greco, sempre meno conosciuto in Occidente, la propria lingua ufficiale, politica e religiosa; il mascheramento dei contrasti politici ed economici dietro le dispute teologiche e dottrinarie (onde provincie ricche e ribelli come la Siria e l'Egitto aderirono di volta in volta, all'eresia o all'ortodossia per antagonismo al potere di Costantinopoli); il rilievo che venne prendendo l'organizzazione e l'autorità della Chiesa in Occidente per riempire il vuoto di potere lasciato dall'Impero: è un rilievo che getta le basi del futuro primato del vescovo di Roma (o Papa, cioè Padre) e che intanto si fonda su un'organizzazione ancora largamente egualitaria e democratica (i vescovi sono elettivi) e che quindi non può non attrarre le simpatie e le energie di tutti coloro che rifiutavano la rigida struttura dell'Impero.

**L'Impero romano dopo Costantino**

Alla morte di Costantino (337) ripresero i contrasti politici e le dispute teologiche a cui credette di porre termine l'imperatore Giuliano (360-363) riunificando l'Impero e cercando di promuovere un ritorno al paganesimo (onde fu detto l'Apostata). Ma proprio in quel tempo esplodeva la pressione sui confini ad opera dei Visigoti, sospinti alle spalle dalle migrazioni degli Unni: accolti da Valentiniano I (364-375) come *foederati* entro i confini dell'Impero, essi si ribellarono e sconfissero nel 378 l'imperatore Valente.

Per qualche anno ancora Teodosio (378-395) riuscì a mantenere unito l'Impero e appoggiò il Cristianesimo contro arianesimo e paganesimo, arrivando anzi, con un editto del 392, ad abolire i culti pagani; del resto, la vicenda dei rapporti di Teodosio con Ambrogio, vescovo di Milano, dimostra come egli cercasse sostegno proprio nell'autorità del clero latino, l'unica rimasta nel progressivo disfacimento dell'organizzazione della parte occidentale dell'Impero. Ma fu solo una parentesi: l'Impero fu di nuovo diviso e sotto Onorio (395-423) e Valentiniano III (425-455), l'autorità imperiale svanisce e malgrado il valore di alcuni generali barbarici, come Stilicone ed Ezio, i barbari dilagano nell'Impero. Nel 410, per la prima volta, Roma è presa e saccheggiata dai Visigoti di Alarico: un avvenimento che suscitò un'impressione profondissima e la cui eco ritroveremo nelle opere dei pensatori contemporanei. E se la minaccia degli Unni guidati da Attila fu sventata prima dal valore di Ezio e poi dal coraggio morale del papa Leone I (451-452), Roma soggiaceva nel 455 ad una nuova devastazione ad opera dei Vandali provenienti dall'Asia. Ancora una volta, di fronte all'inettitudine degli imperatori chiusi nella città di Ravenna, era il papa Leone I a prendere la difesa di Roma a dare l'esempio del coraggio e della speranza, accrescendo enormemente il prestigio della Chiesa, unica autorità ormai presente ed operante.

Di fronte alla decadenza politica, sociale ed economica dell'Occidente, l'Oriente, centro di commerci e di traffici, conserva un certo grado di prosperità: l'Impero si mantiene ancora saldo e unito nella sua complessa struttura;

anzi esso è ancora il centro propulsore di quella compenetrazione tra tradizione ellenistica e religione cristiana che si concreta nel 425 nella fondazione della scuola superiore cristiana di Costantinopoli, destinata a soppiantare le antiche scuole filosofiche pagane, la cui fine sarà formalmente sancita, nel secolo seguente, da Giustiniano.

**La fine dell'Impero d'Occidente e i regni romano-germanici**

Con la deposizione dell'ultimo imperatore dell'Occidente, Romolo Augustolo, ad opera di Odoacre nel 476 ha termine, almeno di fatto (ché, formalmente, Odoacre si considera vassallo dell'imperatore di Costantinopoli), la storia dell'Impero romano ed inizia l'età dei regni romano-germanici: quando si profilò il pericolo di una invasione degli Ostrogoti, gli imperatori d'Oriente non ebbero scrupolo a deviare questa minaccia sull'Occidente. Teodorico, capo degli Ostrogoti, sconfisse e uccise Odoacre e gli si sostituì nel dominio dell'Italia (493).

**La situazione culturale**

Il IV e il V secolo vedono la grande stagione della Patristica cristiana, sia in Oriente con i tre Padri Cappadoci, sia in Occidente, dove domina la figura di Agostino, che esamineremo nel capitolo successivo. Nel campo della filosofia pagana, il neoplatonismo annovera i suoi ultimi rappresentanti e lascia un contributo essenziale alla storia del pensiero successivo con la serie imponente dei commenti agli scritti di Aristotele. E se la letteratura propriamente detta non ha molte personalità di rilievo, ad eccezione dei pagani Nonno, Claudiano e Rutilio Namaziano e dei cristiani Prudenzio e Sinesio, esaurendosi l'attività dei verseggiatori nella compilazione di centoni e di imitazioni classiche e solo raramente trovando accenti di poesia anche in poeti minori come Ausonio, Paolino da Nola, Apollinare Sidonio e Venanzio Fortunato; nella prosa, invece, continua con una certa nobiltà, accanto agli scrittori di panegirici e di « itinerari » di pellegrinaggi, la tradizione storiografica, che ha negli autori della *Historia augusta* e in Ammiano Marcellino i suoi momenti migliori. E accanto alla storia tradizionale si viene costruendo una « storia ecclesiastica » di cui vedremo i principali esponenti nei successivi paragrafi. Nel campo del diritto, l'unica opera importante è quel *Codex Theodosianus*, contenente le leggi da Costantino in poi fino al 438, che prelude alla grande raccolta del *Corpus iuris* di Giustiniano nel secolo seguente.

Se le scienze, in fine, e specialmente la medicina e la matematica (ad opera, tra gli altri, di Teone di Alessandria, commentatore di Euclide e di Tolomeo) continuano ad essere coltivate soprattutto nella parte orientale dell'Impero, questa età vede fiorire i compendi di carattere erudito, la lessicografia (Esichio di Alessandria e Stefano di Bisanzio) e soprattutto la filologia e la grammatica, per le quali basterà fare i nomi di Macrobio (autore del commento al *Somnium Scipionis* dalla *Respublica* di Cicerone, destinato a grande fama nei secoli successivi, e dei *Saturnalia*), di Elio Donato (autore di importanti commenti a Terenzio e Virgilio e maestro di Girolamo), di Mario Vittorino (prima neoplatonico e poi cristiano e perciò costretto dall'imperatore Giuliano ad abbandonare l'insegnamento) e infine di Diomede, la cui *Ars grammatica* ci è completamente pervenuta.

## 2 - *Giamblico, Proclo e il tramonto della filosofia pagana.*

**Il neoplatonismo**

Abbiamo già visto, parlando di Porfirio (cfr. supra, pp. 215-16), come l'armonia e l'ordine del sistema neoplatonico di Plotino fossero ben presto rimessi in discussione attraverso un'arbitraria moltiplicazione delle ipostasi e una reintroduzione di disparati motivi religiosi, magici, teurgici e gnostici. Questo processo è particolarmente evidente nelle fasi ulteriori del neoplatonismo e innanzi tutto nel maggiore tra i discepoli di Porfirio, Giamblico, capo della cosiddetta « scuola siriaca ».

**Giamblico e la scuola siriaca**

Nato a Calcide in Celesiria intorno al 250 d.C., GIAMBLICO insegnò a lungo in Apamea e in Calcide ad un gran numero di scolari e morì intorno al 330.

Dei numerosi scritti di Giamblico, sono pervenuti a noi cinque trattati (tre di argomento matematico, una *Vita di Pitagora* e un *Protreptico*) che facevano tutti parte della sua opera maggiore, la *Silloge delle dottrine pitagoriche*, originariamente in 10 libri. Di molti altri scritti ci è noto solo il titolo o possediamo scarse citazioni. Giamblico godette di un'immensa ammirazione presso i suoi successori, che gli attribuirono perfino dei miracoli (i cosiddetti « misteri platonici », da lui iniziati), narrati fin nei minimi particolari e che perciò gli valsero l'epiteto di « divino ».

Fornito di vastissima, ma non profonda, erudizione, del tutto privo di critica storica e filologica, Giamblico è un esponente dell'ambiente sincretistico, tipico del più tardo platonismo; filosofia classica, pitagorismo, religioni orientali, oracoli, ritualismo misterico e magico, misticismo, ne sono i fattori principali. E infatti l'aspetto più caratteristico della filosofia di Giamblico è l'inserzione nello schema emanatistico di Plotino e del neoplatonismo di una lunga serie di enti intermedi tra l'Uno e il mondo (mondo intelligibile, mondo intellettuale, dei, angeli, demoni, eroi), che sembrano suggeriti più dalla fantasia e dall'immaginazione che non dalla ragione, e più per dare un fondamento alle pratiche mistiche, magiche e teurgiche, che per spiegare scientificamente la realtà.

**La scuola pergamena**

Degli scolari di Giamblico basterà ricordare Teodoro di Asine e Dexippo che continuarono nel suo insegnamento, Edesio, che fondò la cosiddetta « scuola pergamena », accentuando l'aspetto pratico-religioso della filosofia del maestro, e Massimo e Prisco, con i quali

l'antico politeismo e la teurgia trovarono rinnovato vigore. Le *Vite dei sofisti* di Eunapio ci danno molte informazioni sulla scuola pergamena.

**Giuliano l'Apostata**

Massimo e Prisco ebbero una profonda influenza sull'imperatore GIULIANO (331-363) e sul suo tentativo di riportare in vita l'antica religione pagana (e, poiché era stato battezzato, fu perciò chiamato l'« Apostata »), di ricostruirne i templi e le immagini, di proibire ai maestri cristiani di leggere i classici. Perduta è l'opera di Giuliano *Contro i Galilei* (così lui volle che fossero chiamati i cristiani), mentre ci sono conservati 8 *Discorsi*, le *Lettere* e due operette satiriche (*I Cesari*, in cui giudica e schernisce i precedenti imperatori, facendo eccezione solo per l'imperatore filosofo, Marco Aurelio; e l'*Odiatore della barba*, in cui attacca gli Antiocheni, che non si erano mostrati entusiasti verso il rinato paganesimo e lo schernivano per la sua barba da filosofo). Grande generale, e uomo di grande umanità, Giuliano non è un filosofo originale: il suo pensiero è un insieme di motivi neoplatonici, cinici e stoici e trova qualche accento appassionato solo nella difesa della antica religione politeista, che Giuliano voleva fondere con il mitraismo, come mostrano gli scritti *Al sole* e *Alla madre degli dei.*

**La Seconda Sofistica**

I *Discorsi* di Giuliano risentono anche l'influenza della retorica della Seconda Sofistica, che nel IV secolo ha un nuovo momento di grande splendore con IMERIO di Prusa, con TEMISTIO (autore anche di famose parafrasi degli scritti aristotelici) e con LIBANIO, che con le sue orazioni sostenne il programma religioso di Giuliano e ne difese le intenzioni. L'importanza culturale della Seconda Sofistica è notevole, anche perché discepolo di Libanio fu quel GIOVANNI CRISOSTOMO (345-407), le cui orazioni sono il maggior documento dell'eloquenza e della retorica cristiana del tempo.

**La Scuola Alessandrina**

Tra la fine del IV e gli inizi del V secolo fiorí la cosiddetta « Scuola Alessandrina », che cercò di riportare il neoplatonismo alla purezza delle sue origini contro le deviazioni magiche e teurgiche di Giamblico e della sua scuola. I maggiori rappresentanti di questo indirizzo furono IPAZIA, figlia del matematico Teone di Alessandria e autrice di scritti di matematica, e il suo discepolo SINESIO di Cirene (370-413 circa), autore di *Inni* molto famosi e di *Discorsi*. Il fatto che egli fosse eletto vescovo di Tolomaide senza essere stato battezzato

e il carattere sincretistico dei suoi scritti provano la sempre maggiore compenetrazione di neoplatonismo e cristianesimo.

**Proclo e la Scuola Ateniese**

Tuttavia l'indirizzo che il neoplatonismo aveva preso con Giamblico e la Scuola Siriaca prosegue e si precisa in un organico sistema, nel V secolo, con la cosiddetta « Scuola Ateniese », che ha in Proclo il suo maggiore esponente.

Nato a Costantinopoli nel 410-12 d.C. e morto nel 485, PROCLO compose, riprendendo e ampliando il metodo allegorico già iniziato da Giamblico, numerosi e famosissimi commenti ad alcuni dialoghi platonici (all'*Alcibiade primo*, al *Parmenide*, al *Cratilo*, al *Timeo*, alla *Repubblica*) e fu anche autore di varie opere teoriche: *Elementi di Teologia* (da cui venne compendiato quel famoso *Liber de causis*, tanto importante, come vedremo, per il pensiero medievale), la *Teologia platonica*, e infine 6 *Inni* pervasi da un sincero afflato religioso. A Proclo, infine, è attribuita anche una *Crestomazia*, in parte conservata dal patriarca Fozio nella sua *Biblioteca* e che trattava dei vari generi letterari.

Proclo è stato chiamato « l'Hegel dell'antichità » per il suo sforzo poderoso di far rientrare tutta la filosofia precedente nel quadro di una sistemazione molto precisa e di una classificazione molto rigorosa di concetti. Lo schema è pur sempre quello della metafisica emanatistica di Plotino, ma arricchito, soprattutto per influsso di Giamblico, di nuove triadi e mediazioni. Così dall'Uno emanano le « Enadi » che coincidono con gli dei del politeismo ellenistico. In generale, l'Essere si estrinseca in tre momenti dialettici: il « permanere in sé » (nella sua perfezione), l'« uscire fuori di sé » (come causa effettiva delle cose), il « ritornare in sé » (in quanto fine ultimo a cui tutte le cose tendono). È questo ritmo dialettico che, in vari gradi del processo emanativo, spiega il formarsi e il perire di tutte le cose, dalla triade iniziale di Essere, Vita e Mente, fino agli esseri particolari.

**I commentatori greci di Aristotele**

Alla Scuola Alessandrina e alla Scuola Ateniese appartengono, nel V e nel VI secolo, i grandi commentatori di Aristotele: alla prima ERMIA, AMMONIO, FILOPONO, ASCLEPIO, OLIMPIODORO, DAVID e STEFANO ALESSANDRINO; alla seconda SIRIANO, DAMASCIO e SIMPLICIO, che è forse il maggiore di tutti ed è autore anche di un commento al *Manuale* di Epitteto. È soprattutto all'interpretazione di questi autori (le cui opere sono comunemente raccolte sotto la denominazione di *Commentaria in Aristotelem graeca*) che i secoli

successivi devono l'inserzione dell'aristotelismo nei quadri mentali del platonismo e del neoplatonismo: un punto questo di grande importanza, come vedremo, per comprendere lo sviluppo della filosofia medievale.

### 3 - *Le eresie e le dispute dottrinarie nel IV e nel V secolo.*

**Le eresie del IV e V secolo**

Il IV e il V secolo sono il periodo delle grandi dispute dottrinarie, suscitate dalle eresie ariana e monofisita e definite nei grandi Concilii della Chiesa, che con le loro decisioni sancirono il patrimonio dogmatico della religione cristiana. Di altre due importantissime eresie di questo periodo, quella pelagiana e quella donatista, di contenuto prevalentemente morale, escatologico e disciplinare, parleremo più opportunamente in seguito (cfr. infra, p. 246).

L'affermarsi di queste eresie, o, meglio, l'affermarsi della dottrina ortodossa sul terreno delle varie opinioni, che, in mancanza ancora di una precisa definizione dogmatica, si svilupparono liberamente in merito ai problemi trinitario e cristologico, nonché le polemiche e le condanne che ne conseguirono, hanno una notevole importanza per il formarsi della nostra tradizione intellettuale, e sarebbe grave errore sia il considerarle soltanto questioni interne della Chiesa, attinenti al campo della teologia e non della filosofia, sia il considerarle, in modo astrattamente razionale, come espressione mascherata e simbolica di puri problemi filosofici: le distinzioni tra fede e ragione, tra teologia e filosofia nascono in questo contesto e, data la natura della Chiesa del tempo e della più generale situazione politica, mostrano immediatamente profonde implicazioni politiche ed ecclesiastiche, che ne spiegano insieme l'origine e le conseguenze.

**L'arianesimo**

Abbiamo già visto (cfr. supra, p. 223) come nella scuola di Antiochia, in opposizione a quella di Alessandria, fosse affermato il criterio di interpretazione letterale delle Scritture; ed è appunto fondandosi su questo criterio che Ario, da cui prese il nome l'eresia ariana, credette di poter giustificare le sue tesi circa la trinità: la concezione del Logos come prima « creatura » di Dio converge in tal modo con le dottrine « subordinazionistiche » e « modalistiche » nella rigorosa affermazione del primato della prima persona divina. Come nell'uomo, anche in Dio l'essere Padre è secondario rispetto

all'unità ed integrità della sua sostanza; pertanto l'unità e l'indivisibilità di Dio è anteriore alla relazione di Padre e Figlio: il Figlio perciò è Dio solo di nome, creatura (*póiema* e non *génnema*: cfr. supra, pp. 202-3) non dissimile, per questo aspetto, da tutte le altre cose create dal nulla. Egli non è la sapienza di Dio, ma è il Logos, cioè una sostanza razionale creata, il primogenito delle creature, fornito di libero arbitrio e creato in vista della creazione del mondo e della sua salvezza e che pertanto raggiunge la sua piena perfezione e divinizzazione nel mistero dell'incarnazione. Lo Spirito Santo, a sua volta, viene concepito come creatura del Figlio (e deriva di qui la cosiddetta eresia dei Pneumatomachi, cioè « avversari dello Spirito », o Macedoniani, da Macedonio, che ne fu uno dei capi): con il che, per salvare l'assoluta unità e perfezione di Dio — secondo il più rigido monoteismo giudaico e, insieme, secondo il concetto greco per cui ogni causante è superiore al causato — tutta la trinità viene frantumata e viene stravolto il senso non solo dell'incarnazione del Cristo, ma anche della funzione mediatrice della Chiesa, entrambe divine solo di nome.

**Atanasio e il Simbolo Niceno**

Il maggior oppositore di Ario fu ATANASIO, chiamato perciò la « colonna della Chiesa », che, in quattro orazioni *Contra Arianos* e in altri scritti, sostenne l'identità sostanziale di Dio nella distinzione delle tre persone: è errato ritenere che l'essere « ingenerato » sia un attributo di Dio, perché altrimenti il Logos che è « generato » (e non creato) da Dio, non sarebbe Dio e verrebbe meno la sua funzione redentrice (difesa da Atanasio nello scritto *De incarnatione Verbi*, strettamente collegato all'altro *Oratio contra Gentes*, in cui espone la dottrina dell'uomo, del peccato e della salvezza): non potrebbe infatti ricongiungere le creature a Dio, ma avrebbe esso stesso bisogno di un mediatore. La generazione del Logos non dipende da un atto di volontà di Dio, ma è *ab aeterno*, e non implica una diminuzione della natura divina del Figlio rispetto al Padre. Lo stesso è da dirsi per lo Spirito Santo. Padre, Figlio e Spirito Santo sono dunque tre distinte persone (ipostasi) di identica sostanza (*homousía*, dal greco *hómos* = unico identico e *ousía* = sostanza).

La diffusione dell'arianesimo fu rapida e vasta, anche per il favore di molti imperatori, e la disputa tra ariani ed antiariani fu vivacissima: una riunione del clero alessandrino prima e una riunione di vescovi africani poi condannarono le tesi di Ario, che fu costretto

ad allontanarsi da Alessandria, ma trovò accoglienza a Cesarea presso il vescovo Eusebio, al quale l'origenismo e la preoccupazione di tenere unita la comunità dei fedeli suggerirono di evitare condanne radicali e di seguire un atteggiamento di neutralità.

**Il Concilio di Nicea e le lotte tra ariani e antiariani**

Poco dopo però il primo grande Concilio della Chiesa, quello di Nicea, nel 325, cui presenziò lo stesso imperatore Costantino, sancì nel famoso « Simbolo niceno » (il « Credo ») la condanna delle tesi ariane e l'ortodossia di quelle antiariane. Il conflitto, però, non ebbe termine: Ario e i suoi seguaci svolsero un'attiva opera di propaganda e di penetrazione, ottennero che un Concilio di Tiro condannasse le tesi di Atanasio e ne ordinasse l'allontanamento da Alessandria, fecero di tutto per riacquistare simpatie presso Costantino. Morto Costantino (337) Atanasio poté tornare ad Alessandria.

Importante fu anche l'appoggio che Atanasio ottenne da papa Giulio: un appoggio che accrebbe il prestigio del vescovo di Roma e che legò definitivamente la cattedra di Pietro al Simbolo niceno.

Quando però a Costante successe nell'Impero Costanzo, che era ariano, la lotta si riaccese e l'arianesimo sembrò uscirne trionfante (Concilio di Milano nel 335 e Concilio di Rimini nel 359). Rinasce allora, per opera di MARCELLO di Ancira, il modalismo sabelliano, soprattutto in polemica contro le forme estreme dell'arianesimo sostenute da EUNOMIO capo della setta degli Anomei (dal greco *anómoios* = disuguale); mentre altre tendenze dell'arianesimo, rappresentate da BASILIO di Ancira e soprattutto da GIORGIO di Laodicea, cercano un compromesso, proponendo di definire il Figlio come *homoiousíos* (di sostanza simile) invece di *homoousíos* (di sostanza identica).

La morte di Costanzo e l'ascesa all'Impero di Giuliano l'Apostata, con il rinnovarsi delle persecuzioni, e poi il succedersi di imperatori meno impegnati di Costanzo; ma soprattutto l'intransigente difesa del Simbolo niceno fatta da Atanasio e dai tre grandi Padri di Cappadocia (cfr. il paragrafo seguente) e il crescente prestigio del Vescovo di Roma determinarono il progressivo declinare dell'arianesimo, sempre più diviso in sette divergenti. Il Concilio di Costantinopoli (381), condannando il macedonianismo ed elevando lo Spirito Santo ad una dignità pari a quella del Padre e del Figlio, completava la dottrina trinitaria.

**Il Concilio di Costantinopoli**

**Le eresie cristologiche**

Il Concilio di Costantinopoli condannava altresì l'apollinarismo, cioè la dottrina di APOLLINARE di Laodicea secondo cui l'unità della

persona di Gesù Cristo non poteva comportare un assoluto dualismo di nature (umana e divina). È questo il primo accenno alle grandi dispute cristologiche che dominarono il v secolo. Il Simbolo niceno infatti segnava il punto di incontro tra le categorie mentali dell'ellenismo (sostanza, ipostasi, ecc.) e il nuovo concetto della persona divina, ma proprio per ciò poneva un nuovo problema: nel *Vangelo* di Giovanni era scritto che il Verbo « si era fatto » carne; orbene, come bisognava intendere il rapporto tra umanità e divinità in Gesù Cristo? Per il docetismo (che riteneva apparente in Cristo la natura umana) e per l'arianesimo (che negava la natura divina del Logos) il problema non sussisteva, ma ne risultava irrimediabilmente compromesso il più profondo significato dell'incarnazione e della redenzione. Il problema non poteva quindi tardare ad imporsi in tutta la sua gravità al cristianesimo post-niceno. Ed infatti quasi subito si affrontarono le opposte tesi: quella dell'unità della natura, oltre che della persona, di Gesù Cristo, onde il nome di eresia « monofisita » (dal greco *mónos* = unico e *phýsis* = natura), sostenuta da EUTICHE; quella della distinzione delle persone, oltre che delle nature, sostenuta da NESTORIO e quella della dualità di nature nell'unità della persona, sostenuta da CIRILLO di Alessandria: fu quest'ultima dottrina (la dottrina dell'« unione ipostatica », cioè personale) ad essere riconosciuta come ortodossa: il Concilio di Efeso, nel 431, condannò Nestorio, e il Concilio di Calcedonia, nel 451, condannò il monofisismo.

**L'eresia monofisita di Eutiche e quella di Nestorio**

**I Concili di Efeso e di Calcedonia e la dottrina ortodossa di Cirillo di Alessandria**

La schematizzazione qui sopra enunciata è tuttavia assai lontana dall'esprimere la complessità del problema, le oscillazioni delle varie posizioni e l'ardore polemico che le pervase, destinato a durare anche oltre il v secolo. Non stupirà quindi se Cirillo, nel fervore della sua polemica contro Nestorio, si meritasse l'accusa di favorire il monofisismo e se Nestorio, apprendendo nell'esilio cui l'aveva costretto l'imperatore Teodosio II, l'esito del Concilio di Calcedonia lo salutasse come una vittoria delle sue tesi. Del resto alle teorie di Nestorio fu particolarmente sensibile la già ricordata scuola di Antiochia (DIODORO di Tarso, TEODORETO di Ciro, TEODORO di Mopsuestia), che, legata dall'interpretazione letterale della scrittura e quindi alla personalità storica di Gesù, repugnava profondamente al monofisismo, non tanto estraneo, invece, all'allegorismo della scuola di Alessandria. Cosicché è stato detto che, se quest'ultima dette l'impronta alla dot-

trina trinitaria, la prima dette l'impronta alla dottrina cristologica della Chiesa.

## 4 - *I Padri Cappadoci e la Patristica orientale fino alla metà del V secolo.*

L'ortodossia, soprattutto nella sua polemica contro l'arianesimo, poté vantare l'opera di tre grandi luminari della chiesa di Cappadocia: Basilio il Grande, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa, tutti e tre legati da vincoli di amicizia e di parentela e da profonda affinità intellettuale; soprattutto con il terzo di essi la patristica orientale raggiunge il suo culmine.

**Eusebio**

Prima di parlare di loro conviene tuttavia ricordare EUSEBIO di Cesarea (265-339/40), di cui abbiamo già notato (v. p. 236) le simpatie per Origene e per l'arianesimo; esponente esimio della nuova storiografia cristiana (*Chronicon* e *Storia Ecclesiastica,* continuata da Socrate, Sozomeno e soprattutto da Teodoreto di Cirene), egli fu autore di due opere di non grande valore speculativo ma importantissime nella storia della cultura, la *Preparazione Evangelica* e la *Dimostrazione Evangelica*, esaltazione della religione e della sapienza cristiana di fronte ai pagani: oltre che costituire una miniera preziosissima di notizie sulla cultura pagana e cristiana, questi due scritti confermano la progressiva compenetrazione di gnosi cristiana e di filosofia pagana (soprattutto platonismo e neoplatonismo), già portata molto avanti da Origene.

**I tre Padri Cappadoci**

BASILIO, nato nel 331, studiò dapprima a Cesarea, poi a Costantinopoli e ad Atene. Battezzato al suo ritorno a Cesarea, visitò i più famosi asceti di Siria, Egitto e Palestina e fondò lui stesso un centro di vita monastica organizzato da una regola molto severa (Regola di San Basilio). Tornato di nuovo a Cesarea fu ordinato prete e successe nel 370 ad Eusebio nel seggio episcopale che tenne fino alla morte, nel 379. Fu autore di *Omelie* molto celebri, di opere esegetiche (*Sull'Esamerone*, commentario ai capitoli della genesi, sui sei giorni della creazione), di lettere e di opere dogmatiche (*Contro Eunomio* e *Sullo Spirito Santo*).

Condiscepolo ed amico di Basilio fu GREGORIO NAZIANZENO (cosí detto perché nacque ad Arianzo presso Nazianzo nel 330). Nominato vescovo, abbandonò la carica per ritirarsi in vita solitaria. Morì ad

Arianzo nel 389/90. Delle 45 *Orazioni* da lui composte le più famose sono quelle note come *Orazioni teologiche* (nn. 27-31).

GREGORIO di Nissa, nato intorno al 335, era fratello minore di Basilio, che lo distolse dagli studi retorici e lo indirizzò alla carriera ecclesiastica; nominato vescovo di Nissa nel 371 ebbe parte notevole nel Concilio di Costantinopoli (381). Morì dopo il 394. Tra le sue opere meritano di essere ricordate il *Discorso catechetico grande*, *Contro Eunomio* (in risposta allo scritto con cui Eunomio aveva cercato di difendersi da Basilio), *Contro Apollinare*, vari trattati, dialoghi e scritti esegetici (*Apologia sullo Esamerone* e *De opificio hominis*).

Secondo l'iconografia tradizionale, Basilio fu l'uomo d'azione, Gregorio Nazianzeno il letterato e Gregorio di Nissa il filosofo: ma questa classificazione non merita molto credito. In Basilio, accanto ad un'infaticabile attività episcopale ed organizzativa, è già matura una compiuta critica dell'eresia ariana, che ritroviamo anche in Gregorio di Nazianzo, soprannominato per questo e per la sua vasta opera di chiarificazione concettuale il « teologo ». Certo è che Gregorio di Nissa è la personalità speculativamente più interessante e profonda.

**Teologia e filosofia di Gregorio di Nissa**

Da Basilio Gregorio di Nissa riprende il tema della subordinazione della ragione alla fede e il motivo fondamentale della critica dell'arianesimo estremo di Eunomio da lui ulteriormente sviluppato e argomentato: se, ritenendo che l'essere « ingenerato » esprime l'essenza di Dio e, per questo, si considera il Logo, in quanto generato, diverso ed inferiore rispetto a Dio, invece di innalzare Dio, lo si abbassa e degrada, perché innanzi tutto si toglie a Dio il potere di una generazione che non sia una degradazione; in secondo luogo si fa ricadere su Dio e non sul Figlio la « colpa » se il generato è inferiore al generante; in terzo luogo si rende anche Dio subordinato alla vicenda temporale, facendo il Padre anteriore al Figlio; in quarto luogo, infine, si opera una scissione inconcepibile tra essenza e volontà di Dio. In sostanza l'arianesimo ha preso dalla filosofia pagana e dalla tradizione giudaica non le verità, ma gli errori: una distinzione ipostatica che rende impossibile l'unità e un monoteismo che nega il Verbo e lo Spirito Santo. Di qui Gregorio sviluppa una complessa teologia: l'essenza (*ousía*), come l'idea platonica, è una e non è moltiplicata dalle persone (o ipostasi) che ne partecipano: Dio, il cui

nome esprime l'essenza e non l'ipostasi è perciò uno e trino; ce lo conferma altresì l'analogia dell'anima umana, da cui procede la parola intelligibile e che si compie nell'intelligenza.

L'uomo, come unità di anima e corpo è la più alta creatura; ma come intendere la creazione della materia corruttibile e mutevole ad opera di una essenza spirituale e immutabile come quella divina? Emerge qui il platonismo più tipico di Gregorio: se dalla corporeità noi togliamo tutte quelle determinazioni puramente intelligibili che la individuano (quantità, qualità, grandezza, ecc.) non resta nulla; il corpo non è altro che il legame di qualità incorporee, e tuttavia oggettive, come le idee platoniche.

Tale impostazione serve a Gregorio a spiegare non solo la creazione, ma anche la resurrezione del corpo (materia su cui l'anima imprime la propria « forma » o *éidos*, grazie alla quale può riconoscerlo e riappropriarsene) e la « apocatastasi », cioè la rigenerazione finale del mondo, la ricostituzione della sua condizione originaria, che non sarebbe possibile se la materia e il male avessero una consistenza propria.

In questa visione platonizzante del mondo si inserisce anche il destino dell'uomo: Gregorio respinge la tesi origeniana della preesistenza delle anime e della metempsicosi e ritiene che l'uomo, creato, in origine, come uomo ideale (in senso platonico), pura razionalità, senza corpo, senza sesso e senza passione, ma fornito di libertà, volle il male (anzi, propriamente, volle « malamente », perché il male né preesiste alla volontà malvagia che lo istaura, né ha una positiva consistenza ontologica, ma è solo assenza del bene). Ne è conseguita la sua decadenza ad uomo empirico, corporale e soggetto alla morte e la necessità dell'opera mediatrice e salvifica del Logos che incarnandosi ha ripristinato in Gesù Cristo la condizione originaria dell'uomo e l'ha resa acquisibile per tutti. L'ultimo gradino cui l'uomo può elevarsi, al di là della sensibilità e della ragione, è l'estasi, cioè il vedere che Dio non è visibile, non concepibile e non esprimibile. Vedremo molti di questi temi permeare il platonismo cristiano e il misticismo dei secoli posteriori.

**Epifanio** Tra gli altri padri orientali di questo periodo ricorderemo ancora EPIFANIO (315-403), vescovo di Costanza e autore di un'opera intitolata *Panarion* (o « cassetta delle medicine »), insieme di ricette **Teodoreto** per curare i morsi velenosi degli eretici; e TEODORETO di Ciro (368-

458), vescovo di Antiochia; favorevole dapprima all'eresia di Nestorio (*Pentalogium*) e avversario di Cirillo di Alessandria, combatté poi l'eresia monofisita (*Mendicante* o *Polimorfo*) e scrisse una completa rassegna dei vari problemi contrapponendo alle soluzioni dei filosofi pagani quelle dei padri cristiani (*Graecorum affectionum curatio*).

**Nemesio**

A questo stesso periodo, infine, risale il trattato *De natura hominis* (pervenutoci nella traduzione latina) falsamente attribuito a Gregorio di Nissa, ed ora riconosciuto come opera di NEMESIO vescovo di Emesia.

Tale scritto è molto importante per la storia del platonismo cristiano e imposta un problema che sarà a lungo dibattuto. L'uomo occupa un posto intermedio nella scala degli esseri in quanto composto da un'anima spirituale e da un corpo materiale. Ma su come fosse da intendere questo composto si scontravano la tradizione platonica, che faceva dell'anima una sostanza completa, che si serve di un corpo; e quella aristotelica, che faceva dell'anima la forma (*éidos*) del corpo e quindi da questo inseparabile. La tradizione platonica sembrava accordarsi bene con la dottrina cristiana della immortalità, ma rendeva difficile intendere la sua unione con il corpo e la giustificazione della resurrezione dei corpi; quella aristotelica sembrava accordarsi con la dottrina della resurrezione del corpo, ma rendeva difficile spiegare la immortalità dell'anima.

La soluzione di Nemesio è aristotelica per ciò che concerne la descrizione del corpo, sulla base della dottrina dei quattro elementi, mentre è sostanzialmente platonica, o meglio neoplatonica, per ciò che concerne l'anima; gli intelligibili possono unirsi ai corpi adatti ad accoglierli, pur rimanendo integri nella loro natura; l'anima si distingue in razionale (immaginazione, memoria e intelletto) e irrazionale (appetitiva e irascibile) senza che ciò comporti una molteplicità di anime. In questa concezione sono tuttavia evidenti anche le tracce della psicologia aristotelica, per esempio nell'analisi delle azioni volontarie e di quelle involontarie.

## 5 - *La Patristica occidentale fino alla metà del V secolo.*

La patristica latina non ha, fino ad Agostino, il vigore speculativo di quella orientale, ma non per questo è meno importante per la storia della Chiesa e della civiltà. La differenza di condizioni culturali e di

situazione politica della parte occidentale dell'Impero che abbiamo già illustrato possono valere a chiarire il peculiare indirizzo assunto dalla patristica occidentale.

Arnobio

L'ultima grande persecuzione di Diocleziano (303) fu probabilmente all'origine della conversione e dell'opera apologetica di Arnobio, africano, celebre maestro di retorica a Sicca prima della conversione e poi autore di un'opera in 7 libri *Adversus Nationes*, in cui, contro i sospetti del suo vescovo, cercò di dimostrare la sincerità e l'ortodossia della sua fede. Ma la falsità della religione pagana è argomentata soprattutto con l'ausilio della letteratura e della filosofia pagane (Platone e soprattutto Lucrezio, che Arnobio imita anche nello stile), cosicché non stupirà di trovare alcune proposizioni francamente eretiche: non è assolutamente esclusa, per esempio, l'esistenza degli dei pagani, eventualmente considerati come divinità di secondo grado rispetto al Dio cristiano; l'anima umana, d'altra parte, non è opera di Dio, ma di una divinità inferiore e non è immortale: solo Dio può rendere immortali le anime di coloro che lo servono. Di qui quel pessimismo sulla natura del mondo e dell'uomo che è il tratto caratteristico di questo autore.

Lattanzio

Ancora dall'Africa proviene Lucio Celio Firmiano Lattanzio, che con Arnobio studiò retorica. Diocleziano lo chiamò ad insegnare a Nicomedia, ma non ebbe molto successo; ed è questa un'ulteriore conferma del sempre maggiore distacco tra cultura orientale e cultura occidentale. Profonda impressione suscitò in Lattanzio la grande persecuzione di Diocleziano (303) e quando nel 306 Galerio chiuse le scuole di retorica Lattanzio conobbe la povertà: è a questo periodo che risale la sua conversione. Nel 317 Lattanzio fu chiamato da Costantino ad educare il figlio.

Con Lattanzio si avvertono le prime voci ottimistiche del Cristianesimo ormai trionfante: nel *De opificio Dei* celebra la perfezione dell'organismo umano in quanto opera di Dio; nelle *Divinae Institutiones*, in 7 libri, che è l'opera principale e di cui Lattanzio fece due relazioni seguite da una *Epitome*, volle contrapporre alle *Institutiones* pagane (come quelle di Quintiliano) un completo trattato di dottrina cristiana; nel *De ira Dei* giustifica le punizioni date da Dio, che non è né apatico né atarassico, come stimolo per i buoni; nel *De mortibus persecutorum*, infine, constata trionfalmente le orribili morti dei pec-

catori e dei persecutori, cui contrappone la santa morte dei martiri, come segno infallibile della giustizia divina.

Per il suo stile Lattanzio fu chiamato il « Cicerone » cristiano, ma non ha grandi pregi di originalità, né come polemista né come teorico, e non manca di spunti eretici desunti dal millenarismo e dal manicheismo. Di un certo interesse è come volge ad ottimismo la stessa concezione pessimistica dell'uomo di Arnobio: proprio perché l'uomo è vizioso e malvagio ha un senso meritorio seguire la virtù e il bene, che solo la religione rende possibile.

**Firmico Materno**

Il Cristianesimo latino, dopo l'editto di Costantino, non si contenta più della tolleranza: Giulio FIRMICO MATERNO, nella sua opera *De errore profanarum religionum* (347) non si limita a polemizzare contro il culto pagano, ma chiede agli imperatori Costanzo II e Costante che esso venga soppresso e che i pagani vengano convertiti forzosamente. Può essere di un certo interesse notare che Materno invoca proprio quel *Senatus consultus de bacchanalibus* che aveva giustificato le persecuzioni anticristiane. Firmico Materno è autore anche di otto *Matheseos libri*, che costituiscono un vasto compendio di concezioni astrologiche, ma senza originalità.

**Ilario di Poitiers**

Più matura tempra di pensatore rivela ILARIO di Poitiers, che per la sua vigorosa lotta teorica e pratica contro l'infiltrazione dell'arianesimo in Gallia si meritò l'epiteto di « Atanasio dell'occidente ». Esiliato proprio per questo in Asia Minore dall'imperatore Costanzo II dal 356 al 359, poté venire a contatto con la patrologia orientale e approfondire tutti i termini del problema. Frutto di questo approfondimento è l'opera in dodici libri *De Trinitate,* che è tra i maggiori contributi della cultura occidentale alla elaborazione della dottrina ortodossa. Non solo, ma con il *De Synodis* Ilario portava a conoscenza della Chiesa latina le decisioni dei Concilii e lo sviluppo dottrinale che essi sancivano. La morte di Costanzo II nel 361 e la contemporanea scomunica del vescovo Saturnino di Arles, ariano e avversario di Ilario, segnarono la sanzione dell'ortodossia e la sconfitta dell'arianesimo in Gallia. Minore successo ebbe invece Ilario nel suo tentativo di far condannare, nel 364, da un sinodo di vescovi italiani il vescovo di Milano Aussenzio, incline all'arianesimo e predecessore di Ambrogio. Autore di commenti alle scritture, secondo il metodo allegorico della scuola alessandrina, Ilario fu anche tra i primi scrittori latini cristiani che composero *Inni* religiosi.

Le due maggiori personalità della Patristica latina — ad eccezione, s'intende, di Agostino — furono tuttavia Ambrogio e Girolamo.

Ambrogio

Nato intorno al 339 a Treviri ed eletto vescovo di Milano a furor di popolo per la sua opera mediatrice tra ariani e ortodossi dopo la morte di Aussenzio, AMBROGIO è la tipica figura del vescovo cristiano della Chiesa latina: rigido e fermo sostenitore della supremazia dell'autorità spirituale su quella temporale (come si vide, nel 383, quando Simmaco tentò di ricollocare l'altare della Vittoria nel senato romano e, più ancora, nel 390, quando Ambrogio obbligò a penitenza pubblica Teodosio, per il massacro degli abitanti di Tessalonica), egli mostrò uno zelo instancabile nella sua opera di organizzazione, di apostolato e di carità. Nel suo scritto *De officiis ministrorum* delineò un'etica cristiana che si contrappone intenzionalmente a quella del *De officiis* ciceroniano; nei suoi *Inni* dette un modello del genere (tanto che tutti gli inni ecclesiastici si chiamano « inni ambrosiani »), facendone uno strumento per ravvivare e tenere unito lo zelo religioso dei fedeli; nelle sue *Omelie* e nei suoi scritti di commento alle scritture (redatti secondo il criterio allegorico della scuola alessandrina e dei Padri di Cappadocia), svolse la sua attività dottrinale in sostegno dell'ortodossia: ed è noto che dalle sue prediche Agostino ricevette l'impulso decisivo alla conversione. Ambrogio morì nel 397.

Girolamo

Figura più contraddittoria e complessa, anche se dottrinariamente non molto profonda, è quella di GIROLAMO. Nato a Stridone intorno al 347, fu a Roma scolaro del grammatico Donato che gli inculcò la passione per i classici latini. Prima a Treviri e poi ad Aquileia si dedicò agli studi teologici e li proseguì poi in oriente ad Antiochia e nel deserto di Calcide dove visse da anacoreta per tre anni. Nel 371 si recò a Costantinopoli dove ascoltò Gregorio Nazianzeno e approfondì la conoscenza delle opere di Origene. Nel 382 Girolamo tornò a Roma e vi rimase per tre anni, tornando poi in oriente e stabilendosi infine a Betlemme, dove rimase fino alla morte, nel 419-420.

Girolamo sentì profondamente il dissidio tra la passione, in lui vivissima, per la letteratura e i classici pagani e l'esigenza degli studi scritturali e teologici (ed egli scriverà in una lettera famosa di essere stato rimproverato in sogno da Dio di essere ciceroniano, non cristiano), tra i valori della cultura e l'ideale di un'ascetica vita monastica. Ma è proprio la compresenza di tutti questi motivi che costituisce il merito storico di Girolamo e del suo influsso sulla tradizione

della Chiesa latina, sensibile alla cultura e alle esigenze dell'ascetismo, ma senza quegli eccessi rigoristici che contraddistinguono gli anacoreti e i monaci orientali.

I meriti culturali di Girolamo sono molteplici: forte di una diretta conoscenza dell'ebraico, dell'aramaico e del greco egli compì un'imponente opera di revisione e di traduzione latina del Vecchio e del Nuovo Testamento, convinto della inadeguatezza della versione greca dei Settanta (cfr. supra, p. 193). Ma proprio il prestigio e il valore quasi sacro attribuito alla versione dei Settanta fecero nascere polemiche e condanne contro la versione (nota sotto il nome di *Itala*) di Girolamo. Anche Agostino la condannò; e tuttavia essa, per i suoi grandi pregi, gradatamente si impose finché il Concilio di Trento la definì versione autentica ed ufficiale, stabilendone l'uso nella messa e nelle altre cerimonie.

L'opera di traduttore si accompagna in Girolamo a quella di interprete della Scrittura in una vastissima serie di scritti (tra cui le *Quaestiones hebraicae in Genesim*, fondamentale contributo della critica del testo di questa parte della Bibbia), condotti secondo i criteri allegorici di Origene. Ad Origene ed alla sua scuola Girolamo rimase sempre molto vicino sia intellettualmente sia sentimentalmente. Tradusse infatti in latino non solo molte opere di Origene (tra cui il famoso *Sui principi*), ma anche il *Chronicon* di Eusebio, continuandolo fino al 378 e arricchendolo di molte notizie preziose sulla cultura latina tratte da Suetonio (sulle orme del quale compose anche un *De viris illustribus*).

La traduzione dell'opera *Sui principi* di Origene coinvolse Girolamo in una polemica, per lui assai penosa e durata alcuni anni, con il suo antico condiscepolo e amico RUFINO di Aquileia, che aveva pubblicato anche lui una traduzione della stessa opera, ma mutilata di quei passi eretici, che egli presentava come interpolati. Toccò dunque a Girolamo, ammiratore di Origene, ristabilire il testo nella sua integrità e documentarne l'eterodossia e rispondere con una violenta *Apologia adversus libros Rufini* all'*Invectiva in Hieronymum* che gli aveva rivolto Rufino. Di grande interesse culturale e psicologico è infine il vastissimo *Epistolario*.

**Le eresie donatista e pelagiana**

L'ultimo periodo della vita di Girolamo fu travagliato da una violenta polemica contro l'eresia pelagiana (e nel 414 i pelagiani assalirono e bruciarono il monastero di Girolamo, autore di tre libri

*Contra Pelagianos*), la quale, insieme a quella donatista, travagliò a lungo la Chiesa latina sui temi della salvezza, del rapporto tra grazia divina e opere umane, della funzione della Chiesa.

L'eresia donatista, che prende il nome dal vescovo DONATO, sosteneva, esasperando le tendenze rigoristiche del Cristianesimo africano, che, essendo la Chiesa una comunità di santi e di perfetti, i peccatori dovevano essere ribattezzati; che dovevano essere espulsi i « traditori » che avevano consegnato i libri sacri durante la persecuzione di Diocleziano; e che non doveva essere tollerata alcuna ingerenza statale nell'organizzazione ecclesiastica.

Più complessa e più pericolosa per la funzione carismatica e redentrice della Chiesa è l'eresia pelagiana, così detta dal monaco PELAGIO, vissuto prima a Roma e poi trasferitosi, a seguito dell'invasione visigotica, in Africa; autore, oltre che di un *De Trinitate*, di *Expositiones* delle epistole paoline e di un *De libero arbitrio*, Pelagio e il suo discepolo Celestio, attaccano a fondo l'idea del peccato originale: se il male è non-essere, esso non può avere corrotto la natura umana; ciascuno è responsabile solo dei propri peccati, perché l'uomo è fornito di libero arbitrio, può, cioè, operare sia il bene sia il male. Ne conseguono una radicale svalutazione della incarnazione di Cristo, della redenzione da lui operata e della grazia di Dio (e del sacramento del battesimo), che in tanto si giustificano in quanto servono a redimere dal peccato originale e a mettere l'uomo in condizione di fare il bene; ne deriva altresì, una esaltazione della capacità umana ad acquisire la salvezza solo mediante le opere buone di cui è capace anche senza l'aiuto della grazia, in opposizione con il concetto della prescienza e della predestinazione divina, né con la funzione mediatrice della Chiesa.

Vedremo, nel capitolo successivo, i termini della polemica di Agostino contro queste due eresie.

XI

# AGOSTINO

1. La vita e le opere (p. 247) - 2. La filosofia di Agostino: l'interiorità e l'illuminazione (p. 250) - 3. La conoscenza dell'anima e la conoscenza di Dio (p. 252) - 4. La creazione e il tempo (p. 255) - 5. Il male e il peccato (p. 256) - 6. La grazia e il libero arbitrio. La polemica antipelagiana (p. 257) - 7. La *Città di Dio* (p. 259).

## 1 - *La vita e le opere.*

**Il periodo anteriore alla conversione**

Aurelio AGOSTINO, il maggiore tra i pensatori della Patristica, nacque nel 354 a Tagaste, una cittadina dell'Africa romana. Suo padre, Patrizio, era pagano e solo tardi si convertì al cristianesimo; la madre, Monica, era invece cristiana ed esercitò una sempre maggiore influenza sul figlio.

Il primo periodo della vita lo trascorse a Tagaste, Madaura e infine a Cartagine: fu un periodo di vita dissipata (gli nacque anche un figlio naturale, di nome Adeodato), che più tardi Agostino ricorderà con tono accorato e con accenti di aspro rimprovero e di sincero pentimento. I suoi studi furono prevalentemente retorici, ma la lettura dell'*Hortensius* di Cicerone fece nascere in lui il pungolo della filosofia. La novità di questi interessi e l'ardore del suo temperamento lo portarono ad aderire al manicheismo, allora largamente diffuso in Africa, e alla sua drammatica visione del mondo, imperniata sul contrasto ineliminabile tra il bene e il male.

Nel 374, dopo un breve ritorno a Tagaste, si stabilisce definitivamente a Cartagine, ed intanto approfondisce i suoi interessi filosofici e le sue letture: nascono i primi dubbi sul manicheismo, che via via si precisano anche per l'insoddisfazione lasciata in lui dai colloqui con il vescovo Fausto, uno degli esponenti più in vista del manicheismo.

Nel 383 si trasferisce a Roma per insegnare retorica, mentre la crisi religiosa lo spinge verso lo scetticismo e verso l'adesione al proba-

bilismo accademico. L'anno seguente, per intercessione di Aurelio Simmaco, Agostino fu nominato professore di retorica a Milano.

**a conversione** Qui, la predicazione di Ambrogio e la vicinanza della madre, che lo aveva raggiunto, ebbero una funzione determinante ai fini della sua conversione: l'allegorismo con cui era interpretata la Scrittura nelle prediche di Ambrogio, se per un verso eliminarono le diffidenze che l'educazione retorica aveva prodotto in lui verso la rozzezza letteraria della Bibbia (che Agostino aveva già incominciato a leggere nell'incolto latino della versione nota con il nome di *Afra*), dall'altro gli fecero balenare la possibilità di una superiore conciliazione con quelle idee neoplatoniche, cui si era venuto avvicinando nella traduzione delle opere di Plotino di Mario Vittorino.

Nell'autunno del 386, lasciato l'insegnamento, si ritira con alcuni parenti ed amici nella villa di Verecondo a Cassiciaco presso Milano: la sua conversione arriva a piena maturazione e comincia l'attività letteraria: il *De ordine* in due libri, il *De vita beata*, il *Contra Academicos* e i *Soliloquia*, in cui Agostino inaugura quella rappresentazione del dialogo interiore dell'uomo con la propria ragione, che avrà nelle *Confessiones* il suo più alto monumento.

Il 25 aprile del 387 Agostino riceve il battesimo e matura la decisione di tornare in patria per dedicarsi interamente allo studio e alla nuova fede. Ad Ostia perde la madre, dopo aver trascorso con lei giorni di intensa meditazione e di estasi spirituale. Fermatosi ancora per un anno a Roma, dove compose il *De quantitate animae*, sulla spiritualità, sull'immortalità dell'anima e sui suoi rapporti con il corpo, torna a Tagaste, dove vive per un certo periodo in solitudine monastica: la morte del figlio Adeodato rompe ogni suo legame con il mondo. Nel 391 è consacrato sacerdote e nel 396 vescovo di Ippona.

**La polemica antimanichea** Nel decennio dal 387 al 396 Agostino indirizzò la sua attività di scrittore soprattutto in polemica contro il manicheismo; compose perciò il *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (2 libri), il *De Genesi contra Manichaeos* (2 libri), il *Contra Fortunatum manichaeum*, il *Contra Adimantum*, il *Contra Faustum manichaeum* (in 33 libri, terminato nel 400) ed altre. Ben oltre la polemica antimanichea, per importanza filosofica, vanno gli scritti *De libero arbitrio* (3 libri), *De magistro* e *De vera religione*. Di una progettata opera enciclopedica sulle arti liberali non ci restano che frammenti del *De grammatica* (composto forse a Milano) e il *De musica*.

Dopo la sua nomina a vescovo, Agostino si dedica con operosità infaticabile alla sua attività pastorale e al suo magistero. Dal 396 al 400 compone le *Confessiones* (in 13 libri, i primi nove con continui riferimenti autobiografici), che sono il suo capolavoro; nel 399 inizia una delle sue opere dogmatiche più importanti, il *De Trinitate* (in 15 libri) contro l'arianesimo, e l'anno seguente scrive il *De catechizandis rudibus*. Dal 401 al 415 scrive il *De genesi ad litteram*, il più importante tra i numerosissimi scritti esegetici, in cui Agostino adottò il metodo opposto a quello di Girolamo: convinto dell'ispirazione divina della versione dei Settanta, su di essa si basò per rivedere il testo latino dell'*Itala*, prima, e della *Vulgata* geronimiana, poi. Alla scienza scritturale è del resto per grande parte dedicata un'altra importante opera di Agostino: il *De doctrina christiana* (in 4 libri).

**La polemica antidonatistica**

Le ultime battute della polemica antimanichea si venivano intanto intrecciando con una nuova polemica: quella contro i Donatisti (cfr. supra, p. 246). Agostino combatté i Donatisti con numerose opere (*De baptismo contra donatistas*, in 7 libri; *Contra litteras Petiliani*, in 3 libri; *De unitate ecclesiae*, ed altre) e con un'intensa attività pastorale: una grande assemblea di vescovi a Cartagine nel 411 condannò definitivamente il donatismo.

**La polemica antipelagiana**

A seguito del sacco di Roma ad opera dei Goti nel 410 si era rifugiato in Africa Pelagio, mentre si riaccendevano contro i cristiani le accuse di essere causa della rovina dell'Impero. Dalla confutazione di queste accuse prende le mosse la grandiosa interpretazione della storia che troviamo nell'altro capolavoro di Agostino: il *De civitate Dei*, in 22 libri, composto tra il 413 e il 426. Contemporaneamente Agostino intraprendeva quella polemica antipelagiana che gli valse l'epiteto di « Dottore della grazia »: a questa polemica risalgono il *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, il *De spiritu et littera*, il *De natura et gratia*, il *De gestis Pelagii*, il *De gratia Christi et de peccato originali*, e qualche tempo più tardi, il *De gratia et libero arbitrio*, il *De praedestinatione sanctorum* e il *De dono perseverantiae*.

Nel 427 Agostino compone i due libri delle *Retractationes*, in cui dava uno sguardo retrospettivo e critico alla sua vastissima produzione letteraria, nella quale vanno altresì inclusi i *Sermoni* (ce ne

sono rimasti più di 500) e le *Lettere* (circa 200), monumento insigne della sua predicazione e della sua infaticabile attività pastorale.

Nel 428 l'invasione dei Vandali di Genserico sommergeva l'Africa romana: durante l'assedio di Ippona, nel 430, Agostino moriva, mentre ancora instancabilmente si prodigava nel suo ministero episcopale.

## 2 - *La filosofia di Agostino: l'interiorità e l'illuminazione.*

**Ragione e fede**

Per Agostino, come in genere per quasi tutti i Padri della Chiesa fin qui considerati, non si può ancora parlare di un vero e proprio problema dei rapporti tra ragione e fede, tra filosofia e teologia. Non sono mancati, certamente, momenti in cui l'antinomia di ragione e fede è stata sentita come espressione dell'assoluta novità delle verità rivelate e quindi di un atteggiamento polemico nei confronti dell'intellettualismo filosofico: lo abbiamo constatato per esempio in Tertulliano. Tuttavia perché un tale problema si ponesse in modo consapevole era necessaria anche la consapevolezza di un loro possibile dissidio, o, almeno, di una loro differenza. Orbene questa consapevolezza è in generale estranea al platonismo cristiano, convinto com'è che tutta la verità, anche quella intravista dai pagani, proviene dal Logos e che perciò ragione e fede sono concorrenti e intimamente congiunte. Tale è il senso delle formule agostiniane « credo per intendere » e « intendo per credere » e in tale senso, quando nella posteriore storia del pensiero cristiano, si proporrà la distinzione tra « dogma » e « ricerca », tra le verità che la fede possiede e i problemi che la filosofia analizza, l'agostinismo assurgerà a simbolo della tendenza a fondere religione e filosofia in un unico concetto di « ricerca »: tu non cercheresti Dio, dice Agostino, se non lo avessi già trovato! Fede e ragione in tal modo sono i due « pesi » che traggono l'anima alla verità.

**La filosofia come ricerca interiore**

Ma questa compenetrazione di ragione e fede, questo nuovo concetto di ricerca hanno in Agostino un senso ancor più profondo; in un celebre passo dei *Soliloqui*, alla ragione che gli domanda che cosa voglia conoscere, Agostino risponde: Dio e l'anima, null'altro. Quello di Dio e quello dell'anima, pur essendo diversi, sono problemi intrinsecamente connessi; porre l'uno significa porre l'altro e viceversa.

Ecco perché la filosofia, in quanto riflessione dell'uomo sull'uomo, si identifica con la ricerca interiore, come via per conoscere se stessi

e, attraverso se stessi, Dio: una ricerca, dunque, che, per scoprire la verità di cui è ricerca, muove verso l'interiorità della coscienza e che nei recessi più intimi della coscienza trova quel Dio che è « maestro » e « luce » e la cui conoscenza non è un limite, di fronte al quale la mente si arresta, ma anzi un potenziamento e una illuminazione che rende possibile un ulteriore approfondimento della conoscenza di noi stessi. Ed anche l'anima non è più, come per la metafisica precedente, un oggetto sostanzializzato, una « cosa » tra le « cose », ma è al tempo stesso fonte e termine della ricerca, attraverso la quale passa la stessa conoscenza del mondo esterno; dall'esteriorità all'interiorità, e dall'interiorità a Dio: è questo il senso e la direzione della ricerca agostiniana, per la quale la verità oggettiva si converte nella certezza soggettiva e la certezza nella verità.

**La verità e l'interiorità**

« Non uscire fuori da te stesso », dice Agostino, perché la verità abita nell'interiorità dell'uomo: e se la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso; e poiché trascendere se stessi significa trascendere un'anima razionale, bisogna volgersi là donde viene ogni luce di ragione, cioè alla verità stessa, che non ritrova se stessa con il ragionamento (perché è proprio ciò che ragionando si cerca), ma alla quale l'uomo giunge per unirsi ad essa nella sua interiorità. E la verità è qualcosa di superiore alla mente, perché se fosse inferiore noi non la riterremmo il criterio con cui giudicare di tutto il resto, e se fosse pari alla mente, non sarebbe eterna e immutabile, ma mutevole come la mente, soggetta ad accrescersi o a diminuire a seconda della nostra maggiore o minore capacità di conoscerla. La verità, la luce della ragione, quindi, è Dio stesso, che pur nella sua trascendente superiorità, è al culmine del processo di interiorizzazione.

**Il platonismo di Agostino**

Di qui il ruolo « intermedio », e « mediatore », dell'uomo tra le cose esterne e Dio, dell'interiorità tra l'esteriorità del mondo e la verità di Dio. Questa prospettiva richiama immediatamente uno dei temi caratteristici del platonismo: e certamente il pensiero di Agostino, come è possibile rilevare anche dalla sua biografia, è ricco di influssi platonici e neoplatonici, che si manifestano soprattutto nella forma esteriore dei risultati della sua ricerca; la quale, tuttavia, è nel suo intimo tutta centrata in un concetto di persona e di volontà che è ignoto al platonismo.

**Reminiscenza e illuminazione**

Si veda in che modo, ad esempio, si trasforma, sulla base delle considerazioni fin qui viste, il motivo platonico della reminescenza,

non più giustificato dal mito della preesistenza dell'anima, bensì dall'idea di una luce della ragione, di un'« illuminazione » intellettuale, che a tutti deriva da un'unica fonte e con cui la conoscenza viene spiegata come un ritrovare quelle idee principali, forme o ragioni delle cose, che sono le verità immutabili e universali della luce divina: se entrambi vediamo, dice Agostino, che è vero quel che dici ed entrambi vediamo che è vero quel che dico, come mai ciò avviene? Non perché tu vedi in me né perché io vedo in te, ma perché entrambi vediamo nell'immutabile verità, che non è né mia né tua, ma è al di sopra di me e di te. Deriva da qui una profonda trasfigurazione del concetto di pedagogia (espressa nel *De Magistro*): non il maestro insegna, ma Dio stesso, attraverso il maestro: la verità *foris admonet, intus docet.*

**La dottrina delle idee e l'illuminazione**

Con il che viene altresì radicalmente trasformata la dottrina platonica delle idee: le idee non esistono in sé, ma nel Logos divino, come modelli della creazione delle cose e come oggetti della contemplazione intellettuale che la luce della ragione rischiara e rende visibili nell'intimità della coscienza.

### 3 - *La conoscenza dell'anima e la conoscenza di Dio.*

**Il superamento dello scetticismo**

La via dell'interiorità che Agostino ha indicato come senso più profondo della ricerca e della certezza implica innanzi tutto il superamento del dubbio scettico. Già nel *Contra Academicos* Agostino aveva mostrato la contraddittorietà del concetto di verisimile: attenersi al verisimile e negare che si possa conoscere il vero è come affermare la somiglianza di una persona ad un'altra che non si conosce; e non solo le verità della matematica e della logica restano tali anche in sogno e nella pazzia; ma le stesse sensazioni colgono il vero, purché non si pretenda da loro più di quello che possono e debbono dare. Ma vi è anche un altro motivo più di fondo che vince in modo irresistibile lo scetticismo: chiunque dubita si rende conto immediatamente di una cosa assolutamente certa, cioè di essere in dubbio; *si fallor sum*: se dubito ho la coscienza assolutamente certa di esistere come essere che dubita. Chiunque dubita se la verità esista, ha in sé qualcosa di vero di cui non può dubitare, e poiché il vero è tale solo in forza della verità e poiché il ragionamento non crea ma scopre la verità, questa deve esistere in sé anche prima che sia scoperta.

Ecco dunque che la vittoria sul dubbio porta l'uomo alla coscienza di sé e quindi alla verità; e la coscienza di sé è il primo momento della conoscenza della propria anima.

**La spiritualità e le altre determinazioni dell'anima**

L'anima, secondo Agostino, si conosce per essenza: cioè conosce con assoluta certezza ciò che essa è. Orbene, da un lato essa sa di non essere corporea e quindi di essere spirituale, e dall'altro sa che la sua attività (il pensare, il volere, ecc.) inerisce alla sua essenza e non dipende dal corpo. In questo concetto della spiritualità dell'anima Agostino reintroduce gli elementi della tradizione platonica: l'anima non è quindi forma del corpo (come per Aristotele), ma sostanza completa, semplice, individuale, immortale e creata da Dio (le oscillazioni di Agostino tra creazionismo e traducianesimo sono in funzione, come vedremo più avanti, della sua polemica antipelagiana). L'anima è infine presente tutta in tutto il corpo e in ciascuna parte di esso, come è provato dal fatto che quando anche una sola parte del corpo è toccata tutta l'anima sente.

**La tripartizione dell'anima**

Agostino riprende la tripartizione di anima vegetativa, sensibile e intellettiva; ma una rigida tripartizione e una concezione rigidamente sostanzialistica dell'anima non esaurisce la sua ricca problematica, tutta centrata sui concetti di personalità, di unità e di attività spirituale; ci possiamo quindi spiegare come Agostino da un lato torni più volte e in forme diverse sulla tripartizione dell'anima e dall'altro cerchi di metterne sempre in luce la più profonda unità.

**La sensazione**

In questo quadro anche la sensibilità è interpretata in modo nuovo, non come passività ma come attività dell'anima per mezzo del corpo: essa è un *attentius agere in passionibus corporis* e si articola nei cinque sensi, compenetrati e unificati dalla coscienza. Ma i sensi non avrebbero nessuna efficacia se non ci fosse la memoria; e la memoria (che è certamente la facoltà che ha suggerito ad Agostino le più sottili analisi e che ha un ruolo fondamentale nella sua psicologia) è il primo momento dell'anima intellettiva, cui seguono l'intelligenza propriamente detta (distinta in ragione discorsiva e in intelletto intuitivo) e infine la volontà.

**Memoria, intelligenza e volontà**

**Essere, sapere e amore**

La tripartizione di memoria, intelligenza e volere è da Agostino spesso sostituita dall'altra di « essere » (cioè la memoria che lo spirito ha di sé), « sapere » (come frutto dell'intelligenza) e « amore » (come frutto del volere); ma questa tripartizione si svela, all'indagine di Agostino, come una più profonda unità, anzi come l'immagine, nel

l'uomo, della stessa trinità divina. Che io *esista* è certo: lo abbiamo visto nella polemica contro lo scetticismo; ma a questa certezza se ne accompagna subito un'altra: che io *so* di esistere e di sapere almeno questo mio esistere; e che io *amo* questo essere e questo sapere: essere, sapere e amare sono perciò tre determinazioni progressive dell'unità dell'anima, di cui ognuna è ad un tempo forma e contenuto delle altre: esisto come sapere e amore, so di esistere e di amare, amo il mio esistere e il mio sapere: ogni dubbio su di esse non fa che ribadire la loro certezza e ogni ricerca è già un trovare.

Essere, sapere e amore o volontà formano la natura spirituale di tutte le creature viventi, dai vegetali all'uomo, anche se in forme diverse: così, per esempio, ciò che nell'uomo è volontà negli animali è istinto e nei vegetali è una mera facoltà appetitiva. Solo il conoscere, la illuminazione intellettuale è propria dell'uomo.

**L'analogia dell'anima con la trinità divina**

Essere, sapere e volontà non formano però una trinità statica bensì dinamica, che opera e muove l'anima dai suoi gradini più bassi (la sensibilità) ai più alti (la conoscenza di sé): e la ragione di questo movimento sta nel fatto che solo il suo modello, la trinità divina (il Padre, il Figlio o Logos e lo Spirito Santo o Amore), nella sua assoluta perfezione, è autosufficiente e solo in essa perciò l'eterno movimento coincide con l'eterno riposo perché è perfetta circolarità. L'immagine più vicina della trinità la ritroviamo nell'uomo interiore, nella conoscenza che l'anima raggiunge di sé, libera da ogni mediazione estrinseca di oggetti esterni: il suo essere è il suo conoscersi e il suo conoscersi è il suo prodursi.

Dio è dunque assoluta perfezione, eterno, spirituale, scevro di ogni non-essere: in lui non sussiste alcuna differenza tra sostanza e qualità, tra ciò che egli *è* e ciò che egli *ha*. Nel *De Trinitate* Agostino non svolge soltanto quell'analogia tra la trinità di Dio e di tutte le creature viventi che abbiamo già visto, ma ribadisce, contro l'arianesimo, la dottrina ortodossa dell'unità sostanziale delle tre ipostasi divine.

La sapienza di Dio è increata e *ab aeterno* e perciò non presuppone i suoi contenuti come nell'uomo, ma li realizza: onde la creazione del mondo non è un fatto arbitrario ma congruo con la razionalità divina.

## 4 - *La creazione e il tempo.*

**La creazione e il racconto biblico**

Questo concetto della creazione consente ad Agostino di recuperare il racconto biblico grazie ad una grandiosa interpretazione allegorica, che Ambrogio gli aveva insegnato e che da un lato rende possibile superare le difficoltà, suscitate da un'interpretazione letterale del *Genesi* e che erano state messe acutamente in luce dal manicheismo (per esempio, la preesistenza delle tenebre e dell'abisso alla vera e propria creazione; la creazione del sole nel quarto giorno, che rende incomprensibile come potessero essere distinti, senza il sole, i tre giorni precedenti, e così via) e dall'altro evita la ricaduta nell'emanatismo neoplatonico e gnostico.

**Il problema del tempo**

Spicca, in questo quadro, la trattazione del problema del tempo: un problema molto grave per la filosofia cristiana, se posto in relazione con il racconto del *Genesi*: se il mondo è stato creato *nel* tempo, cosa faceva Dio *prima* della creazione? E perché, *ad un certo momento,* ha deciso di creare? E questa decisione non implica un mutamento nella volontà divina? Agostino, sulle tracce di Gregorio di Nissa, ha risolto il problema facendo del tempo una realtà non preesistente alla creazione, ma nata con essa; non esiste il tempo prima della creazione e perciò Dio non ha creato il mondo *nel* tempo ma *con* il tempo. Ma che cosa è il tempo? Passato, presente e futuro, si suole dire, ma guardando più a fondo si vede che la cosa è più complessa: il passato *non è* più e il futuro *non è* ancora; sola realtà è quindi il presente, che però, di volta in volta, è quel momento, quell'istante che un istante prima *non era ancora* e che un istante dopo *non è più*. Ma questo instabile dileguarsi del tempo ha valore solo da un punto di vista esteriore, empirico: ritornando in se stessi, nell'interiorità della propria anima la realtà del tempo si rivela: il passato è « presente memoria » di ciò che è stato, il futuro è « presente aspettazione » di ciò che sarà e il presente è « presente rappresentazione » di ciò che è; il tempo quindi è la distensione, la durata dell'anima e l'anima è la misura del tempo. Quel « presente » che nella primitiva considerazione appariva schiacciato e quasi annullato tra ciò che non è più e ciò che non è ancora, si rivela ora come l'unica vera realtà: è « l'eterno presente », che appunto nell'eternità ha la sua radice.

**La creazione del mondo**

I sei giorni della creazione, di conseguenza, vanno interpretati in senso ideale e non cronologico ed il settimo giorno non è un giorno

di riposo nel senso letterale, ma sta ad indicare che Dio non dà inizio ad un nuovo ordine di creazione, ma conserva — mediante una continuità nella creazione — le forme create: il cielo, di cui parla il *Genesi*, è una materia già compiutamente formata fin dalla creazione (la natura angelica), mentre la terra è la materia informe delle cose naturali: certo, Dio non ha creato prima una materia informe e in un secondo tempo si è adoperato a formarla: tale distinzione non è reale, ma serve ad Agostino per chiarirne la differenza rispetto alla materia celeste: la terra è soggetta al divenire, alla generazione e alla corruzione, e ciò perché essa ha in origine ricevuto solo le « cause » o « ragioni seminali » di tutti gli esseri che si sono poi via via venuti progressivamente sviluppando.

## 5 - *Il male e il peccato.*

**La polemica antimanichea. Il male metafisico**

Ma un altro problema ancora si poneva ad Agostino in questa cosmologia che egli andava delineando: il problema del male, che il manicheismo aveva introdotto nella cosmologia come un elemento metafisico, originario e intrinseco alla struttura del cosmo, compromettendo irrimediabilmente la bontà divina del piano della creazione. Anche qui la soluzione agostiniana è radicale e arditamente speculativa: il male è il negativo, è il non-essere e perciò non appartiene all'ordine della natura delle cose, le quali — perché create da Dio — sono tutte buone, cioè partecipano, sia pure in maniera diversa e secondo una gerarchia, della somma bontà divina: nessuna delle cose, nella loro singolarità, ma il loro insieme, esaurisce la bontà e la razionalità della creazione divina.

**Il male fisico e il male morale**

Il male metafisico, dunque, non esiste e il male fisico, il dolore, non è propriamente male, perché, nella misura in cui rientra nei piani provvidenziali e salvifici di Dio, è bene e rende giusta la pena; non resta così che il male morale, quel male che è opera della volontà malvagia, ribelle al comando di Dio e all'ordine della sua provvidenza, la malvagità (la superbia, cioè il distaccarsi da Dio e il volgersi a se stessi) degli angeli ribelli e poi degli uomini: la cui volontà è malvagia non nel senso che possa far del male a Dio o all'ordine della creazione, ma nel senso che fa del male a se stessa e corrompe la propria natura; essa ha perciò in sé la propria pena, perché si pre-

clude il godimento di Dio e dal bene immutabile si volge ai beni mutevoli.

La volontà è libera, può volgersi verso Dio ed in questo caso è buona, come distogliersi da lui, ed in questo caso è malvagia; ma quale è la causa di questo distogliersi? Non può essere qualcosa di positivo, di reale (perché ciò implicherebbe di nuovo la realtà del male) e quindi non può essere saputa, così come non si può udire il silenzio (il non-suono) o vedere le tenebre (la non-luce). Ciò significa che l'alternativa tra il bene e il male non precede la volontà, ma è istaurata da questa: che è proprio l'opposto del manicheismo.

Da ciò deriva anche una nuova concezione dei rapporti tra anima e corpo: non dal corpo dipende la malvagità dell'anima (come, altrimenti, avrebbero potuto peccare gli angeli ribelli e farsi demoni, sprovvisti com'erano di corpo?), ma dall'anima stessa che, contrastando a se stessa, si fa carnale. Tuttavia l'anima non diventa mai totalmente malvagia, perché il vizio, non derivando da natura, non può mai conquistare totalmente l'uomo: resta sempre in esso un fondo di bontà che ne rende possibile il riscatto e la salvezza. Di qui la polemica non solo contro l'ideale stoico dell'apatia, ma anche contro le forme estreme del rigorismo ascetico, cui il cristianesimo africano era particolarmente sensibile.

## 6 - *La grazia e il libero arbitrio. La polemica antipelagiana.*

**Libertà umana e prescienza divina**

La trattazione del problema del male e del libero arbitrio pone ad Agostino una nuova questione assai tormentosa, aggravata dal diffondersi dell'eresia pelagiana, cioè quella della conciliazione della libertà dell'uomo con la prescienza divina; giacché la prescienza, che deve essere attribuita a Dio, sembra implicare un rigido determinismo del corso delle cose e quindi anche della volontà umana: la prescienza divina non può non essere anche un predeterminismo.

Nel *De libero arbitrio* Agostino cerca di trovare una conciliazione di questa antinomia: senza la libertà l'uomo non potrebbe agire moralmente, e se egli fa un cattivo uso di questo bene, ciò non va imputato a Dio che gli ha dato questo bene; d'altra parte se Dio è presciente e sa che l'uomo peccherà, è necessario che l'uomo pecchi. Ma — e qui è la soluzione di Agostino — Dio prevede la nostra volontà e la

prevede appunto come volontà; il che significa che la prevede come tale che è in nostro potere; e non sarebbe in nostro potere se noi non fossimo liberi: la prescienza divina non toglie all'uomo la sua libertà.

**La polemica antipelagiana**

Questa soluzione conciliatoria entra però in crisi ed è rimessa in discussione nella violenta ed intransigente polemica contro quella esaltazione della libertà e della possibilità di salvezza mediante le opere, contro quella svalutazione della grazia e della funzione carismatica della Chiesa, che abbiamo visto essere caratteristiche dell'eresia pelagiana. E in questa polemica Agostino non si arresta di fronte a soluzioni estreme, unendo alle sue preoccupazioni dottrinarie quelle, non meno pressanti, di carattere pastorale, e rivalutando persino motivi manichei, nel momento stesso in cui proprio la sua confutazione della dottrina manichea del male sembrava aver offerto, oggettivamente, più di uno spunto in favore delle tesi pelagiane.

**La grazia e la predestinazione**

E così Agostino, riprendendo alcuni dei motivi più tipici dell'apostolo Paolo, nega ogni valore salvifico e meritorio alle opere dell'uomo per attribuirlo interamente alla grazia: tutti gli uomini sono solidali nel peccato di Adamo (e anzi, per confermare questo punto, egli sembra propendere per il traducianesimo — da *tradux* = ramo — secondo il quale l'anima di ciascun uomo non è creata direttamente ed *ex novo* da Dio, ma è prodotta dalle anime dei genitori) e dalla schiavitù del peccato in cui tutti sono caduti in conseguenza del peccato originale essi non potrebbero mai risollevarsi da soli. La volontà dell'uomo è diventata « deficiente », si è volta verso i beni inferiori ed è diventata concupiscente; la sua libertà è solo la libertà di fare il male (*non potest non peccare*): in questo senso tutta l'umanità costituisce una « massa dannata » (*massa damnationis*), votata alla condanna eterna.

In questa concezione profondamente pessimistica la salvezza è concepita come tale che può provenire solo da Dio: l'incarnazione di Cristo e la grazia divina sono i mezzi con cui si attua tale salvezza, la reintegrazione dell'uomo e della natura. Dio sceglie e salva solo quelli che vuole, mercé un atto grazioso, non meritato e che all'uomo può bensì apparire arbitrario, ma che ha il suo criterio nella prescienza (che è bontà e giustizia), con la quale Dio predetermina coloro che si salveranno: la grazia non sarebbe più tale, se, invece di essere

un dono gratuito, fosse una ricompensa; e la salvezza tornerebbe a gloria dell'uomo e non di Dio, se dipendesse dalle opere umane.

Ma se esiste una predestinazione al bene dovremo ammettere, positivamente, anche una predestinazione al male? Agostino non lo dice esplicitamente (e se lo avesse detto sarebbe tornato in pieno nel manicheismo), ma è implicita, almeno in qualche misura, nella sua risposta: Dio non spinge al peccato e al male, ma priva della sua misericordia, senza la quale, però, non è possibile non peccare.

Agostino ottenne la condanna di Pelagio nel 411 in un concilio tenuto a Cartagine: ma la rigidità delle sue tesi — anche se valsero ad allontanare da lui la responsabilità di aver favorito con la dottrina dell'irrealtà del male proprio il sorgere dell'eresia tanto combattuta — il profondo pessimismo e il fatalismo che le ispiravano non furono mai le tesi esplicite della Chiesa: ad esse tornò però sempre la coscienza religiosa, consapevole — in momenti particolarmente drammatici — della sua pochezza e fragilità e perciò tesa a rimettersi fiduciosa alla grazia divina.

## 7 - *La " Città di Dio "*.

**La rovina dell'Impero romano e la Provvidenza divina**

Il momento della polemica antipelagiana era particolarmente drammatico: Roma, per la prima volta, era stata saccheggiata da Alarico e sui cristiani tornava a cadere la maledizione e l'accusa di essere la causa della rovina dell'Impero, rimasto florido finché fu fedele all'antica religione. Non solo, ma da trent'anni, cioè dall'editto di Tessalonica, il Cristianesimo era anche la religione dello stato: la catastrofe dello stato sembrava significare anche la catastrofe della religione.

Con la sua grande opera *De civitate Dei* Agostino non solo ribalta quell'accusa, ma mostra la superiorità intrinseca del Cristianesimo rispetto al corso delle vicende storiche. La prima parte dell'opera è tutta una dimostrazione e un'esaltazione della Provvidenza divina e dei suoi disegni: Dio, suprema bontà, è principio di ogni regola e di ogni ordine; su tutto egli vigila e tutto indirizza secondo gli imperscrutabili piani della sua bontà e della sua giustizia. A lui sono sottomesse quindi anche le vicende degli stati e degli imperi: è Dio che ha dato e tolto prosperità agli Assiri, ai Persiani, agli Ebrei ed ai Romani. E la caduta dell'Impero romano, lungi dall'essere una

prova contro i cristiani, è la realizzazione della volontà divina, la giusta punizione dei mali e dei vizi di una cultura, di un'etica, di una politica che non hanno riconosciuto il vero Dio.

**Città celeste e città terrena**

Contro la concezione di coloro, infine, che volevano coinvolgere nella catastrofe dello stato anche il destino della religione cristiana, Agostino elabora la dottrina della « città celeste » e della « città terrena », che, nella misura in cui sono mescolate e confuse in questo mondo, risentono l'una delle vicende dell'altra, ma che non sono coinvolte in un unico destino, per l'incolmabile trascendenza dell'una rispetto all'altra: con ciò Agostino vuol anche dare ai cristiani la coscienza dell'originalità della loro comunità, della sua destinazione eterna e oltremondana.

Delle due città, quella celeste è la città di Dio, dominata dall'*amor dei* e di cui Abele è il primo cittadino; l'altra è la città terrena, dominata dall'*amor sui*, e di cui Caino è stato il primo fondatore. L'una è la città di coloro che vogliono vivere secondo lo spirito, l'altra è la città di coloro che vogliono vivere secondo la carne; l'una pone la sua gloria in Dio, l'altra cerca la gloria negli uomini. È facile vedere in questa contrapposizione antitetica quella tra Chiesa e Impero, ma non bisogna intenderla come contrapposizione tra due istituzioni, e neppure tra una città celeste, sopramondana, e una città terrena: la contrapposizione è tra due categorie storiche e ideali, che già in questo mondo si scontrano; il che non toglie che Agostino indichi in Roma (nella sua superbia, nei suoi fasti, nelle sue guerre di dominio, nei suoi stessi concetti distorti di universalità e di pace, nella sua idolatria, nel suo finale disastro) la personificazione della città terrena, opera del demonio.

La felicità vera è solo nella città celeste, che raccoglie l'umanità pellegrina sulla terra e che sarà compiuta solo quando Dio sarà *omnia in omnibus* e gli uomini saranno sollevati dal *posse non peccare* al *non posse peccare*. Escatologia e millenarismo concludono così questa visione agostiniana, che è la prima interpretazione cristiana della storia, che cerca di istaurare un rapporto più profondo tra storia sacra e storia profana, e che in questa visione concentra e rielabora tutti i motivi della nuova filosofia e della nuova religione: ultima grande sintesi con cui si chiudeva, in modo splendido, l'antichità e con cui erano gettati germi fecondi e « moderni », che solo l'età successiva avrebbe ripreso e svolto in tutta la loro ricchezza.

PARTE III

# DALLA PATRISTICA ALLA SCOLASTICA

# XII

# *LA FINE DELLA PATRISTICA E LA FILOSOFIA DALLA META' DEL V ALLA FINE DELL'VIII SECOLO*



## 1 - *Le condizioni storiche e culturali.*

**Le condizioni storiche nella parte occidentale dell'Impero**

Verso la metà del v secolo la rovina non solo politica, ma anche sociale ed economica, dell'Impero, e specialmente della sua parte occidentale, raggiunge il culmine, mentre si definiscono gli stanziamenti dei popoli barbarici invasori: i Visigoti occupano la parte settentrionale della Spagna e quella meridionale della Gallia; i Burgundi la valle del Rodano; gli Alamanni il medio Reno; i Vandali la Spagna meridionale e l'Africa settentrionale; gli Angli e i Sassoni la Britannia.

Nello stesso tempo, gli imperatori, residenti a Costantinopoli, preoccupati della continua pressione dei Germani sul Danubio, dei Bulgari e degli Slavi sulla frontiera settentrionale, dei Persiani sui confini della Siria e poi degli Arabi sul confine orientale, e nello stesso tempo impegnati a frenare la ribellione dell'Egitto e della Siria (ancora una volta mascherata dietro questioni teologiche, come quelle suscitate dalla recente eresia monofisita) cercavano di scaricare sulla parte occidentale il peso di nuove invasioni barbariche: il che avvenne appunto sotto l'imperatore Zenone (474-491) con l'invasione degli Ostrogoti, i quali guidati da Teodorico, finirono per occupare l'Italia (493): tutta l'Europa è così suddivisa in regni romano-barbarici.

**Teodorico**

E tuttavia la consistenza di questi regni è minata da profonde contraddizioni interne: formalmente ancora subordinati all'Impero (al punto che Teodorico emana solo un *edictum*, e non una vera e propria *lex*, di competenza imperiale, per regolare la convivenza di Goti e Italici), essi ne sono sostanzialmente indipendenti, anche se con la finzione giuridica della *hospitalitas* essi tendono a presentarsi come continuatori della tradizione amministrativa romana; si aggrava inoltre il contrasto tra gli invasori e le popolazioni invase, che alle vessazioni della burocrazia imperiale vedono aggiungersi le depredazioni dei barbari; questo contrasto si acuisce anche per l'avversione

della Chiesa romana all'arianesimo dei barbari. Disastrose diventano le condizioni economiche e sociali della stragrande maggioranza della popolazione, aggravate dalle ricorrenti carestie e pestilenze; il latifondo si estende e langue ogni forma di industria e di artigianato. Di qui la labilità di quasi tutti i regni romano-barbarici.

**L'Impero d'Oriente**

Una delle ragioni fondamentali del distacco tra l'Oriente e l'Occidente stava nel fatto che l'imperatore si trovò costretto a scegliere tra un compromesso tra l'Egitto e la Siria e l'accordo con il Vescovo di Roma. Dopo un lungo periodo di prevalente interesse verso l'Oriente, l'indirizzo politico cambia con Giustino (518-527), il quale pensò di arrivare a recuperare l'Italia mediante l'amicizia con il Papato e i Franchi cattolici, ripudiando i compromessi monofisiti e perseguitando gli ariani: ciò provocò la reazione di Teodorico che perseguitò i cattolici (ed in prigione morirono Boezio e il papa Giovanni I), ma che morì prima che si arrivasse alla guerra.

L'Impero d'Oriente, di impronta assolutistica, con una corte fastosa e tendente a sottolineare la divinità dell'imperatore, assai più orientalizzante che romano, era assai più florido economicamente, più organizzato amministrativamente e più efficiente militarmente: ciò spiega come poté sopravvivere per oltre un millennio. La posizione di completa subordinazione della Chiesa rispetto all'Impero (cesaropapismo) è la causa della immediata risonanza reciproca tra questioni politiche e teologiche e della permanente ostilità, più o meno latente, degli ambienti monacali, in polemica con il servilismo del clero.

**Giustiniano**

L'Impero d'Oriente seppe trovare in Giustiniano (527-565) una guida di grandissime capacità: l'introduzione dell'industria della seta, la grandiosa politica edilizia, il disegno egemonico di riunire nuovamente sotto il suo dominio tutte le terre su cui Roma aveva dominato, e soprattutto la redazione del *Corpus iuris civilis* sono i suoi meriti principali.

Rassicurati i confini orientali, grazie alle vittoriose campagne del valoroso Belisario, Giustiniano si volse ad Occidente, dove tutti i regni romano-barbarici, già in crisi, furono rapidamente travolti dall'azione coordinata di Bisanzio e dei Franchi: il regno dei Burgundi fu assorbito da quello dei Franchi, mentre Belisario con la conquista dell'Africa, della Sardegna e della Corsica poneva termine a quello dei Vandali, seguito poi dalla fine di quello dei Visigoti e dal ritorno della Spagna a provincia romana. Più lunga e caratterizzata da vicende alterne fu la guerra greco-gotica (535-553), ma alla fine anche questa si concluse con la sconfitta degli Ostrogoti e la scomparsa del loro regno in Italia, di cui la Pragmatica Sanzione (554) ordinava l'organizzazione come prefettura dell'Impero, abrogando tutte le riforme di Totila, ripristinando la servitù della gleba e cercando di imporre il potere dell'Imperatore sui vescovi e sulla Chiesa.

Nel quadro spaventoso di rovine, di carestie, di pestilenze e di stragi della guerra greco-gotica nasce S. Benedetto e il movimento monacale occidentale.

**L'invasione longobarda**

L'invasione longobarda (568) sconvolse questo assetto: insediatisi i Longobardi senza alcun benestare dell'Impero e senza neppure il rispetto formale

della supremazia dell'Impero, e ridotti i latini in condizioni di Aldii o semiliberi, destinati con il loro lavoro a mantenere i guerrieri, nella regione che da loro prese il nome, nella Toscana e nei ducati di Spoleto e di Benevento, l'Italia vedeva spezzarsi per la prima volta la sua unità in due distinte regioni: la Longobardia e la Romania, sotto dominio bizantino.

**Gregorio Magno**

L'energica opera di accentramento e di consolidamento dell'unità del regno longobardo, promossa da Autari, proseguita dalla moglie Teodolinda e da Agilulfo e culminata nella codificazione del diritto longobardo contenuta nell'Editto di Rotari (643), si scontrò con la figura grandiosa e non meno energica di Gregorio Magno, che non solo riuscì a concludere una pace con i Longobardi (603), ma gettò le basi del potere temporale della Chiesa, allargò la diffusione del Cristianesimo tra i Visigoti e i Longobardi e fu maestro ai secoli successivi con le sue interpretazioni allegoriche delle Sacre Scritture, le sue vite dei Santi, le sue stesse polemiche contro la cultura profana, codificando altresì la liturgia (canto gregoriano).

**Decadenza economica e sociale**

Permane tuttavia e si aggrava la crisi economica e sociale dell'Italia; si accentuano, anche in conseguenza di pestilenze e carestie, i fenomeni dello spopolamento e del depauperamento: l'economia curtense, che è propria di questo periodo, non è meno chiusa e di basso livello produttivo della precedente; il commercio e l'artigianato quasi ovunque languono. Soli centri di attività economica i grandi monasteri benedettini, in cui si introdussero nuovi metodi di coltura e nuovi tipi di contratti di lavoro (quelli di livello e di enfiteusi). Qualche traccia di maggiore vitalità si potrà trovare nelle città dell'Esarcato, della Pentapoli e degli altri domini bizantini, tendenti ad accentuare la loro autonomia dall'Impero d'Oriente: non a caso sparisce ben presto in questo ogni traccia della distinzione giustinianea di potere civile e potere militare.

**L'Islamismo**

Frattanto prendeva l'avvio un altro fattore di estrema importanza: l'Islamismo. Gli Arabi non avevano mai costituito prima un'unità politica economica e culturale. Questa unità fu loro data dalla predicazione di Maometto e dalle massime contenute nel *Corano*. Dopo l'Egira (622) l'Islamismo accentuò i suoi caratteri di religione guerriera e conquistatrice. Il rigido monoteismo, il fatalismo fideistico, il profetismo, la stretta unità di potere religioso, civile e militare, l'ideale della guerra santa contro gli infedeli, fecero della religione di Maometto la molla di una grande opera di conquista non solo politica, ma anche religiosa: le anticipazioni di Mosè e Cristo trovavano, secondo Maometto, il loro compimento nella religione dell'unico vero dio, Allah, destinata a riunificare le due grandi stirpi di Abramo: Ebrei ed Arabi. Tutti quelli che a quest'azione resistevano, tutti gli infedeli, dovevano essere soggiogati con la forza.

L'espansione per terra e per mare dell'islamismo fu prodigiosa: in poco più di un secolo, sotto i Califfi elettivi, prima, sotto quelli ereditari della dinastia degli Omeiadi poi, e infine sotto l'Impero degli Abbasidi, gli Arabi conquistarono da un lato la Siria, la Palestina, l'Egitto; abbatterono l'Impero dei Persiani, dilagarono nell'Asia centrale e in India; dall'altro conquistarono

l'Africa Settentrionale, penetrarono nella Spagna, travolgendo il regno dei Visigoti, e giunsero a minacciare la Francia. La loro avanzata fu arrestata sotto le mura di Costantinopoli dall'imperatore Leone III Isaurico e a Poitiers da Carlo Martello. Quasi subito dopo cominciò un processo di disgregazione dell'unità politica del mondo arabo, ma ciò non impedì che si creasse una vasta area unitaria di civiltà arabo-musulmana, profondamente influenzata da motivi persiani e bizantini: si vide un rifiorire delle attività commerciali (stoffe, armi, cuoio) e agricole (cotone, canna da zucchero, ecc.), un rapido progresso della cultura, della scienza e della filosofia (la nautica, l'astronomia, l'uso dei numeri « arabi », l'algebra, la chimica, la medicina, la conservazione del patrimonio letterario, scientifico e filosofico della Grecia e soprattutto la traduzione delle opere di Aristotele), dell'arte decorativa e dell'architettura.

**La cultura araba**

**Oriente e Occidente nell'VIII secolo**

Durante l'VIII secolo si produssero grossi sconvolgimenti: per opera degli imperatori Isaurici l'Impero d'Oriente accentuava il suo carattere greco e nazionale: da un lato la perdita dell'Egitto e della Siria poneva termine ai gravi conflitti teologici; d'altro lato la chiusura della scuola teologica di Bisanzio e soprattutto la lotta contro le immagini sacre (iconoclastia) dichiarata da Leone III produsse una rottura irreversibile con la Chiesa d'Occidente, con grave danno anche per i domini bizantini in Italia. E falliva il tentativo di Liutprando di unificare sotto il dominio longobardo tutta l'Italia presentandosi come Paladino della Chiesa contro i Bizantini, sia per la resistenza delle popolazioni italiche, riottose a passare dal dominio bizantino a quello longobardo, sia per la politica di indipendenza del Papato, che con la donazione di Sutri (e più tardi con l'accreditamento — rimasto indiscusso sino al Rinascimento — della falsa tradizione della donazione di Costantino) vide realizzata quell'aspirazione ad un dominio temporale, che sarà fino al secolo XIX uno degli elementi di fondo della storia d'Italia: le enormi ricchezze e i vasti possessi fondiari che andavano sotto il nome di « Patrimonio di S. Pietro » diventano un vero e proprio Stato.

**Il regno dei Franchi**

Ma un altro avvenimento decisivo si verificò: papa Gregorio III, per difendersi dall'Impero e dai Longobardi, chiese aiuto al regno dei Franchi: i Franchi per il momento non intervennero, ma lo fecero poco più tardi con Pipino il Breve e poi con Carlo Magno e posero fine al regno longobardo in Italia (774).

**Il Sacro Romano Impero**

La consacrazione di Carlo Magno come imperatore del Sacro Romano Impero da parte di papa Leone III nella notte di Natale dell'800, è un avvenimento di eccezionale importanza per il mondo medievale non solo dal punto di vista politico ed economico, ma anche dal punto di vista della storia della cultura. Essa da un lato è il coronamento di una serie di imprese che avevano visto la progressiva sottomissione dei Sassoni in Germania e poi dei Bavari, la sconfitta degli Avari, il dominio sui Boemi. Il regno di Carlo Magno arrivò così ad estendersi dai Pirenei all'Elba e al Danubio, dal mare del Nord all'Italia; la sua autorità riceveva omaggi dalla Spagna, dalla Scozia e dai califfi di Baghdad, mentre non poteva suscitare l'ostilità del rivale califfato di Cordova e dell'Impero d'Oriente.

Dall'altro lato, sia il persistere della tradizione fascinosa dell'Impero Romano sia il distacco ormai marcatissimo tra mondo occidentale e Impero d'Oriente, rendevano quasi vacante la sede dell'Impero e facevano sentire quindi l'esigenza di ricostituirlo nuovamente.

Non solo, ma l'incoronazione di Carlo imperatore, anziché sanzionare una nuova dipendenza del Papato di fronte all'Impero, ebbe il senso di una investitura, della sanzione di una priorità spirituale, quella della Chiesa, della universale società del Papa e dei fedeli sulla universale società dell'imperatore e dei sudditi. Di qui il richiamo alle due città di Agostino e il carattere cristiano — e perciò stesso del tutto nuovo — dell'Impero, sacro e romano. Certamente la romanità appare più come un richiamo esteriore e tradizionalmente suggestivo di fronte alla costituzione sostanzialmente germanica e barbarica dello stato e del diritto, basato sulla fedeltà personale all'Imperatore, sull'autorità dei *missi dominici*, dei conti e dei marchesi, sulle assemblee e sui *Capitularia* e sul principio particolaristico che ognuno ha diritto ad essere giudicato in base alla legge della sua nazione. E tuttavia il richiamo alla romanità e al Cristianesimo è altresì il fondamento del significato religioso della missione dell'imperatore, *Advocatus Ecclesiae*, e del suo dominio, destinato non solo a regolare la vita materiale di tutti gli uomini, ma anche ad instaurare le condizioni per la felice realizzazione dei fini della Chiesa; onde il non preciso confine fra i due poteri, la Chiesa e l'Impero, e le continue interferenze reciproche, più o meno legalmente istituzionalizzate.

La costituzione e il significato del nuovo Sacro Romano Impero portarono ad un rifiorire della cultura: la cosiddetta « rinascita carolingia », su cui dovremo soffermarci nelle pagine seguenti.

## 2 - *La fine della Patristica orientale.*

**Continuazione delle dispute cristologiche**

Nei secoli V, VI e VII la Patristica orientale è ancora impegnata principalmente nelle dispute cristologiche, ed in modo particolare in quelle connesse con le eresie monofisita e monoteletista. Ma non si ha un vero e proprio sviluppo dottrinale sul piano dogmatico: i grandi Concili dei secoli precedenti hanno già fissato le verità del Cristianesimo, e mentre il monofisismo si scinde in tutta una serie di sette minori (i teodosiani, da Teodosio Alessandrino, i giacobiti, da Giacomo Siro; ed i severiani, da Severo Antiocheno), il monoteletismo fa ampie concessioni all'ortodossia. Ciò rispondeva anche ad un desiderio di compromesso politico tra l'Impero d'Oriente e la Chiesa d'Occidente. Il compromesso fallì: dopo eventi drammatici, come l'arresto del pontefice Martino I nel 655, il II Concilio di Costantinopoli, nel 680, condannò definitivamente il monoteletismo.

Filopono

Nella disputa intorno all'unità della natura e dell'ipostasi di Gesù si distingue nel VI secolo GIOVANNI FILOPONO, detto Triteita, discepolo di Severo e autore di un'opera intitolata *Arbiter*. Filopono è importante nella storia del pensiero, oltre che per la serie dei suoi commenti alle opere di Aristotele (*Categorie, Analitici, Fisica, Metafisica*), anche per un commento al *Genesi* (*De opificio mundi*) e per un'opera in cui combatteva la dottrina dell'eternità del mondo e difendeva la sua creazione (*De aeternitate mundi contra Proclum*): è questo un problema molto discusso, e va ricordato a questo propo-

Zaccaria

sito anche lo scritto del vescovo di Mitilene, ZACCARIA (sec. VI), intitolato *Ammonius seu de mundi opificio contra philosophos*, dove il redivivo Ammonio viene minuziosamente confutato e si mostra come la dottrina dell'eternità del mondo presupponga una causalità libera, che è intrinseca alla dottrina della creazione.

Enea di Gaza

Un altro problema molto discusso è quello della preesistenza delle anime ai corpi; sostenuta da Origene, questa tesi era stata ripresa da Nemesio di Emesa (cfr. supra, p. 241) ed è combattuta, oltre che da Massimo Confessore, di cui dovremo parlare più avanti, anche da ENEA di Gaza (fine del V-inizio del VI secolo), autore di un dialogo intitolato *Theophrastus*.

Nel numero abbastanza considerevole di scrittori e di eresiologi di questo periodo, spiccano tuttavia tre figure di particolare rilievo: lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita, con il suo seguace Massimo Confessore e Giovanni Damasceno, di cui converrà trattare un po' più dettagliatamente perché segnano il passaggio dai Padri ai Dottori medievali, nel senso che il loro interesse predominante si sposta dalle controversie teologiche e dommatiche alle discussioni filosofiche e ai problemi della tradizione speculativa delle scuole pagane.

Pseudo-Dionigi l'Areopagita

*a*) LO PSEUDO-DIONIGI: Con il nome di PSEUDO-DIONIGI L'AREOPAGITA si suole indicare l'autore di un gruppo di scritti (10 lettere e 4 trattati: *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De divinis nominibus, Mystica theologia*), venuti alla luce tra il 531 e il 533, in una conferenza tra ortodossi e severiani: questi ultimi sostennero che essi erano opera di quel Dionigi convertito al cristianesimo da Paolo di Tarso nel suo discorso innanzi all'Areopago e vescovo di Atene nel I secolo d.C. Questa paternità non fu messa in discussione, anche per l'autorità di Massimo Confessore che la

difese; anzi, in tutto il Medio Evo essi godettero della fama di scritti apostolici e furono tradotti in latino da Scoto Eriugena. Solo dal Rinascimento in poi e soprattutto nell'età moderna fu mostrata la impossibilità di tale paternità, per la conoscenza che questi scritti mostrano della dottrina di Proclo. La loro redazione va posta quindi in un periodo poco anteriore alla loro scoperta.

**La mistica e la teologia negativa**

Lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita è uno dei massimi rappresentanti della mistica cristiana, la cui influenza nel Medio Evo fu enorme. Alla maniera neoplatonica, Dio è concepito come ineffabile, superiore ad ogni essenza e ad ogni predicazione e perciò inesprimibile da qualsiasi nome positivo; si può, in un certo modo, dire che a Dio competono piuttosto le negazioni che le affermazioni, nel senso che Dio non può essere concepito mediante determinazioni positive e particolari, perché è infinito e quindi al di là di esse. Di Dio è possibile avere solo un'intuizione mistica, riproducibile attraverso pallide immagini sensibili. Così l'unità della luce prodotta da molte lampade può dare un'idea della sua essenza una e trina, cui l'Areopagita torna ad attribuire il processo, già illustrato da Proclo, e scandito nei momenti dell'« essere in sé », dell'« uscire da sé » e del « ritornare in sé », che è ad un tempo eterno moto ed eterna quiete. E come Dio, sommo bene e bellezza superessenziale, non può non irradiare i raggi della sua bontà, così le creature non possono non accoglierli, sia pure in diversa misura e disponendosi pertanto in una gerarchia (la gerarchia celeste): il mondo, come luogo dell'azione teandrica (da *theós* = dio e *anér* = uomo, cioè di Gesù), è una perenne teofania. Deriva da qui un'accentuazione del motivo della partecipazione delle singole cose a Dio, in cui i temi emanatistici del neoplatonismo si fondono con la tendenza mistica all'unità e al superamento di ogni dualismo e di ogni distinzione suggeriti dalla ragione, accogliendo nello stesso tempo forti tendenze panteistiche e naturalistiche, che sembrano compromettere il carattere personale di Dio e la sua libera causalità.

**Le gerarchie**

Alla gerarchia celeste, traduzione cristiana della emanazione neoplatonica e al cui sommo sono i « troni », i « cherubini » e i « serafini » e poi via via le « potestà », le « dominazioni » e le « potenze » e infine le nature angeliche, corrisponde parallelamente la gerarchia ecclesiastica: i pontefici, i preti, i diaconi e i fedeli (mentre i monaci formano una categoria a parte, votata ad un'isolata congiunzione con Dio); entrambe le gerarchie si reggono sul principio dell'assimila-

zione e dell'unificazione con Dio, che nella gerarchia ecclesiastica è reso possibile dall'eucarestia.

La teoria della negatività del male (per cui di male si può parlare solo quando si giudica comparativamente tra un bene minore e un bene maggiore) e della mistica ascesa a Dio, rielaborata secondo i modelli plotiniani, concludono questa visione dell'Areopagita, che ha come culmine la muta contemplazione e l'estatico rapimento.

**Massimo Confessore**

Seguace delle dottrine dell'Areopagita fu, in qualche modo, MASSIMO CONFESSORE, nato a Costantinopoli nel 580, monaco e consigliere di papa Martino, strenuo oppugnatore nei suoi *Opuscola theologica et polemica* dell'eresia monoteletista (Concilio lateranense del 649) e perciò sottoposto a torture ed esilio dal vicario imperiale Costantino II, favorevole al monoteletismo. Dei motivi mistici, Massimo sviluppa soprattutto quello dell'azione teandrica: non è solo Dio che si umanizza in Gesù, ma anche l'uomo che si divinizza, e questo processo si realizzerà pienamente nell'età finale, descritta da Massimo sul modello della « apocatastasi » di Gregorio di Nissa (cfr. supra, p. 240).

**Giovanni Damasceno**

*b*) GIOVANNI DAMASCENO: Nato a Damasco (onde il nome) sul finire del VII secolo, GIOVANNI vive, sotto il potere islamico, una vita agitata dalle lotte contro l'iconoclastia di Leone Isaurico e dalle persecuzioni dei Califfi sobillati dall'imperatore: quando il Concilio iconoclasta di Costantinopoli (754) lo condanna, egli è già morto.

Giovanni è il primo rappresentante di quella mentalità che nei secoli successivi darà luogo alla Scolastica: egli si propone di raccogliere, in una « summa » organica ed architettonicamente costruita, tutti i motivi e le dottrine della speculazione e della teologia della Patristica orientale: opera di grandissima importanza storica anche se non molto ricca di risultati originali.

Il suo scritto principale, *Fons scientiae*, si divide in tre parti: *Dialectica, De haeresibus, De fide orthodoxa*. La prima parte è una novità: essa da un lato definisce la filosofia e le sue partizioni (speculativa — a sua volta distinta in teologia, fisiologia e matematica — e pratica), dall'altro assegna alla logica (secondo il modello di Aristotele e di Porfirio) il compito di tracciare una introduzione generale alla filosofia.

La seconda parte è un ampliamento della serie delle eresie, che raggiungono il numero di 101: l'ultima è quella maomettana.

La terza parte è una esposizione sistematica delle principali dottrine cristiane: nel primo libro si parla di Dio: la sua trinità è il superamento e l'inveramento del semplice monoteismo giudaico e del politeismo pagano; nel II libro si parla della creazione; nel III della incarnazione (con una rinnovata polemica contro monofisismo e monoteletismo) e della passione e resurrezione di Cristo; nel IV libro, una parte considerevole della trattazione è dedicata ai doni carismatici e a difendere il culto delle immagini contro l'iconoclastia: il divieto dell'Antico Testamento di rappresentare Dio sotto sembianze umane è caduto da quando Dio si è incarnato e il culto delle immagini, oltre all'innegabile valore religioso pedagogico (le immagini sono come il libro in cui possono leggere coloro che non conoscono l'alfabeto), non si confonde con l'idolatria, perché non l'immagine in sé è onorata, ma, tramite essa, ciò che nell'immagine è rappresentato.

**Fozio; la fine della Patristica orientale**

All'opera di Giovanni Damasceno fa da riscontro la *Bibliotheca* di Fozio (sec. IX), una raccolta di 280 scritti pagani e cristiani. Finisce così la Patristica greca, sancita dalla creazione dell'Impero islamico e dalla separazione della Chiesa orientale da quella occidentale (che tuttavia diventerà completa solo con l'opera del patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario, 1043-1059). Ma proprio mentre il pensiero cristiano tramonta in Oriente, nasce quello islamico, nutrito proprio di quella stessa speculazione che prima era stata greca e cristiana, e di cui vedremo gli importanti sviluppi.

## 3 - *Boezio e la fine della Patristica occidentale.*

Dominata dalla grande figura di Agostino, la Patristica occidentale ne continua per tutto il V secolo le polemiche, con un'accentuazione tutta particolare per il problema dei rapporti tra grazia e libero arbitrio, lasciando in ombra — conformemente allo spirito più pratico della Chiesa occidentale — le grandi controversie trinitarie e cristologiche.

**Le polemiche sul libero arbitrio**

Il moto pelagiano assume, dopo l'irruente polemica agostiniana, forme più moderate dando vita alla setta dei cosiddetti « semi-pelagiani », che cercò una conciliazione tra le due opposte tesi di Pela-

gio e di Agostino. Tra i semipelagiani meritano di essere ricordati GIOVANNI CASSIANO, il quale sostenne che la solidarietà di tutti gli uomini nel peccato di Adamo non ha per conseguenza una totale depravazione dell'uomo, ma lascia una certa possibilità di operare il bene ed acquisire dei meriti con le opere per la salvezza; e poi FAUSTO e GENNADIO, i quali sostennero che solo la sostanza divina è veramente incorporea, mentre tutte le altre sostanze sono corporee, anche gli angeli e le anime, sia pure di una materia più sottile, simile alla luce.

Mentre alcuni agostiniani, come PROSPERO di Aquitania o come il celebre storico PAOLO OROSIO, combattevano i semipelagiani portando alle estreme conseguenze la dottrina della doppia predestinazione (sia al bene sia al male) degli uomini, le dottrine « materialistiche » di Fausto e di Gennadio trovavano un acuto avversario in CLAUDIANO MAMERTO, che nella sua opera *De statu animae* rivendicava l'incorporeità dell'anima, definendo come corporeo, non già il visibile, ma ciò che occupa spazio ed accoglie variazioni quantitative, e quindi riconoscendo all'anima la spiritualità, in quanto aspaziale e suscettibile solo di determinazioni qualitative. Claudiano, infine, non solo riprendeva la tripartizione agostiniana di memoria, intelligenza e volontà, ma estendeva questa analogia trinitaria ad ogni essere creato.

**Boezio**

Nel VI secolo, pur nel progressivo imbarbarimento della cultura occidentale, spicca la figura di Boezio. SEVERINO BOEZIO nacque nel 480 e morì nel 524, dopo essere stato imprigionato da Teodorico sotto l'accusa di segrete mene con l'imperatore di Oriente; ed in carcere scrisse anche la sua opera più celebrata, *De consolatione philosophiae*, un elogio della filosofia arieggiante motivi platonici ed espressioni dei classici latini: la visione della divinità e dell''universo ricalca quella del *Timeo* platonico. Nel V libro era ripreso il problema dei rapporti tra libertà del dovere e predestinazione, intesa come la cognizione eternamente presente del futuro e perciò priva di ogni forza necessitante; d'altra parte la vera libertà dell'uomo consiste nel seguire l'idea che dà senso alla sua esistenza, e questa idea coincide con i disegni della Provvidenza.

**La filosofia di Boezio**

**La logica**

Ma forse ancora più importanti, per la storia del pensiero medievale, sono gli scritti logici di Boezio: oltre la traduzione dell'*Isagoge* di Porfirio, meritano di essere ricordati i commenti a questo scritto,

alle *Categorie* e al *De interpretatione* di Aristotele, nonché alcuni scritti di logica. Boezio tenta di risolvere il problema, che Porfirio aveva lasciato in sospeso, se le cinque voci porfiriane (o post-predicamenti), e cioè: genere, specie, differenza, proprio e accidente, hanno una realtà sostanziale, oppure esistono solo nell'intelletto. La soluzione di Boezio è forse più vicina alla seconda alternativa e apre la strada alla lunga storia del cosiddetto « problema degli universali ». Gli universali, quindi, non sono né realtà a sé stanti né semplici parole, ma prodotti intellettuali significativi (*sermones*) delle cose. In una serie di brevi scritti sulla Trinità e su Gesù (che i critici moderni concordano sempre più a ritenere autentici) possiamo già osservare l'inserzione della terminologia logica di Aristotele nella discussione dei problemi teologici: e anche qui Boezio apre la via alla Scolastica medievale.

**La cultura medievale**

Gli scritti di Boezio, l'*Isagoge* di Porfirio, le *Categorie* e il *De interpretatione* di Aristotele, e il *Timeo* di Platone nelle versioni latine di Cicerone e di Calcidio nonché scritti platonici di Apuleio e di Macrobio sono pressoché i soli testi di filosofia noti nel Medioevo fino al XII secolo. Accanto a questi, per completare il quadro del materiale su cui lavorò la cultura della Scolastica, si dovrà altresì ricordare una serie di scritti, a carattere prevalentemente enciclopedico, che forniranno per lungo tempo il modello per la trattazione delle cosiddette sette arti liberali, cioè le tre del trivio (grammatica, retorica e dialettica) e le quattro del quadrivio (aritmetica, geometria, musica e astronomia): particolarmente importanti il *De nuptiis inter Philologiam et Mercurium et de septem artibus liberalibus* di MARCIANO CAPELLA (del sec. V); le *Institutiones* di CASSIODORO (soprattutto la seconda parte: *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*); gli *Etimologiarum libri XX* di ISIDORO DI SIVIGLIA con cui sono connessi i *Sententiarum libri III*; e infine gli scritti di BEDA il Venerabile (*De rerum natura, De temporibus, Quaestiones super Genesim*).

**Il monachesimo occidentale**

Il Venerabile Beda è, in questo periodo, il massimo esponente di quella cultura monastica che si diffuse soprattutto in Britannia e che è uno dei fattori essenziali di continuità storica in questi secoli di generale decadenza culturale.

Ed è proprio il monachesimo occidentale, iniziato da BENEDETTO da Norcia (480-543) e dalla sua « Regola », che costituisce uno dei

fattori essenziali della vita culturale e sociale del Medioevo. Alieno dagli eccessi e dal torbido misticismo dell'ascetismo orientale il monachesimo occidentale, fondato sulla massima « *ora et labora* », compie un'opera di estrema importanza per la conservazione della cultura antica, oltre che per la promozione di una più attiva vita sociale ed economica.

### 4 - *La rinascita carolingia.*

Il risveglio culturale ha inizio nell'età di Carlo Magno, e in questo senso si suole parlare di « rinascita carolingia »: nel processo di unificazione avviato dall'impero trovano condizioni favorevoli le iniziative di organizzazione e di scambi culturali. Benché personalmente quasi del tutto analfabeta ma curioso di sapere, Carlo Magno si prodigò in favore della cultura: rifiorirono, oltre gli studi filosofici, anche quelli storici con Paolo Diacono (*Historia longobardorum*) e con Eginardo (*Vita Karoli*), e quelli letterari (onde anche il nome di « scrittura carolina » agli eleganti caratteri con cui venivano copiati i manoscritti e i codici contenenti le opere degli scrittori religiosi e dei classici latini). In una celebre lettera del 788 Carlo Magno esortava vescovi e abati ad aprire nuove scuole ed egli stesso dava l'esempio di costituzione di « scholae palatinae » (cioè di palazzo) nelle città di residenza imperiale: la prima sorse ad Aix-la-Chapelle e si trasferì poi a Parigi e raccolse i più celebrati maestri del tempo: Pietro di Pisa, che ne fu rettore, Paolo Varnefrido, diacono di Aquileia, Claudio, di origine spagnola, e infine Alcuino di York.

Tra le altre scuole celebri sono da ricordare quella di Reims, dove insegnarono Hincmar e Gerberto (che divenne poi papa Silvestro II) e quella di Chartres, fondata da Fulberto. Altre scuole sorsero in Inghilterra, in Italia e in Germania, anche se quelle parigine (la Palatina, quella di Sainte-Geneviève e quella di Saint-Germain des Près) conservarono una netta supremazia nel campo della filosofia. Il nome più celebre fra i maestri del tempo è quello del monaco inglese

**Alcuino** ALCUINO di York (735-804), grande organizzatore e autore di trattati (*Dialogus de rhetorica et virtutibus, De dialectica, De fide sanctae et individuae Trinitatis, De animae rationes*) che contengono un compendio della dottrina delle arti liberali e una ripresa delle tesi teologiche della Patristica e della dottrina agostiniana dell'anima. Tra

i discepoli di Alcuino si possono ricordare FRIDEGISIO, autore di una *Epistola de nihilo et tenebris*, in cui si sostiene che anche il niente in qualche modo è, perché il vocabolo « niente » non può non significare qualcosa; CANDIDO, che nello scritto *Dicta Candidi de imagine Dei* riprende la teoria agostiniana della analogia e della somiglianza dell'anima umana con Dio.

**Rabano Mauro**

Scolaro di Alcuino fu anche un altro celebrato maestro del tempo: RABANO MAURO (776-856), monaco del monastero di Fulda e nominato, dopo un soggiorno di istruzione in Francia presso la scuola di S. Martin di Tours (dove insegnava Alcuino prima di trasferirsi a Parigi), vescovo di Magonza; fu autore, tra l'altro, di due trattati, *De universo*, enciclopedia di tutto il sapere dell'epoca ed esortazione a rintracciare nello studio della Scrittura i principi di tutte le discipline, anche della logica; e *De clericorum institutione*, in cui non solo è proclamata la necessità, per i chierici, dello studio delle discipline profane, ma tutta la loro educazione è delineata con liberalità e umanità.

**Hincmar**

La polemica sui rapporti tra libertà del volere e predestinazione continuò anche in questo periodo: la teoria della doppia predestinazione fu ripresa dal monaco fuldense GODESCAL (819-868) e combattuta da Rabano Mauro e da HINCMAR (*De praedistinatione Dei et de libero arbitrio*); la sua condanna ad opera dei concilii di Magonza (846, presieduto da Rabano) e di Quiercy (849, presieduto da Hincmar) non posero fine alla disputa, che vedremo continuare in Scoto Eriugena.

XIII

# *L'ALTO MEDIOEVO E LA PRIMA EPOCA DELLA SCOLASTICA*



## 1 - *Le condizioni storiche nei secoli IX-XI ed i caratteri della Scolastica.*

**La crisi del Sacro Romano Impero e la società feudale**

L'equilibrio e l'unità del Sacro Romano Impero non sopravvissero per molto a Carlo Magno. Dopo la morte del suo unico figlio ed erede, Ludovico il Pio (840), esse furono compromesse dalle lotte per la complessa successione familiare ad un Impero che era considerato proprietà privata del sovrano. D'altro lato, è proprio nell'età carolingia che acquista il suo assetto caratteristico quella che si suole chiamare « società feudale ».

La rigida gerarchia di questa società, in cui era perfettamente integrata l'organizzazione ecclesiastica e che vede al sommo l'imperatore e poi, via via, i grandi feudatari o vassalli, i valvassori, i valvassini e, all'ultimo scalino, i servi della gleba, doveva assicurare, tramite l'istituto della concessione da parte dell'imperatore, del beneficio (*commendatio*), il legame — diretto o indiretto — dei vari gradi dell'organizzazione sociale con il vertice e quindi l'unità dell'Impero.

Tuttavia la progressiva trasformazione della *commendatio* nella investitura, l'introduzione dell'istituto delle immunità e l'ampliamento dei privilegi (conseguente alla mancanza di ogni distinzione precisa tra diritto privato e diritto pubblico, tipica della società barbarica); infine il consolidamento dell'ereditarietà dei feudi (avviata già dal famoso capitolare di Kiersy dell'887), evidenziarono i germi di un inarrestabile processo di disgregazione e di frazionamento, causa della serie ininterrotta di lotte degli imperatori contro l'endemica ribellione dei feudatari.

Il contrasto tra Carlo il Calvo e Ludovico il Germanico, se anche in apparenza risolto dal giuramento di Strasburgo (842) e dalla pace di Verdun (843) senza danno formale per l'autorità imperiale del loro fratello maggiore, Lotario, in realtà preludeva alla distinzione e alla separazione di una nazione francese da una nazione germanica.

D'altra parte, mentre le città marinare italiane (Napoli, Sorrento, Gaeta, Amalfi) acquistavano sempre maggiore autonomia e indipendenza da Bisanzio; mentre i Saraceni conquistavano la Sicilia, facendone un centro splendido di economia e di civiltà, e depredavano le coste dell'Italia, arrivando fino a minacciare Roma, gli imperatori carolingi, a parte la felice parentesi di Ludovico II (855-875), si mostravano del tutto incapaci non solo di imporre la loro autorità nell'Italia meridionale, ma perfino di garantire la sicurezza e l'incolumità della Chiesa; la quale, per suo conto, vedeva sancito il progressivo distacco del patriarcato di Costantinopoli e della Chiesa orientale dallo scisma di Fozio (867), mentre la conversione di Slavi e Bulgari la metteva in attrito con la Chiesa greca. È vero che di lì a poco lo scisma sembrò composto; ma ciò fu una conseguenza di una rinascita dell'Impero d'Oriente sotto la dinastia dei Macedoni, che portò ad una sua riaffermazione anche nell'Italia meridionale e a vittoriose campagne e conquiste a danno dei Musulmani in difesa della cristianità, che dettero materia alle canzoni di gesta note con il titolo *Dionigis Aseritis*. Contemporaneamente il prestigio dell'Impero occidentale era ulteriormente minato dalle spedizioni e dalle conquiste dei Normanni, nella metà del IX secolo, nella Francia settentrionale e nel Mediterraneo fino a Pisa. Ma ciò che spezzò definitivamente l'unità dell'Impero fu l'accentuarsi della ribellione e delle rivalità dei feudatari (età dell'anarchia feudale), finché, con la deposizione e la morte di Carlo il Grosso (888), terminò la dinastia carolingia e l'Impero si trovò di fatto smembrato in vari regni, come quello di Arnolfo di Carinzia in Germania, di Oddone nella Francia settentrionale, di Rodolfo di Borgogna nella valle del Rodano, di Berengario in Italia, a loro volta dilaniati da contese intestine di feudatari.

**La politica degli imperatori della casa di Sassonia**

L'età dell'anarchia feudale, in cui si verificarono anche le rovinose invasioni degli Ungari, si suole considerare conclusa dall'incoronazione imperiale di Ottone I, avvenuta, dopo una serie ininterrotta di lotte, nel 962: pacificatore della Germania e dell'Italia, difensore della cristianità, vincitore degli Ungari (battaglia di Augusta, 955), Ottone I sembrò rinnovare il prestigio e l'autorità di Carlo Magno. Anch'egli ricevette la corona dal Papa, ma la complessa storia dei rapporti tra Papato e Impero in tutto il IX e nella prima metà del X secolo aveva messo in luce un problema, che sta alla base di tutto il pensiero politico medievale: per un verso, l'Imperatore si arrogava, come difensore della Cristianità, il diritto di interferire nella vita della Chiesa e di esercitare un vero e proprio controllo sul Papato stesso; per un altro verso, il Papa non cessò di rivendicare a sé un'autorità più alta di quella dell'Imperatore, un diritto all'investitura, che subordinava a sé i compiti e i fini dell'Impero.

La prima e più vistosa conseguenza dell'esistenza di questo problema la si vide nella politica che Ottone perseguì nel conferire i benefici feudali ai vescovi (i « vescovi-conti »): con ciò si intendeva colpire le cause dell'allentamento dell'autorità imperiale sui feudatari, conseguente all'ereditarietà dei feudi, ma fu inevitabile una sempre più pressante interferenza dell'Imperatore nella elezione dei vescovi e dello stesso Papa, giustificata anche dalla necessità

di dar mano ad una profonda opera di moralizzazione del clero, per larga parte profondamente corrotto fin nelle più alte gerarchie, e di aiutare i propositi di riforma religiosa maturati dagli esponenti più sensibili del monachesimo occidentale. E fu proprio la solidità e la fedeltà dell'organizzazione dei vescovi-conti che consentì agli Imperatori della casa di Sassonia (Ottone II, Ottone III e Enrico II) di conservare per tutto il X secolo l'unità dell'Impero.

**La politica degli imperatori della casa di Franconia**

Nel 1024, con la morte di Enrico II e l'ascesa all'Impero di Corrado II il Salico, alla casa di Sassonia succede quella di Franconia: comincia un processo storico che segnerà il tramonto dell'età feudale e il nascere dell'età comunale. La « Constitutio de feudis » (1037), garantendo l'ereditarietà dei feudi minori per i valvassori, li affrancava largamente alla prepotenza dei vassalli. Con ciò Corrado tentò di stroncare la ribellione dei grandi feudatari: in realtà poneva in crisi tutta la struttura della società feudale.

**La crisi della società feudale e gli albori della civiltà comunale**

Nello stesso tempo, la vicenda di Ariberto di Intimiano mise in chiaro il peso che erano venuti acquistando i popolani delle città, come vera ed autonoma forza politica: accanto alle istituzioni in crisi della società feudale, nel quadro complesso delle lotte fra l'imperatore e la grande feudalità e fra questa e la feudalità minore, perciò naturalmente alleata dell'imperatore, compare il governo cittadino, fatto di nobili e di popolani e spontaneamente portato ad opporsi sia all'imperatore sia ai valvassori: è il preludio del Comune.

Questo processo politico ha la sua base nella rinascita demografica ed economica dell'XI secolo, che ridanno forza espansiva al mondo latino-germanico. L'economia agricola si dà norme più regolari, sottratte all'arbitrio del feudatario, e accresce la propria produttività; cominciano a decadere, anche in conseguenza di ciò, gli antichi castelli feudali con i loro borghi, mentre rifioriscono, soprattutto attorno alla curia vescovile, città da lungo tempo in rovina e altre ne vengono fondate. La spinta all'urbanesimo e il gravitare sempre maggiore della campagna sulla città riaprono la strada ai traffici, alle fiere, ai mercati e ai commerci; il denaro riacquista il suo valore di scambio e rinascono le attività professionali (l'architettura, la medicina, il notariato, ecc.) con un impulso fortissimo allo sviluppo di una cultura laica. E in questo contesto va inquadrato anche il fenomeno della « cavalleria ».

**Gregorio VII e la riforma della Chiesa; la lotta per le investiture e le nuove dottrine politiche**

Né va posto in secondo piano, per spiegare la crisi della società feudale, il profondo moto di rinnovamento religioso e di moralizzazione della Chiesa, che prende le mosse dal monastero di Cluny in Francia, dell'ordine benedettino, e che ha nell'opera di papa Gregorio VII (1073-1085) il suo momento culminante. Di grandissima importanza furono infatti le conseguenze politiche di questo movimento, perché la sua polemica religiosa non poteva non scontrarsi con la situazione esistente nei rapporti tra Chiesa e Impero, con l'integrazione del clero nelle strutture della società feudale e quindi direttamente con queste stesse strutture.

La lotta dei riformatori contro i vescovi-conti in alleanza con il popolo cittadino, la centralizzazione dell'organizzazione ecclesiastica, sottratta alla subordinazione dell'Impero e dei laici (Sinodo del Laterano del 1059), la grande contesa tra il papa Gregorio VII e l'imperatore Enrico IV sul tema delle

investiture (incontro di Canossa, nel 1077) e infine il concordato di Worms (1122) furono le tappe di un antagonismo, che vide la recisa affermazione (« Dictatus Papae » del 1075) dell'assoluta supremazia del Pontefice sull'Imperatore e su qualsiasi sovrano, della « città celeste », senz'altro identificata con la Chiesa, sulla « città terrena ». Da questa supremazia si fece altresì discendere l'idea che l'Imperatore, come qualsiasi sovrano terreno, non riceve il suo potere direttamente da Dio, ma da una specie di contratto tra lui e i sudditi, i quali pertanto non potevano rimanere esclusi dall'intervenire nella discussione sui termini di questo contratto e nel controllo del suo rispetto: si dissolveva con ciò il carattere sacro dell'Impero e trovava fondamento teorico quell'autonomia delle città che si realizza nell'istituto del « Comune ».

L'espansione, infine, del Cristianesimo romano tra le popolazioni dell'Europa centro-orientale e scandinave e di quello ortodosso fra le popolazioni slave, mentre da un lato contribuisce a porre termine ai grandi sconvolgimenti dei secoli IX e X, dall'altro accentua i caratteri distintivi tra Occidente e Oriente, sanciti anche esteriormente dallo scisma del patriarca Michele Cerulario, che interruppe ogni rapporto tra la Chiesa latina e quella greco-ortodossa.

**La Scolastica**

Il castello del feudatario non è un centro di cultura: gli studi sono considerati un'attività adatta a monaci, non a nobili che solo nella guerra e nella caccia vedono occupazioni degne; restavano così solo i conventi e le « scholae » sia palatine che religiose (episcopali e monacali): e con il termine di « Scolastica » si suole ormai indicare la filosofia del Medioevo, volta in primo luogo alla preparazione dei chierici (si pensi al *De clericorum institutione* di Rabano Mauro) e alla comprensione della verità rivelata e della fede.

A rigore, agli inizi, il termine *scholasticus* indicava il maestro nelle « arti liberali », sia del trivio (grammatica, dialettica e retorica) sia del quadrivio (geometria, aritmetica, astronomia e musica), ma in seguito fu esteso ad indicare anche il docente di filosofia e di teologia (*magister artium* e *magister theologiae*) e dalle scuole dei chiostri e delle cattedrali passò alle università. Le lezioni vi si svolgevano o sotto forma di *lectiones*, cioè di commenti ad un testo, o di *disputationes*, cioè di esami di problemi condotti mediante la rassegna di tutti i « pro » e i « contra »; di qui anche le forme letterarie, prevalentemente assunte dalle opere degli scolastici, dei « commenti » (*Commentarii, Glossae*, ecc.) o delle « questioni » (i *Quodlibeta* o *Quaestiones de quodlibet, Quaestiones disputatae*, ecc.), raccolte negli *Opuscola* o nelle *Summae* di carattere più generale.

**Il problema dei rapporti tra ragione e fede**

Il problema che domina l'attività speculativa della Scolastica, pur in tutta la varietà e diversità dei suoi indirizzi, è quello dei rapporti di

ragione e fede, di filosofia e rivelazione. Ciò ha la sua giustificazione in un diverso concetto di filosofia: che non è più una ricerca autonoma e libera della verità (come nell'età greco-romana) e non è neppure lo sforzo di tradurre in termini razionali il contenuto della fede (come nell'età patristica). Anzi, tale sforzo è considerato compiuto, il patrimonio della verità e dei dogmi acquisito, e la fede non è più il punto di arrivo della ricerca, ma il punto di partenza, il presupposto e la norma dell'attività razionale.

L'attività filosofica si volge così alla elaborazione di un ampio quadro sistematico dello scibile, la cui struttura neoplatonizzante si modifica man mano che in esso penetrano dottrine stoiche e soprattutto aristoteliche; la ragione comincia a rintracciare un suo specifico campo di indagine, anche se subordinato alle eterne verità della fede e ai dogmi del magistero ecclesiastico; acquistano un peso sempre crescente le *auctoritates* (cioè le « sentenze » dei Padri e dei Dottori della Chiesa) e la tradizione, anche se da esse è tuttavia assente ogni elemento di storicità, ogni senso della storia (platonismo, aristotelismo, dottrine dei Padri, ecc., vengono tutti tolti dal loro contesto storico e collocati su un piano di astratta « contemporaneità »): l'immagine della « filosofia ancella della teologia », dovuta come sembra a Pier Damiani, esprime assai bene questa situazione, anche se non dobbiamo dimenticare le ricorrenti tendenze mistiche o antintellettualistiche.

**I periodi della Scolastica**

Naturalmente la Scolastica, come tutti i movimenti di pensiero, ha una sua storia interna caratterizzata dalle varie risposte che vengono date al problema centrale e che valgono ad individuarne i periodi. Così, ad una prima fase (secoli IX-XII), in cui, di fronte all'esigenza ancora assai viva nella tradizione platonico-agostiniana della identità di ragione e fede, emerge la necessità di distinguerne i metodi, i compiti ed i contenuti, fa seguito una seconda fase (sec. XIII), quella delle grandi sistemazioni filosofiche, della riscoperta di Aristotele e del suo approfondimento attraverso le interpretazioni degli Arabi, e nella quale, pur persistendo la tradizione agostiniana, il riconoscimento di una capacità autonoma della ragione naturale mette in evidenza una diversità tra ragione e fede, che tuttavia non esclude ancora una loro più profonda armonizzazione e divisione dei compiti. Segue infine una terza fase (sec. XIV), in cui questa armonia e divisione dei compiti entrano in crisi ed emergono motivi di contrasto e

di inconciliabilità, che segnano il tramonto della Scolastica e preannunciano l'Umanesimo e la nascita del pensiero moderno.

## 2 - *Giovanni Scoto Eriugena.*

**L'importanza di Scoto Eriugena**

Il secolo IX è dominato dalla grande figura di GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, una figura che poté apparire isolata e quasi nata dal nulla, se confrontata con la povertà intellettuale della cultura del tempo, prevalentemente ancora impegnata in elementari compilazioni e nell'esegesi degli scritti di Boezio e Isidoro. Tuttavia, a comprendere la mentalità e l'opera di Scoto ha giovato una sempre migliore conoscenza della fiorente tradizione di studi dei monasteri della Scozia, dove era ancora coltivata la conoscenza del greco e quindi la lettura dei grandi autori della Patristica greca oltre che latina.

Patristica, neoplatonismo e agostinismo sono così i filoni filosofici su cui si basa la vasta sintesi speculativa di Scoto; e se la generale ignoranza della tradizione greca e il prevalente influsso di Agostino impediscono ai contemporanei di coglierne tutta l'importanza, il suo pensiero esercitò profonda influenza quando, in conseguenza dell'incontro con la cultura araba, rinacque la tradizione neoplatonica. Ci possiamo spiegare, in tal modo, perché nel 1225 (cioè a quasi quattro secoli di distanza) papa Onorio III condannasse con una bolla il suo capolavoro, *De divisione naturae*, anche per le interpretazioni eterodosse cui aveva frattanto dato luogo (in senso panteistico con Amalrico di Bene e in senso ascetico con gli Albigesi, come vedremo).

**La vita**

Nato in Irlanda (chiamata anche *Scotia Mayor* e *Eriu,* donde i nomi del nostro filosofo) nell'810, Scoto si recò in Francia nell'847 e poco dopo ottenne, nella Scuola Palatina, una cattedra dall'imperatore Carlo il Calvo, della cui protezione continuò a godere anche in seguito, malgrado l'ostilità di papa Nicola I, che lo sospettava di eresia e che si era adontato perché Scoto aveva pubblicato la traduzione latina delle opere dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita (arrivate in occidente grazie al dono che l'imperatore bizantino Michele Balbo ne aveva fatto a Ludovico il Pio nell'827) senza sottoporla preventivamente all'approvazione ecclesiastica.

Dopo l'877, anno della morte di Carlo il Calvo, non si hanno più notizie di Scoto: è incerto se morisse anche lui in quell'anno o se si recasse ad insegnare ad Oxford.

Gli scritti

Delle sue opere, oltre la già citata traduzione degli scritti dello Pseudo-Dionigi, che avrà grande fortuna nel Medioevo e a cui fecero seguito quelle di scritti di Massimo Confessore e di Gregorio di Nissa, ci sono pervenuti i cinque libri della sua opera più importante, il *De divisione naturae,* in forma dialogica e un libro, *De divina praedestinatione* (che deve essere anteriore, dato che le tesi di Godescalc — cfr. supra, p. 275 — furono definitivamente condannate nell'853); per ultime, intorno all'870, scrisse le « glosse » agli *Opuscola Theologica* di Boezio, rimaste inedite.

La filosofia: identità di ragione e fede

Uno dei motivi di fondo e quasi la premessa metodica della filosofia di Scoto Eriugena è l'accordo, che tende all'identificazione, di autorità e ragione; in caso di conflitto, tuttavia, è alla ragione che spetta una priorità non solo temporale, in quanto nata insieme alla creazione mentre l'autorità dei Padri, come interpreti della Scrittura, è venuta dopo, ma soprattutto ideale, in quanto è la ragione che giustifica la stessa autorità e non viceversa, e proprio per questo Dio l'ha data all'uomo. Questo però non vuol dire che la ragione è criterio della fede; anzi, la ragione ha la sua base nella fede (*nisi credideritis, non intellegetis*) ed entrambe, provenendo egualmente da Dio, non possono non concordare. La natura stessa non è che una vivente « manifestazione di Dio » (teofania).

La « divisione » della Natura: la « natura non creata e creante »

Nasce di qui l'idea di una « divisione » (non nel senso di una separazione di realtà diverse, ma in quello platonico di distinzione concettuale, che ha il suo fondamento nella struttura metafisica della realtà) della Natura in quattro aspetti distinti: *a*) la « natura non creata e creante », cioè Dio stesso, uno e trino, in quanto principio creatore di tutte le cose; e a Dio Scoto torna ad applicare i criteri della « teologia negativa » dello Pseudo-Dionigi: nessun attributo può essere predicato di Dio, perché esso lo particolarizzerebbe, mentre Dio è al di sopra di ogni particolarità; cosicché qualunque cosa si dica di lui va detta in modo del tutto speciale, aggiungendovi un « super » o un « più che »: Dio non è « essenza », ma « super-essenza »; non è « verità », ma « più che verità »; *b*) la « natura creata e creante », cioè il Verbo divino, il complesso delle eterne idee o forme primordiali di tutte le cose, create non già dal nulla, perché il nulla non ha posto nella realtà perfetta di Dio e perché, altrimenti, sarebbe il nulla la vera causa; e neppure nel tempo, perché la causalità è intrinseca all'essenza di Dio e non si può pensare

La « natura creata e creante »

che egli possa essere senza che sia causa e creatore; *c*) la « natura creata e non creante », cioè il mondo sensibile, come molteplicità derivante dalle cause primordiali per effetto dello Spirito Santo. Secondo la teoria del *Timeo* platonico, Scoto concepisce il mondo come un grande « animale vivente », composto di anima e corpo; tutti i corpi, poi, sia quelli celesti sia quelli terrestri, sono formati dei quattro elementi tradizionali: e può essere interessante notare che Scoto riprende l'ipotesi astronomica di Eraclide Pontico (che il Medioevo conosce attraverso Marciano Capella, Calcidio e Macrobio) e la estende, nel senso che non solo Mercurio e Venere, ma anche Marte e Giove girano attorno al sole; *d*) la « natura non creata e non creante », cioè Dio stesso, considerato ora come termine e fine ultimo del processo creativo, punto di ricongiunzione di corso e ricorso storico e cosmico.

**La « natura creata e non creante »**

**La « natura non creata e non creante »**

Questa divisione della natura non va però intesa come se concernesse quattro realtà separate, ma come una distinzione di momenti ideali in cui si articola il processo divino (il termine greco *theós* = dio è per Scoto affine al verbo *théo* = corro, ed indica che l'essenza divina è movimento); ma il procedere e il muoversi di Dio è identico alla sua eterna immobilità: è un « moto stabile » e uno « stato mobile ». Essere, volere e fare sono identici in Dio e perciò dire che Dio fa tutte le cose vuol dire che Dio è in tutte le cose; ecco perché, fuori di questo processo creativo, in sé e per sé, la natura divina è indifferenziata potenzialità, incomprensibile non solo al nostro intelletto (secondo la teologia negativa dello Pseudo-Dionigi) ma anche a se stessa: essa ignora « cosa è » (*quid est*) perché non è un « qualcosa » (*quid*).

**Il processo divino**

Questa concezione del divino implicava da un lato l'unificazione di quei concetti di « generazione » del Verbo e di « creazione » delle cose, che i Padri avevano cercato di distinguere accuratamente, e dall'altro il pericolo di ridurre l'incarnazione del Verbo da atto d'amore e di redenzione a oggettivo momento di una impersonale « emanazione » di netto stampo neoplatonico. Di qui la forte intonazione panteistica e mistica: il mondo è Dio, ma Dio non è il mondo, perché rimane al di sopra di esso nella sua « superessenzialità »; di qui anche il motivo dell'analogia dell'azione divina (di Dio come *ousía* o essenza, del Verbo come *dýnamis* o potenza, e dello Spirito come *enérgheia* o atto) con quella delle facoltà umane: l'intelletto (*nóus*),

**Neoplatonismo e tendenze panteistiche**

**La conoscenza**

la ragione (*lógos*) e la *diánoia*, intesa come una sorta di senso interno e perciò diversa dai sensi che appartengono al corpo. In questo quadro rientra l'identificazione delle « essenze » delle cose con le nozioni intelligibili che l'anima umana, « officina della creazione », possiede per averle contemplate nelle cause eterne e per averle viste rispecchiate nei loro effetti sensibili: l'attività della mente umana sta perciò platonicamente a quella del Verbo come la copia sta al modello.

**La logica** Consegue, da questa impostazione platonica, anche il carattere realistico della logica di Scoto: gli « universali », cioè i generi e le specie, non esistono solo nel linguaggio (come nomi comuni) e nel pensiero (come concetti), ma hanno una realtà oggettiva; anzi, hanno più realtà degli individui che ne partecipano e che ne sono, in certo modo, la moltiplicazione: il genere sommo, il più universale e il più reale, è Dio stesso. Anche la dialettica, perciò, cioè la « divisione » dei generi e delle specie non è opera arbitraria dell'intelletto umano, ma è creazione di Dio ed ha un carattere oggettivo, in quanto si fonda sulla struttura stessa della realtà, che il sapiente deve solo scoprire nella sua verità. Vedremo nel paragrafo seguente l'importanza che la logica di Scoto ha avuto nella celebre « disputa sugli universali ».

**L'escatologia** Nella raffigurazione della « natura creata e non creante » Scoto oscilla tra la posizione agostiniana, per cui a fondamento delle sostanze create c'è una materia informe, e la posizione di Gregorio di Nissa, per cui anche il mondo corporeo è immateriale poiché ciò che si suole chiamare corpo risulta dal concorso di elementi immateriali e si risolve in essi. Eguale oscillazione si riscontra anche nel concetto del finale ritorno di tutte le cose a Dio, che per un verso risponde alla tipica impostazione dell'emanatismo neoplatonico e per altro verso è suggerita da un'esigenza più propriamente religiosa ed escatologica, che si esprime nell'idea non già della resurrezione finale di tutti gli esseri spogli della loro materialità (come nell'« apocatastasi » di Gregorio di Nissa, cfr. supra, p. 240), ma della risoluzione della molteplicità delle cose nella loro eterna unità in Dio. Nulla può restare fuori di questo ritorno di tutte le cose a Dio: ne consegue l'impossibilità che sia eterna la pena dell'inferno.

**Il problema della grazia e del male** Nel *De divina praedestinatione*, scritta anche per invito di Hincmar, Scoto si mostra deciso sostenitore, contro la dottrina della « doppia predestinazione », sia al bene sia al male, difesa da Gode-

scalc (cfr. supra, p. 275), dell'unità della predestinazione divina, in quanto identica alla scienza e all'essenza di Dio. Il carattere essenziale di tale predestinazione è però la libertà, perché Dio non è causa necessaria né coattiva, ma libera, dei beni: la volontà umana quindi, non essendo necessitata né costretta, è libera sia di peccare sia di non peccare, di volgersi anche al bene e non solo al male, come per Agostino: la libertà o è totale o non è. Solo tale libertà giustifica, d'altra parte, l'aiuto della grazia e l'acquisto dei meriti; il male consiste in una cattiva disposizione della volontà, che può volgersi rettamente o no ad uno stesso oggetto, e la punizione per il male commesso riguarda quindi solo la volontà e non l'intera natura umana. La dottrina dell'uomo come « officina della creazione » è la conferma della grande dignità riconosciuta all'uomo; se l'uomo non potesse peccare, egli sarebbe onnipotente e onnisciente come Dio, che è il suo modello: per questo con il peccato originale l'uomo ha perso solo la felicità, ma non ne è stata corrotta la natura, che — in quanto copia di Dio — è incorruttibile.

Con ciò le tesi di Scoto si avvicinavano più a quelle di Pelagio che a quelle di Agostino. Non solo, ma se predestinazione e scienza divine coincidono e Dio non predestina al male, ne consegue che Dio neppure conosce il male, perché se lo conoscesse esisterebbe, mentre il male è non-essere, come aveva insegnato Agostino; e quindi non lo punisce: il male commesso (la colpa) ha in se stesso la propria pena (nel senso che non può impedire la vittoria del bene) e così il *malum culpae* è identico al *malum poenae*. Queste tesi, sconfinanti nell'eresia, suscitarono dapprima le critiche di coloro che pure avevano invitato Scoto ad intervenire nel dibattito ed infine furono condannate da due sinodi, di Valenza, nell'855, e di Langres, nell'859.

## 3 - *Il problema degli universali e la disputa tra dialettici e antidialettici.*

**Decadenza culturale**

Il secolo x è per la cultura occidentale un periodo di profonda depressione: l'anarchia feudale, che rischia di travolgere anche il Papato e l'intera organizzazione della Chiesa, l'invasione normanna, la crisi economica e demografica, il terrore di un'imminente fine del mondo sono le condizioni di quella depressione. I primi sintomi di risveglio spirituale, che diventeranno rigogliosi nel secolo successivo,

si avvertono soprattutto nell'incipiente movimento monastico cluniacense (cfr. supra, p. 278), che conserva ed elabora la tradizione dell'età carolingia.

Nello stesso periodo giunge a grande splendore la cultura filosofica e scientifica del mondo musulmano, la cui importanza e i cui influssi sulla cultura occidentale vedremo più da vicino in seguito.

**Il problema degli universali**

Già nell'età di Scoto Eriugena e nelle scuole carolinge comincia ad essere dibattuto quel « problema degli universali », che anche in seguito sarà uno dei temi centrali della discussione filosofica. Tale problema prende l'avvio da un celebre passo dell'*Isagoge* di Porfirio, che Boezio aveva tradotto e discusso ed in cui era lasciata in prudente indecisione la questione se gli « universali » (cioè i generi e le specie della tradizione platonica e aristotelica) sono realtà esistenti in sé o sono invece solo nel nostro intelletto; inoltre, ammesso che siano realtà esistenti in sé, se gli universali esistono anche « separati » e « prima » delle cose singole (*ante rem*, come le idee platoniche) oppure se esistono solo inerenti e intrinseci alle cose stesse (*in re*, come le forme aristoteliche), e se sono corporei o spirituali.

Noi abbiamo già visto le soluzioni tentate da Boezio, nel senso di un realismo per così dire moderato, conforme alla tradizione aristotelica (cfr. supra, p. 273), e da Scoto Eriugena, nel senso di un realismo più netto, conforme alla tradizione platonica e patristica. Va da sé che ammettere la realtà (sia *ante rem* sia *in re*) degli universali significava altresì ammettere che gli universali sono nell'intelletto, come concetti prodotti dall'intelletto e quindi « successivi » alle cose (*post rem*), e nel linguaggio, come nomi comuni. Ma il problema consisteva appunto nello stabilire se gli universali sono solo nomi, oppure anche concetti, oppure anche realtà oggettive.

In questo senso il problema nasce bensì come problema linguistico-grammaticale e come problema logico-dialettico, nel solco della tradizione di studi sulla dialettica e sulle arti del trivio iniziata da Alcuino nell'età carolingia, per diventare gradatamente anche un problema ontologico-metafisico: ciò spiega, da un lato, come tale problema perda gradatamente il proprio carattere specifico per identificarsi con la problematica filosofica in generale; e, dall'altro lato, come esso potesse apparire un'indebita e perniciosa intrusione della dialettica nel campo della metafisica e della teologia, tale da giustificare quelle tipiche reazioni antidialettiche che si manifestano ben presto

soprattutto negli ambienti della riforma religiosa e della vita monastica.

È evidente infatti che la tradizione platonica che permea la metafisica e la teologia della Patristica e dei primi secoli della Scolastica conteneva implicita la soluzione « realistica » del problema degli universali. Orbene, mettere in discussione questa soluzione non poteva non significare, alla lunga, mettere in discussione quella metafisica e quella teologia: sta qui la grande importanza storica di un problema, che è stato spesso sottovalutato come questione oziosa, resa fastidiosa dalla infinita varietà delle soluzioni che ciascun autore pretendeva di aver ritrovato e che cercava con ogni sottigliezza di distinguere da tutte le altre (un quadro sistematico è dato da Giovanni di Salisbury nel suo *Metalogicus*), e che sono invece segno di una nuova libertà di ricerca, di uno sforzo intellettuale destinato a dare abbondanti frutti.

Si è detto che la discussione sugli universali comincia già nel secolo IX, e infatti ERICO di Auxerre (841-876), che aveva studiato a Fulda con Aimone, successore di Rabano Mauro, nega realtà oggettiva agli universali e li riduce a « segni » di cui si serve la ragione per designare la generalità, la natura comune ad un gruppo di individui; d'altro lato, il suo scolaro REMIGIO di Auxerre, cercando di trovare una soluzione eclettica, torna alla posizione realistica.

**Gerberto d'Aurillac**

Nella generale decadenza culturale del X secolo, un cenno merita la personalità di GERBERTO di Aurillac, formatosi nell'ambiente monastico di Cluny, che dal 972 fu maestro nella scuola di Reims e dal 999 al 1003 papa con il nome di Silvestro II. Profondo conoscitore delle arti del trivio e del quadrivio e soprattutto cultore di matematica, di geometria e di astronomia, egli merita di essere ricordato in questa sede per il trattato *De rationale et ratione uti*, in cui, partendo da un tipico problema logico-grammaticale (e cioè: se in un giudizio il predicato deve essere più universale del soggetto, come si giustifica l'espressione agostiniana per cui *rationale* è *quod ratione utitur*, dove il predicato è meno esteso del soggetto, dal momento che non tutti gli esseri razionali di fatto si servono della ragione, pur potendolo?) arriva ad una soluzione tipicamente metafisica, distinguendo tra sostanze necessarie ed eterne (razionali), i cui predicati sono sempre in atto, e sostanze mutevoli e caduche (sensibili), le cui predicazioni sono solo possibili e accidentali.

Il secolo XI e i primi sintomi del risveglio culturale

Il secolo XI è già un'età di risveglio culturale: oltre alle scuole e ai centri monastici tradizionali, altre scuole vengono fondate, come, tanto per limitarci all'Italia, quelle di Ravenna, di Bologna e di Salerno: particolarmente importante, per gli studi di medicina e di scienze, quest'ultima, che non si limita all'istruzione del clero, ma prelude alle Università del secolo successivo. Il patrimonio medico-scientifico della scuola salernitana si giova dell'apporto della ancora fiorentissima cultura scientifica (malgrado la iniziata decadenza politica) degli Arabi, fatta conoscere dalla vasta opera di traduzione organizzata a Montecassino da COSTANTINO AFRICANO. Nello stesso tempo vengono coltivate le arti liberali, particolarmente la musica, in cui si ha la grande riforma di GUIDO d'Arezzo, e la dialettica, che in qualche caso da semplice arte dell'argomentare e del discutere viene assurta ad arte del ragionare e del dimostrare. Anzi, in questa accezione essa si insinua anche nelle dispute teologiche: un esempio tipico si ha nella dottrina di BERENGARIO di Tours († 1088), il quale, identificando senz'altro ragione e dialettica e ponendola al sommo delle attività umane, arrivò, nel suo scritto *De sacra coena,* a negare la transustanziazione del pane e del vino nell'Eucarestia poiché gli accidenti non possono sussistere senza la sostanza cui ineriscono, e poiché gli accidenti del pane e del vino perdurano nell'eucarestia, perdura anche la sostanza del pane e del vino, che perciò non viene trasformata dalla consacrazione nel corpo e nel sangue di Cristo.

Dialettici e antidialettici

Alle tesi di Berengario, del resto condannate dalla Chiesa, si oppone LANFRANCO di Pavia (1010-1089), monaco della Abbazia di Bec in Normandia, che non solo ribadì, nel *De corpore et sanguine Domini,* la tesi ortodossa, ma attribuì alla dialettica un ruolo nettamente subordinato alla fede. E la polemica contro la dialettica e contro ogni allettamento della cultura profana viene spinta all'intransigenza da PIER DAMIANI (Ravenna 1007 - Faenza 1072), autore oltre che di trattati di ascesi monastica e di questioni ecclesiastiche, anche di un *De divina omnipotentia,* in cui l'immagine della filosofia (dialettica) come « ancella » della teologia esprime non tanto i servigi che la prima può rendere alla seconda, quanto il predominio che la seconda deve avere sulla prima: l'onnipotenza di Dio ha un'assoluta superiorità non solo sulle leggi della natura e sul tempo, ma anche sulle leggi e i principi della logica, compreso quello di non contraddizione; essa potrebbe far sì che non fosse accaduto quello

Pier Damiani

che è accaduto e potrebbe facilmente confondere tutti gli argomenti che i dialettici ritengono assolutamente necessari e inconfutabili. Questa supremazia della teologia sulla dialettica ha poi il suo corrispettivo sul piano politico, nell'appoggio che Pier Damiani dette agli ideali teocratici di Gregorio VII.

## 4 - *Anselmo d'Aosta.*

**Anselmo d'Aosta: vita e scritti**

Con Anselmo d'Aosta veniamo in contatto con una delle maggiori personalità dell'agostinismo medievale, cioè di una delle tendenze fondamentali della Scolastica, sintomo indubbio del risveglio filosofico che si va accentuando nella seconda metà del secolo XI. Centrale è pertanto in lui il motivo agostiniano della filosofia come ricerca che ha il suo fondamento e la sua giustificazione nella fede: « non cerco di intendere per credere, ma credo per intendere ». Conformemente allo spirito dell'età, tuttavia, questa ultima compenetrazione di filosofia e fede, che era distintiva della mentalità agostiniana, in Anselmo è venata di esigenze razionalistiche, autonome e che la fede, pur costituendone il presupposto, non influenza direttamente.

Nato nel 1033 ad Aosta, Anselmo fu discepolo di Lanfranco nel monastero di Bec in Normandia, di cui divenne priore nel 1063 e abate nel 1078. Dal 1093 alla morte (1109) fu arcivescovo di Canterbury. Di indole contemplativa, fu non di meno costretto ad occuparsi di politica, per fronteggiare le pretese di supremazia sul clero di Guglielmo il Rosso e di Enrico I, re di Inghilterra.

Tra le sue opere principali meritano di essere ricordate innanzi tutto il *Monologion* (cioè soliloquio) e il *Proslogion* (cioè colloquio), con la sua appendice *Liber apologeticus contra Gaunilonem*, poi i dialoghi *De veritate*, *De libero arbitrio*; son da ricordare, infine, il *Cur deus homo*, il *De fide trinitatis*, contro il triteismo di Roscellino (cfr. infra, pp. 303-4), il *De concordia praescientiae et praedestinationis* e le *Meditationes*.

**Fede e ragione**

Il punto di partenza dell'indagine di Anselmo è, ancora una volta, una corretta posizione del problema dei rapporti tra fede e ragione: e questa consiste nella formula *credo ut intelligam*, come si è già visto; senza la fede non si può intendere nulla, ma la fede — da sola — non è sufficiente: occorre una dimostrazione, un'indagine chiarificatrice della ragione, che proprio in quanto è possibile è anche

doverosa. Tra ragione e fede c'è un accordo intrinseco ed essenziale e questo giustifica un modo di procedere autonomo e parallelo, proprio della ragione, anche in campi che sono di pertinenza della fede (come per esempio la deduzione razionale della incarnazione e morte del Figlio di Dio nel *Cur deus homo*). La verità della conoscenza (*rectitudo cognitionis*) e la verità del volere (*rectitudo voluntatis*) hanno la loro norma, il loro criterio oggettivo nella verità delle cose (*rectitudo rei*), che a sua volta rimanda alla verità eterna, alle idee o esemplari delle cose che sono nella mente di Dio, e quindi a Dio stesso.

**Le prove dell'esistenza di Dio**

Alla dimostrazione dell'esistenza di Dio sono connesse le riflessioni più famose di Anselmo: se infatti nel *Monologion* egli esprime una serie di argomenti « cosmologici » che dal particolare risalgono all'universale, dal contingente al necessario, dall'imperfetto al perfetto e infine a Dio (per es.: molte sono le cose buone, ma sono più o meno buone, non assolutamente; deve quindi esistere un bene assoluto che ne costituisca il fondamento, e questo è Dio); nel *Proslogion* egli formula quell'argomento « ontologico », cui è più propriamente legata la sua fama: esso è diretto contro la negazione di Dio. Chiunque neghi che Dio esiste, come l'*insipiens* del Salmo XIII, ne ha tuttavia in mente il concetto e non può negare né di averlo in mente né di comprenderne il significato; orbene, il concetto di Dio è propriamente il concetto di « ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore »; ma « ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore » non può esistere solo nell'intelletto: deve esistere anche nella realtà, perché se gli mancasse l'esistenza non sarebbe « ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore ». Colui che pensa che Dio non esista o pensa la parola ma non la cosa stessa oppure cade in un'insanabile contraddizione, allo stesso modo di colui che si proponga di pensare che il fuoco è acqua.

**L'argomento ontologico**

Questo argomento, la cui fortuna si è estesa nel pensiero moderno (respinto da Tommaso d'Aquino e da Kant, esso è stato accolto da Cartesio, Leibniz e Hegel) è però veramente una « dimostrazione »? Anselmo stesso è pienamente consapevole che la doverosità di pensare Dio consegue dalla possibilità di pensarlo: ora, questa possibilità si realizza veramente solo nella fede, che si rivela pertanto come la reale misura della ragione. L'argomento « ontologico » è quindi saldissimo come principio, come espressione dell'identità di

possibilità e realtà in Dio (se si *può* pensare Dio, si *deve* pensarlo come esistente), come assunzione immediata e per fede della realtà divina. Ma non è una prova, una dimostrazione, perché ciò che deve essere dimostrato (l'esistenza di Dio) è in realtà già presupposto nella premessa (ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore). Proprio per questo restano estrinseche quelle obbiezioni che pretendono di confutare l'argomento teologico come se fosse una dimostrazione razionale. Celebre, a questo proposito l'obbiezione del monaco GAUNILONE, che nel suo *Liber pro insipiente*, contestava innanzi tutto che colui che nega l'esistenza di Dio ammetta poi di averne il concetto (se è vero che si può capire il significato solo di quelle parole che possiamo riferire a realtà già note); ed in secondo luogo assimilava il ragionamento di Anselmo a quello di chi deduca dal concetto di un'isola perfettissima la realtà di quell'isola. Ma Anselmo poteva facilmente rispondere nel *Liber apologeticus* che l'assimilazione non regge perché un'isola o qualunque altro oggetto particolare che si possa pensare perfettissimo non è mai « ciò di cui non si possa pensare nulla di maggiore ».

**L'obbiezione di Gaunilone**

Dio solo è dunque l'essere assolutamente perfetto, necessario ed eternamente presente: tutte le proprietà che gli sono attribuite non possono essere affermate di lui qualitativamente. Così ad esempio non si può dire che Dio è saggio o è buono (cioè che partecipa della saggezza o della bontà), ma che è la saggezza e la bontà; non solo, ma tutte le proprietà in quanto identiche a Dio sono identiche tra loro e non costituiscono una molteplicità di attribuzioni.

**Gli attributi di Dio**

Una prospettiva sostanzialmente agostiniana permea le dottrine di Anselmo sulla Trinità, sulla creazione (come articolazione interiore della parola divina, che nello stesso tempo dice se stessa e le sue creature e non, come la parola umana, soltanto le loro immagini), sull'anima umana, con particolare accentuazione nel problema dell'immortalità (se l'anima è destinata ad amare senza fine Dio, la morte non può interrompere questo debito di amore; anche l'anima ingiusta deve essere immortale per poter subire l'eterna pena e perché sarebbe ingiusto che tornasse alla condizione in cui era prima di ogni colpa).

**L'immortalità dell'anima**

Qualche attenzione meritano infine le sue considerazioni sulla libertà, la predestinazione e la prescienza, per il vigore con cui sostiene la tesi che la libertà, se da un lato, per esistere, non può ammettere alcuna costrizione o necessità, d'altro lato, non può neppure

**Il problema della libertà e della predestinazione**

identificarsi con il libero arbitrio (*arbitrium indifferentiae*) tra il peccare e il non peccare, come vedeva Scoto Eriugena. Se così fosse, infatti, Dio non sarebbe libero, non potendo peccare. La vera libertà è nella capacità di preservazione di quella *rectitudo voluntatis*, di quella giustizia, di quel volere ciò che Dio stesso vuole che si voglia, che Dio ha dato all'uomo, la cui perdita è perciò una perdita di libertà, un impoverimento e non un arricchimento: è l'*inpotentia non peccandi*; questa perdita è imputabile solo alla volontà (il male è negatività e l'unica origine del male è nella volontà, quando vuole ciò che non deve, ed alla volontà soltanto, quindi, si riferiscono pene o ricompense) e può essere reintegrata solo dalla grazia divina: come colui che non vede più un oggetto che è stato allontanato conserva la capacità di vederlo se gli vien presentato di nuovo, così la volontà conserva, anche nel peccato, la libertà, cioè la capacità di preservare la rettitudine della volontà. Orbene: la volontà non è retta perché vuole rettamente, ma vuole rettamente perché è retta, cosicché il possesso della rettitudine non è opera della volontà stessa, che lo presuppone, ma è opera della grazia.

Questa stessa connessione di grazia e di libertà, che richiama ancora una volta il pensiero di Agostino, giustifica poi lo sforzo compiuto da Anselmo per ammettere la predestinazione, connessa alla prescienza, di Dio, senza che ciò implichi una diminuzione della libertà umana: Dio prevede e conosce da sempre quel che avverrà, ma quando si tratta di azioni umane, le prevede come non necessarie e quindi neppure le rende necessarie, cioè non libere, con la sua predestinazione.

## 5 - *Lo sviluppo della filosofia araba dal IX all'XI secolo.*

**Lo sviluppo della cultura araba**

Dal secolo dell'Egira all'XI secolo gli Arabi, sulla scia dell'espansione militare, politica ed economica, raggiungono un alto livello culturale, sia nel campo scientifico sia nel campo filosofico. Questo processo trova i suoi centri di irradiamento nei due grandi califfati, quello di Baghdad (dove nell'832 viene fondata una celebre università) e quello di Cordova in Spagna, e si giova non solo della conoscenza diretta di molti testi ed autori, scientifici e filosofici, greci (tutto Aristotele, ad eccezione della *Politica*, al quale vengono tuttavia attri-

buiti anche altri scritti, spurii, che ne modificano la fisionomia in senso neoplatonico; la *Repubblica* e il *Timeo* di Platone; i commentatori greci di Aristotele; e poi Euclide, Galeno, Tolomeo, ecc.), ma anche delle tradizioni culturali delle popolazioni assoggettate: è proprio grazie all'operosità di dotti e di monaci cristiani (per lo più monofisiti o nestoriani) che possono sorgere numerose scuole, volte soprattutto a tradurre in arabo dal greco e dal siriaco (che era la lingua in cui fin dai tempi di Giustiniano la cultura greca si era diffusa in Oriente) i filosofi e gli scienziati greci.

**Scienza e filosofia**

Si sviluppa così una vigorosa tradizione di studi scientifici, soprattutto di matematica (e nel IX secolo visse al-Khuwarizmi, uno dei fondatori dell'algebra), di medicina e di astronomia (al-Farghani, IX secolo e la scuola che si raccolse nell'XI secolo intorno all'osservatorio del Cairo), ed una ricca tradizione filosofica (nata dall'*humus* di quella interpretazione neoplatonica di Aristotele con cui si era conclusa la cultura greca), che ha il suo maggiore esponente di questo periodo in Avicenna (sec. XI). Per un certo periodo la cultura araba si sviluppa parallelamente a quella occidentale, ma quando le condizioni storiche resero possibile il loro incontro (soprattutto nel XII secolo) le conseguenze furono di grande importanza, come vedremo nel capitolo successivo.

**Filosofia e tradizione religiosa**

D'altro lato questo sviluppo della filosofia araba non avviene senza contrasti con la tradizione più propriamente religiosa dell'Islam, cosicché anche in questa cultura si è potuto parlare di un problema dei rapporti tra verità di ragione e verità rivelate (quelle del *Corano*) e quindi nel formarsi di una « patristica » e di una « scolastica ». Questi contrasti concernono soprattutto i tre punti seguenti: 1) all'idea di una creazione libera del mondo da parte di Dio si contrappone l'idea dell'eternità del mondo, non creato ma derivato da Dio per un principio di assoluta necessità; 2) all'idea di un'azione provvidenziale di Dio nelle vicende mondane ed umane si contrappone l'idea di un Dio indifferente alle cose particolari, che sono perciò rimesse all'intervento di esseri « intermedi »; 3) all'idea, infine, dell'immortalità dell'anima si contrappone la dottrina dell'anima come « forma » del corpo e perciò destinata a perire con esso.

**Neoplatonismo e aristotelismo**

È facile vedere nelle tesi più propriamente « razionali », che si contrappongono a quelle più propriamente « religiose », l'influsso della tradizione neoplatonica e di quella aristotelica. Ma per ben

comprendere l'incontro di queste due tradizioni e la loro fusione (già avviata dai commentatori greci di Aristotele), bisogna tenere presente la grande importanza che nella cultura araba ebbero due scritti, una *Teologia* pseudo-aristotelica e il cosiddetto *Liber de causis*, che di questo incontro e di questa fusione sono documenti rilevanti: la *Teologia* è in realtà una congerie di dottrine neoplatoniche (risalente al v secolo), scelte in funzione di un tentativo di conciliare la metafisica aristotelica con quella di Plotino e con la teologia cristiana (così la prima triade, Uno, Essere e Intelligenza, è esplicitamente assimilata alla Trinità divina, da cui discendono l'Anima del mondo e via via, tutti gli altri esseri); il *Liber de causis* è un compendio degli *Elementi di Teologia* di Proclo, destinato ad avere una profondissima influenza anche nella scolastica occidentale: in esso il motivo dell'emanazione neoplatonica è presentato, nel tipico schema triadico, come una rigida concatenazione causale, necessaria e non libera; ogni momento di questa emanazione, in quanto effetto di una causa precedente, rappresenta il molteplice e, in quanto causa di un effetto successivo, rappresenta l'unità.

**La *Teologia* pseudo-aristotelica**

**Il *Liber de causis***

**Le tendenze del pensiero religioso**

Tra le più antiche sette islamiche, in cui si sviluppano le tendenze religiose dell'Islam, possono essere ricordate quella, eretica, dei KADRITI, vigorosa sostenitrice del libero arbitrio, e quella ortodossa dei JABARITI, altrettanto vigorosa sostenitrice di un rigoroso fatalismo. Questo contrasto si ripresenta, in forme più ampie, nel contrasto tra i MUTAZILITI ed i MUTAKALIMUN: i primi non solo difendono il libero arbitrio, ma si fanno propugnatori di una concezione del divino fondata su una rigida affermazione dell'unità e semplicità dell'essenza divina e su un'altrettanto rigida negazione della molteplicità degli attributi divini. A queste tesi si opposero energicamente i secondi, che derivano il loro nome da quella « scienza della parola » (Kalam) di cui si presentano come interpreti autorizzati. In loro la polemica non è solo contro gli eretici, ma anche contro i filosofi: la continua novità del mondo e la sua discontinuità, dedotta dalla dottrina atomistica che essi accolgono in fisica; il continuo intervento creativo di Dio (esasperato ancora di più dalla setta degli ASCARITI); la riaffermazione della realtà dei molteplici attributi divini; il rigido determinismo e fatalismo in etica sono i punti principali della loro dottrina.

Un altro aspetto del contrasto che agita la filosofia e la religiosità dell'Islam è possibile cogliere nelle opposte tendenze dei cosiddetti « FRATELLI DELLA PUREZZA », che per il loro razionalismo e per lo spirito di divulgazione sono stati chiamati gli Enciclopedisti del mondo arabo, e dei SOUFIS, di ispirazione nettamente mistica.

Non si deve credere, tuttavia, che le dispute tra queste sette vivano senza contatti con le parallele dispute filosofiche, ché anzi gli influssi reciproci sono molto forti e più di una di queste dottrine si ritrovano anche nel pensiero di veri e propri filosofi.

**Al-Kindi e il problema dell'intelletto**

Tra questi il primo di un certo rilievo è AL-KINDI, morto a Baghdad intorno all'873.

Soprannominato « il filosofo » per antonomasia, egli ebbe anche vasti interessi scientifici: dalla matematica all'astrologia, dalla fisica alla musica, dalla geografia alla medicina (in particolare, va menzionata una sua trattazione dell'ottica, dal punto di vista sia fisiologico sia geometrico). Oltre a una vasta attività di traduttore, Al-Kindi scrisse opere scientifiche e filosofiche, alcune delle quali, tradotte in latino da Gerardo da Cremona nel secolo XII, ebbero larga eco in Occidente.

Al centro della sua filosofia sta il problema dell'intelletto, posto alla cultura araba dalle divergenti interpretazioni che Alessandro di Afrodisia e Temistio avevano dato della dottrina aristotelica dell'intelletto attivo e dell'intelletto passivo: il primo infatti accentuava la separazione dei due intelletti (cfr. supra, p. 191) mentre il secondo tendeva ad attenuarla in una prospettiva unitaria e neoplatonizzante. Nella sua storia questo problema si era venuto ulteriormente complicando, perché si trattava di stabilire non solo se erano due intelletti diversi e se uno di essi è « separato ed unico » (cioè non individuale), non corruttibile e perciò capace di conoscere le essenze immutabili delle cose, ma anche se esistono altre forme di intelletto.

La tesi di Al-Kindi si avvicina a quella di Alessandro: nell'anima c'è un intelletto in potenza o « materiale » (il *nóus hylikós* dei commentatori greci), che diventa intelletto in atto (*nóus epíktetos*) ad opera dell'intelletto che è sempre in atto, o « intelletto agente » (*nóus poietikós*), in conformità del principio aristotelico che il passaggio dalla potenza all'atto è reso possibile da un principio in atto che lo precede. Accanto a queste forme Al-Kindi pone un « intelletto dimostrativo » che corrisponde all'intelligenza sensibile o comune (*nóus koinós*), di Aristotele. Allorché l'intelletto umano passa dalla potenza all'atto, intelligibile e intelligente si identificano e la meta del conoscere è, ancora una volta, concepita — platonicamente — come l'identificazione dell'anima con le pure essenze intelligibili.

**Al-Farabi**

La dottrina dei quattro intelletti è ulteriormente sviluppata da AL-FARABI famoso anche come matematico e medico, formatosi a Baghdad e vissuto ad Aleppo e Damasco, dove morì intorno al 950; fu autore di un'opera dal titolo *Concordanze di Platone e di Aristotele.* Nel suo pensiero hanno avuto una grande influenza la metafisica e la teologia del *Liber de causis* e della *Teologia* pseudoaristotelica: l'intelletto in atto o agente (il *nóus poietikós*), causa dell'esistenza delle anime umane, è al termine di un processo degradante in cui ogni momento (Causa prima, Essere, Anima e Natura) è forma del successivo e materia del precedente; fondamentale, in questo quadro, è la distinzione tra essenza ed esistenza tra essere necessario ed essere possibile: se infatti si identificassero, tutte le cose sarebbero necessariamente ed eternamente e Dio

nulla potrebbe nei loro confronti; al contrario il mondo delle cose finite è contingente ed instabile ed è Dio (il solo nel quale essenza ed esistenza si identificano) che unisce l'esistenza alle essenze delle cose particolari, facendole così esistere. Non mancano, tuttavia, in lui anche spunti mistici, dovuti anche alla sua antica appartenenza alla setta del Soufis: solo i mistici, gli illuminati, posseggono quello sguardo intuitivo che li rende degni e capaci del comando.

**Avicenna** Più spiccata è la personalità di AVICENNA (IBN-SINA). Nato intorno al 980, fu di precocissimo ingegno e oltre ad un'imponente attività di studio ebbe modo anche di occuparsi di faccende politiche, fino a ricoprire la carica di vizir. La vita agitata finì per aggravare una salute già cagionevole e Avicenna morì a 57 anni, nel 1037.

Oltre ad un *Canone di medicina*, tradotto nel secolo XII da Gerardo di Cremona e che fu considerato come un classico dalla medicina medievale, e a numerosi trattati Avicenna compose un *Libro della Guarigione*, vasta enciclopedia del sapere in 18 volumi, e un *Libro della Liberazione*, o *della Salvezza*, che era un riassunto del precedente. Varie sezioni delle sue opere (*Logica*, *De Anima*, *De coelo*, *Metafisica*) furono tradotte nel secolo XII da Domenico Gundisalvi.

**La metafisica** Compito della filosofia è fornire chiarimenti razionali e dimostrativi delle verità rivelate, anche se essa, con ciò non riesce ad esaurirle completamente, e alla fede rimane un campo che le è proprio.

Al centro della filosofia di Avicenna sta l'idea della necessità di tutto quanto esiste in atto: non solo l'essere necessario (Dio) è necessario, ma lo è anche l'essere possibile (possibile, come distingue Avicenna, nel senso di « in potenza », di « ciò che può essere o non essere in atto » e non già nel senso di « ciò che non è impossibile » perché anche l'essere necessario rientra nel genere di « ciò che non è impossibile »), anche se non in se stesso, ma in quanto ha necessariamente bisogno di altro che lo faccia esistere in atto. Di qui la identificazione della necessità e della possibilità con i concetti aristotelici di forma e di materia. L'essere necessario è assolutamente semplice, mentre quello possibile è sempre molteplice, onde mentre nel primo essenza ed esistenza coincidono, nel secondo no, perché non esiste per la propria essenza, ma come effetto dell'essere necessario. Ne consegue la radicale esclusione di ogni contingenza e l'accordo di Avicenna con la linea di quell'emanatismo neoplatonico che abbiamo già considerato e che finisce per contrapporre il concetto di una causa neces-

saria all'idea religiosa della creazione. Di qui traggono giustificazione l'etica rigidamente deterministica e la validità della stessa predizione astrologica.

**La dottrina dell'intelletto**

Secondo Avicenna nel processo emanativo da Dio, cioè dall'Uno, procede l'intelligenza, che è duplice; e da questa procedono tutti gli altri esseri intermedi che animano l'universo (concepito secondo le dottrine di Tolomeo), fino all'« intelletto attivo », che regge il mondo terrestre e che è perciò « separato » ed « unico ». Anzi, a questo proposito, Avicenna sostiene che l'« intelletto passivo » o « materiale » giunge ad attingere le forme intelligibili, cioè a diventare *intelletto in atto*, in tre modi: o per diretta infusione da parte dell'« intelletto agente » (come nel caso dei primi principi, non dimostrabili e neppure desumibili dall'esperienza), o per mezzo del ragionamento discorsivo, o per mezzo dei sensi tramite l'astrazione dell'universale (che esiste non nella materia ma nell'intelletto) dal particolare sensibile: ragionamento discorsivo e procedimento astrattivo costituiscono l'« intelletto acquisito ». L'anima umana si ricongiunge stabilmente con l'intelletto agente, unico e separato, solo dopo la morte, pur conservando la propria individualità; in questa vita la congiunzione si attua solo nei momenti privilegiati dell'intuizione immediata dell'intelligibile, riservata a pochi privilegiati.

Di qui la superiorità della vita contemplativa e l'identificazione di filosofia e vera felicità: attraverso la filosofia, l'uomo tende al bene supremo e questa tendenza è amore: il quale tuttavia non è reciproco, perché, conformemente all'idea greca dell'amore come desiderio suscitato da bisogno e indigenza, nessun essere ama ciò che gli è inferiore: Dio non può amare le sue creature, e Avicenna critica a fondo la *Teologia* pseudo-aristotelica, che per far posto all'idea cristiana di un Dio che ama il mondo, aveva ammesso che l'amore potesse nascere anche da sovrabbondanza riversantesi da ciò che è superiore su ciò che è inferiore.

**Algazel e la polemica antifilosofica**

Contro il naturalismo e il determinismo causalistico della filosofia di Avicenna si levò la polemica di ALGAZEL (AL-GAZALI) in nome dei compromessi valori religiosi. Nato nel 1059, insegnò in varie città finché si ritirò nella città natale, Tus, aderendo alla setta mistica dei Sufis. Morì nel 1111. Scrisse, tra l'altro, un trattato, *Le tendenze dei filosofi*, tradotto da Gundisalvi (*Logica et Philosophia Algazelis arabi*) e che volle essere una fedele ed oggettiva esposizione

delle dottrine dei filosofi, e soprattutto di Avicenna; a questo tenne dietro una *Distruzione dei filosofi*, che è una radicale confutazione di quelle dottrine, e una *Restaurazione delle scienze religiose*, che comprende l'esposizione positiva delle sue idee. Il principale obbiettivo polemico di Algazel è la dottrina dell'eternità e della necessità della causalità divina, cui contrappone la libera creazione da parte di Dio come atto volontario e non necessitato. Ma la sua critica va oltre, investendo il concetto stesso di causa: tra causa ed effetto non c'è nessun legame necessario, ma solo un rapporto cronologico, e ciò accade soltanto per l'intervento diretto di Dio. Questa critica al concetto di causa, che assume il significato di una vera e propria critica al sapere scientifico in quanto conoscenza delle leggi della natura, ha così un prevedibile esito mistico. La reazione antifilosofica presentata da Algazel e l'intolleranza degli ambienti religiosi furono le cause che spiegano il tramontare della filosofia araba in Oriente e il suo passaggio in Occidente, dove rifiorì nel secolo XII in Spagna, soprattutto con Averroè.

# XIV

# *IL RISVEGLIO FILOSOFICO DEL SECOLO XII*



## 1 - *Le condizioni storiche.*

**Il declino della potenza araba**

Gli ultimi decenni del secolo XI segnano l'inizio del declino del dominio arabo: mentre sempre più forte si fa la pressione dei regni cristiani sul califfato di Cordova e sui domini arabi in Occidente, in Oriente la potenza turca travolge il califfato di Baghdad e si volge contro l'Impero, conquistando la Siria e la Palestina: Gerusalemme cade nel 1070. E se l'Impero seppe trovare nei Comneni dei validi difensori, l'espansione turca non mancò di suscitare preoccupazioni e reazioni anche in Occidente, dove si raccolsero le forze per l'organizzazione di quelle Crociate (la prima è del 1096-1099), la cui importanza va ben oltre l'aspetto militare ed anche religioso, se si pensa ai riflessi che esse ebbero sulla vita economica e sociale, sui traffici commerciali e sugli scambi culturali.

**Sintomi di crisi nell'Impero**

Il concordato di Worms tra l'imperatore Enrico V (1106-1125) e il papa Callisto II (1119-1124) se anche segnava una tregua nelle lotte per le investiture non eliminava le ragioni del contrasto. Il prestigio dell'Impero era profondamente scosso: la sua sacralità era stata compromessa dalle vicende dello scontro con il Papato; la sua universalità era messa in discussione dall'esistenza e dalle caratteristiche del regno normanno, per origine e per storia estraneo all'Impero, nato senza l'investitura imperiale e risultato dall'unificazione dei due domini normanni della Sicilia e dell'Italia meridionale nella persona di Ruggero II, insignito dei titoli di re di Sicilia e duca di Calabria e di Puglia (1130). A ciò si aggiunga la crisi della struttura stessa dell'Impero conseguente al risorgere delle lotte tra la grande feudalità e soprattutto alla nascita e allo sviluppo dei Comuni.

**Le trasformazioni economiche e sociali e la nascita dei Comuni**

Il secolo XII vede infatti il fruttificare di quei germi di nuovi rapporti economici che lo sviluppo dell'urbanesimo e l'incremento dei traffici, anche come conseguenza delle Crociate, rendono sempre più consistenti. Le repubbliche marinare in Italia e le Fiandre al Nord sono i centri più attivi. Si determina una sempre più profonda differenza tra l'economia agricola delle

campagne e dei centri feudali e l'economia commerciale e finanziaria delle città, che gradatamente porta ad una diversa condizione sociale, giuridica e politica tra i « borghesi » o cittadini e i campagnoli. Entro il tessuto della società feudale prende corpo una società cittadina: è la nascita dei comuni, naturalmente portati, perciò, ad essere antagonisti dei feudi. Dove erano forti monarchie, come quella normanna, l'autonomia delle città non ebbe molto spazio; ma in altre regioni europee, come la Germania e l'Italia centro-settentrionale, sia per la debolezza dell'autorità centrale dell'Impero sia per più radicate tradizioni cittadine, l'autonomia fu molto larga e toccò anche il livello della vera e propria sovranità.

La lotta tra Papato e Impero per le investiture favorì poi questa situazione, perché da un lato la lotta contro i vescovi-conti in nome della riforma religiosa e degli ideali monastici di rinnovamento e dall'altro le concessioni imperiali per farsi amiche le città contro il Papa contribuirono a rafforzare e ad estendere questa autonomia.

La vita comunale ha un'importanza decisiva per il declino della società feudale: prospera l'economia commerciale e quella artigianale, da cui derivano le prime forme di industrie, la formazione di capitali, le importazioni di materie grezze e l'esportazione di prodotti finiti; si esperimentano nuove istituzioni politiche a vari livelli, con alla base la figura del cittadino e con la costituzione di cariche pubbliche temporanee (come quella di podestà) al vertice e quindi con un'incipiente tendenza democratica. Si formano le corporazioni, che sono il segno della differenziazione e dello sviluppo delle attività commerciali, artigianali e professionali: di qui anche un nuovo fiorire di vita culturale.

**La casa di Svevia e la politica di Federico Barbarossa**

Come si è detto, oltre lo sviluppo dei comuni, un altro fattore di crisi dell'Impero è dato dalla ripresa delle lotte tra la grande feudalità tedesca dopo la morte di Enrico V (1125) e l'estinzione della casa di Franconia: la lotta tra Guelfi e Ghibellini dura infatti fino al 1138 quando sale al trono Corrado III della casa di Svevia. Ma l'imperatore lasciò ben presto il suo posto per partecipare alla II Crociata, occasionata dalla caduta di Edessa e caldamente perorata dalle prediche di Bernardo di Chiaravalle. L'esito negativo della Crociata e la prolungata lontananza sembrarono compromettere di nuovo e gravemente l'autorità dell'Imperatore: è in questa situazione che salì al trono Federico Barbarossa, accettando un accordo con il cugino Enrico Leone, duca di Baviera e capo della feudalità guelfa.

La politica di Federico Barbarossa si indirizzò immediatamente a ristabilire e rafforzare l'autorità imperiale contro i suoi avversari: la feudalità, i comuni, il Papato e il regno normanno. Ristabilito dapprima il dominio diretto della casa di Svevia in Germania, sia tramite il ritorno della politica delle investiture imperiali sia tramite l'opera di funzionari (*ministeriales*) che esautorarono i feudatari, l'imperatore si volse verso l'Italia pensando di potersi giovare di alcune condizioni favorevoli: l'ostilità di alcuni feudi ai Comuni dell'Italia centro-settentrionale; le lotte che riformatori (Arnaldo da Brescia) e cittadini costituitisi in comune muovevano al Papato; lo scontro tra il regno normanno e l'Impero d'Oriente dei Comneni.

E, se i risultati della prima discesa in Italia (1154-1155) furono modesti, con la seconda spedizione (1158-1162) Federico Barbarossa sembrò raggiungere i suoi obbiettivi: la convocazione della dieta di Roncaglia e l'emanazione della *Constitutio de regalibus* sembrarono restituire all'Imperatore la somma dei poteri giudiziari e di governo e il dominio economico; la distruzione di Milano era il segno terribile e ammonitore della restaurata autorità. Alla definizione della quale Federico si era altresì giovato delle argomentazioni dei giuristi milanesi, tendenti ad identificare la legge con la volontà dell'Imperatore e ad affermare l'imprescrittibilità dei diritti sovrani. Queste argomentazioni, da un lato, e le controargomentazioni dei teologi e dei giuristi papali, dall'altro, producevano un rilevante mutamento nel concetto stesso di Impero, che si avviava a perdere ogni elemento di sacralità e di feudalità.

**Nuovo concetto dell'Impero**

Contemporaneamente, fallito il tentativo di un antipapa, il pontefice Alessandro III intesseva un fitta trama diplomatica in funzione antimperiale: avviava la riconciliazione tra i Normanni e i Comneni, attirava alla sua politica la repubblica di Venezia, stringeva alleanza con le leghe dei Comuni. Il risultato fu la sconfitta militare di Federico Barbarossa nella battaglia di Legnano (1176).

**La nuova politica di Federico Barbarossa**

Inizia però da questo momento una nuova fase, in cui l'Impero cerca di riguadagnare sul piano delle trattative diplomatiche il terreno perduto sul piano militare: il convegno tra Papa e Imperatore a Venezia nel 1177, l'appoggio alla lotta contro l'eresia dei Valdesi e la partecipazione alla terza Crociata (nel 1187 il Saladino aveva riconquistato Gerusalemme) valsero a dirimere l'ostilità del Papato contro l'Impero; la pace di Costanza (1183) segnò una tregua nella lotta contro i comuni; il matrimonio di Enrico VI, figlio del Barbarossa, con Costanza di Altavilla, zia del re dei Normanni (1184) avviava a soluzione il problema dell'Italia meridionale.

**Enrico VI**

Di qui trasse alimento l'energica politica dell'imperatore Enrico VI (1190-1197), che sottomise l'Italia meridionale e centrale (Filippo di Svevia in Toscana); egli si avviava a realizzare un vasto disegno espansionistico nel Mediterraneo e in Oriente, che la morte prematura, però, interruppe agli inizi, rimettendo in forse tutta l'opera intrapresa. Il secolo XII si chiudeva con la salita al soglio pontificio di Innocenzo III.

## 2 - *Il risveglio culturale e l'influenza araba.*

**Sviluppo culturale**

Le nuove condizioni economiche, sociali e politiche favoriscono un generale risveglio culturale, in cui giuoca un ruolo primario la fitta trama di rapporti che a poco a poco si crea tra Occidente e Oriente, tra mondo latino e mondo arabo. Sorge l'arte romanica, mentre nel regno normanno, tollerante luogo di incontro tra genti latine, arabe, ebraiche, greche e longobarde, fiorisce la splendida arte arabo-normanna e l'incontro di culture diverse. Si precisano

nella loro peculiare fisionomia le lingue romanze, mentre il latino continua a vivere come lingua dotta, e trovano espressione le epopee della *Chanson de Roland*, del Cid e dei Nibelunghi.

**La nascita delle Università e lo sviluppo delle scienze: nuove teorie giuridico-politiche**

La cultura esce dai monasteri e si diffonde tra i laici: alle vecchie scuole monastiche si vengono sostituendo le nuove scuole cattedrali e infine le Università e ciò significa anche un ampliamento dell'orizzonte culturale e l'interesse per nuovi campi del sapere. Non è un caso che nella prima Università, quella di Bologna, fioriscano gli studi giuridici che trovano un grande maestro in IRNERIO e poi in una fitta schiera di « glossatori » del *Corpus iuris* giustinianeo, i teorici di quel rinnovato concetto di sovranità, che viene identificata con la persona dell'imperatore (*quod principi placuit, legis habet vigorem*). Questa attività, oltre a fornire agli imperatori lo strumento ideologico nella loro lotta contro il Papato e i comuni, rispondeva all'esigenza, resa acuta dalla nuova civiltà comunale, di mettere per iscritto le norme giuridiche. E nello stesso senso si muove GRAZIANO, che nella prima metà del XII secolo mise per iscritto il diritto canonico.

All'Università di Bologna fecero seguito altre Università, destinate a grande fortuna nel secolo successivo: quella di Parigi, la Sorbona, riconosciuta dal re di Francia nel 1180, quella di Oxford e poi quelle di Padova, Montpellier e Salamanca. L'uso del latino rese possibile una grande mobilità sia degli studenti (*clerici vagantes*, con i loro tipici canti gogliardici, i *carmina buriana*) sia dei docenti, dando luogo a vasti scambi e ad un'ampia unità culturale.

Rinasce così anche l'interesse per i problemi scientifici: oltre la tradizione di studi giuridici, che abbiamo visto, continua l'attività della scuola medica di Salerno, fino alla distruzione della città (1193); riprendono gli studi di astronomia, matematica e geografia, che, contemporaneamente, anche gli arabi continuano a coltivare.

**I contatti tra cultura occidentale e cultura araba: le traduzioni**

Tutto ciò fu enormemente agevolato dall'intensificarsi dei rapporti tra cultura occidentale e cultura araba e da una vasta attività di traduzione in latino dall'arabo e dal greco, che mise a disposizione dell'occidente i risultati della tradizione scientifica e filosofica passata: vengono tradotti Euclide e Ippocrate, l'*Almagesto* di Tolomeo e gli scritti matematici di Al-Khuwarizmi, Aristotele e i filosofi arabi.

Abbiamo già avuto modo di ricordare (cfr. supra, p. 288) l'attività di Costantino Africano, accanto al quale è da porre ADELARDO

di Bath, che viaggiò a lungo in Spagna, in Italia meridionale, in Grecia e nei paesi arabi e che tradusse soprattutto testi scientifici (Euclide e Al-Khuwarizmi); Adelardo fu autore anche di *Quaestiones naturales*, in cui metteva a frutto anche dottrine atomistiche e la conoscenza della *Fisica* di Aristotele, ancora ignota in Occidente. Un vero e proprio centro di attività di traduzione si formò a Toledo per iniziativa dell'arcivescovo Raimondo nel secolo XII e vi legarono il proprio nome i due studiosi più importanti di questo settore: GIACOMO da Venezia, che tradusse (1128) i *Primi* e i *Secondi Analitici*, i *Topici* e gli *Elenchi sofistici* di Aristotele; e GERARDO da Cremona, che oltre ai *Secondi Analitici*, tradusse i commentatori greci di Aristotele (Alessandro di Afrodisia) e scritti di Al-Kindi e di Al-Farabi. Al circolo di Toledo è legata anche la collaborazione dell'ebreo GIOVANNI IBN DAUD (GIOVANNI ISPANO) e di DOMENICO GUÑDISALVI, dei quali il primo traduceva dall'arabo al castigliano e il secondo dal castigliano al latino: furono così fatti conoscere alla cultura occidentale scritti di Avicenna, Algazel, Avicebron, ecc. Tra i grandi traduttori di questo periodo un cenno merita anche ENRICO ARISTIPPO, che volse in latino il *Menone* e il *Fedone* di Platone, la *Meteorologia* di Aristotele e le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio.

**Filosofia araba e filosofia occidentale**

Questa vasta attività di traduzione è particolarmente rilevante per due aspetti che avremo modo di valutare adeguatamente nel successivo capitolo: in primo luogo, rese possibile l'incontro tra filosofia araba e filosofia occidentale, ristabilendo la continuità della tradizione dalla comune matrice neoplatonica e aristotelica; ciò spiega altresì come la filosofia e la scienza arabe appaiono l'espressione stessa della ragione, nella sua genuinità e nella sua autonomia dai dogmi e dai vincoli religiosi. In secondo luogo, fece conoscere tutto l'*Organon* di Aristotele (e gli *Analitici*, i *Topici* e gli *Elenchi sofistici* furono denominati « logica nuova », per contrapporli alla « logica vetus », rappresentata dalle *Categorie* e dal *De interpretatione*, note nella traduzione di Boezio) e dette così un impulso decisivo agli studi di logica e dialettica.

**La conoscenza dell'*Organon* aristotelico**

**La disputa sugli universali: Roscellino**

In questo campo, anzi, prosegue tra la fine dell'XI secolo e gli inizi del XII la disputa sugli universali (cfr. supra, p. 286): un chierico di Compiègne, ROSCELLINO (1050-1120), che fu anche maestro di Abelardo (cui indirizzò una *Lettera* sul problema della Trinità), e le cui dottrine ci sono note dalle polemiche di Anselmo d'Aosta e

dello stesso Abelardo, teorizzò la cosiddetta soluzione « nominalistica »: gli universali, cioè, non esistono né *ante rem* né *in re*, perché reali sono solo gli individui, ma sono soltanto « nomi » (*flatus vocis*), cosicché la logica è scienza non *de rebus* ma *de vocibus*. Questa soluzione nominalistica (detta anche « terministica ») non poteva alla lunga non rimettere in discussione tutta la metafisica, la cosmologia e la scienza platonico-aristotelica, fondata sulla realtà delle idee o forme universali; se l'universale è solo un nome, inoltre, il linguaggio perde il suo valore conoscitivo e la dialettica si riduce a retorica o arte della persuasione senza dimostrazione. Erano così gettati i primi germi di quella crisi nei rapporti tra filosofia e teologia, che diventerà acuta — come vedremo — nella fase finale della Scolastica, in cui non a caso la soluzione nominalistica divenne prevalente.

Di ciò abbiamo la prova, del resto, nello stesso Roscellino, che dal suo nominalismo trasse conseguenze teologiche, quando sostenne che i tre nomi di Padre, Figlio e Spirito Santo, designano non una ma tre individualità: una dottrina che Anselmo ravvicinò all'eresia del triteismo (tre divinità), che fu più volte condannata e che costò a Roscellino persecuzioni ed esilio.

**Guglielmo di Champeaux**

Al nominalismo di Roscellino si contrappose il realismo di GUGLIELMO di Champeaux (1070-1121), anch'egli maestro di Abelardo, oltre che di Gilberto Porretano. Secondo la sua dottrina solo gli universali sono veramente reali (*ante rem*) e gli individui risultano solo da determinazioni accidentali e secondarie. Vedremo più avanti, nella scuola di Chartres e in Abelardo (che si vantò di aver fatto mutare opinione al suo maestro Guglielmo di Champeaux, spingendolo verso un realismo più moderato) gli ulteriori sviluppi di questa discussione, che tende tuttavia ad esaurirsi o, meglio, a riconfluire nel contesto generale delle dottrine teologiche e metafisiche.

**Pietro Lombardo e il genere letterario delle *Summae* e delle *Sententiae***

Per completare il quadro della cultura di questa età dobbiamo infine fare un cenno alla fioritura di *Sententiae* e di *Summae*: si tratta di opere che cercano di sopperire alla difficoltà di procurarsi i manoscritti completi, raccogliendo le opinioni dapprima di un solo autore poi di più autori, via via sempre meglio ordinate per argomenti ed accompagnate da commenti e delucidazioni. È tutta un'opera di sistemazione, soprattutto in teologia, assai complessa e intricata, che ebbe l'enorme merito storico di consegnare il materiale teologico

e filosofico alla grande elaborazione sistematica del secolo seguente, che conservò il nome di *Summa* per le trattazioni di questo tipo.

Tra gli autori di questo genere letterario (Roberto di Melun, Pietro di Poitiers, ecc.) spicca PIETRO LOMBARDO (1100 circa-1160), che insegnò a Parigi e fu vescovo di questa città. I suoi *Sententiarum libri quattuor*, che risentono anche l'influsso del *Sic et non* di Abelardo (e suscitarono, già nel Medio Evo, l'immagine tipica del labirinto), ebbero una grandissima fortuna e numerosissimi commenti. L'impianto è generalmente quello della tradizione agostiniana, in cui emergono motivi polemici contro dottrine contemporanee (per esempio, contro l'ottimismo teologico di Abelardo, in nome dell'esaltazione dell'onnipotenza divina, che sarebbe sminuita se non avesse potuto creare un mondo migliore di quello che ha effettivamente creato).

**Nuove esigenze culturali e scientifiche**

Nello stesso tempo, però, si comincia a provare un certo fastidio per le questioni puramente formali, per un certo abuso di giuochi sofistici da parte dei cosiddetti *nugiloqui ventilatores,* per i libri di sentenze ed i manuali enciclopedici in uso nelle scuole; sempre più si fa strada l'esigenza di nuove conoscenze positive e di nuove esperienze, soprattutto nel campo delle scienze (medicina, matematica, astronomia), man mano che si accentuano i motivi di autonomia di queste ricerche rispetto alla metafisica e alla teologia. Il *Timeo* di Platone, i testi di Cicerone e di Seneca, di Macrobio e di Scoto Eriugena sono studiati a fondo; contemporaneamente vengono coltivati anche gli studi letterari ed anche il latino si rinnova e diventa più elegante: è insomma tutta una mentalità, più o meno consapevolmente innovatrice, che si viene facendo strada e che trova nella famosa scuola platonica della Cattedrale di Chartres l'ambiente più fecondo.

## 3 - *La scuola di Chartres.*

**La scuola di Chartres e il rinnovamento degli studi della natura**

La scuola della Cattedrale di Chartres, fondata da Fulberto sul finire del secolo X, acquista nel secolo XII una notevole importanza come testimonianza, nei quadri della tradizione platonica, di una ripresa di studi scientifici e dell'osservazione diretta della natura. A fondamento stanno pur sempre le dottrine del *Timeo* di Platone e del commento di Calcidio, ma intanto la natura, identificata con

l'Anima del mondo ed elevata al rango di figlia di Dio, diventa una autonoma forza generatrice ed ordinatrice del mondo e nella sua spiegazione vengono accolte anche dottrine stoiche ed epicuree e si cerca di spiegare la natura con la natura stessa.

Al di là degli stessi risultati scientifici, soprattutto rilevante è l'abito di ricerca, lo spirito critico, il senso nuovo per le capacità dell'uomo; noi vediamo più lontano degli antichi, dice uno dei maestri della scuola, Bernardo, quasi precorrendo motivi umanistici, non perché siamo più grandi degli antichi, che anzi al nostro cospetto sono come giganti di fronte a nani, ma perché siamo sulle loro spalle e quindi possiamo giovarci della loro altezza per godere più ampio orizzonte.

**Bernardo di Chartres**

Il primo esponente importante della scuola fu appunto BERNARDO di Chartres, che vi insegnò dal 1114 al 1124. Sostenne l'esistenza, nella mente di Dio, di « idee » eterne, immateriali e immobili, dando così una soluzione di realismo estremo (*ante rem*) — tipica del resto della tradizione platonica — al problema degli universali; da queste idee distingueva poi le loro immagini o « forme native », impresse da Dio nella materia creata.

**Gilberto Porretano**

Più robusta personalità speculativa possiede GILBERTO PORRETANO (1076-1154), che succedette a Bernardo di Chartres nella direzione della scuola fino al 1142 e che fu vescovo di Poitiers. Tra i suoi scritti sono da ricordare un *Commentario* agli opuscoli teologici di Boezio e un'opera di logica, intitolata *De sex principiis.*

Per Gilberto fede e ragione non solo cooperano reciprocamente, ma hanno distinte competenze che escludono ogni loro conflitto: nel campo della teologia il primato è della fede, nel campo della filosofia, il primato è della ragione. Riprendendo la distinzione di Bernardo tra « idee » e « forme native » e identificandole rispettivamente con l'universale *ante rem* e l'universale *in re*, Gilberto arricchisce questa dottrina con un'ulteriore distinzione tra essenza (*quo est*) e sostanza (*quod est*), cioè tra ciò che per esistere non ha bisogno di altro (gli universali) e ciò che esiste effettivamente (gli individui); questa distinzione ha conseguenze importanti nella discussione sui rapporti tra materia e forma, tra anima e corpo, e sul problema di Dio.

In particolare, a proposito del problema trinitario Gilberto ripropone la distinzione tra essenza e sostanza nei termini di « Deità » e « Dio »: Deità è l'unica essenza divina di cui partecipano le tre per-

sone divine, ciascuna reale nella sua individualità e ciascuna Dio. Questa dottrina suscitò una discussione vivace, cui parteciparono anche Bernardo di Chiaravalle e Gaufredo, i quali sostennero che essa poneva quattro distinte divinità; fu condannata infine nei Concili di Parigi (1147) e di Reims (1148).

Nell'opera *De sex principiis* (se è veramente sua) Gilberto trattava delle ultime sei categorie di Aristotele, contrapponendole come forme « assistenti » (o estrinseche) alle prime quattro — sostanza, qualità, quantità e relazione — forme « inerenti » (o intrinseche) delle cose.

**Teodorico di Chartres**

Fratello minore di Bernardo fu TEODORICO di Chartres (morto nel 1150 circa), che insegnò prima a Chartres e poi, intorno al 1140, a Parigi, dove ebbe come discepolo Giovanni di Salisbury. Sulla scorta di Scoto Eriugena egli distingue quattro cause: efficiente (Dio), formale (Verbo), finale (Spirito) e materiale (i quattro elementi, creati da Dio); ma ancora più caratteristica è la tesi che l'opera di Dio si esaurisca nella creazione dei quattro elementi: questi in virtù delle capacità loro proprie (soprattutto in virtù di quelle del fuoco) e in virtù del movimento delle particelle più elementari, producono l'ordine del mondo, che quindi è in qualche modo reso autonomo dall'intervento immediato di Dio.

**Guglielmo di Conches**

Discepolo di Bernardo fu GUGLIELMO di Conches (1080-1154), in cui torna da un lato l'identificazione dell'Anima del mondo con la natura e dall'altra vien fatta una distinzione tra *elementata* (i 4 elementi tradizionali, che non sono propriamente elementi perché divisibili) e i veri *elementa* che sono gli atomi.

**Giovanni di Salisbury**

Spirito già in un certo senso moderno e mondano rivela GIOVANNI di Salisbury, letterato, politico e viaggiatore a scopi culturali. Nato a Salisbury tra il 1115 e il 1120, dal 1136 al 1148 fu in Francia, dove fu discepolo di Abelardo a Parigi, di Guglielmo di Conches e di Gilberto Porretano a Chartres; tornato in Inghilterra, fu prima cappellano e poi segretario del primate di Canterbury Tommaso Becket. Vescovo di Chartres dal 1176, morì intorno al 1180. Tra le sue varie opere sono da ricordare l'*Entheticus sive de dogmate philosophorum*, che è una specie di manuale di insegnamento comprendente anche una storia della filosofia greco-romana; il *Metalogicus* che è un'opera logica, svolta sotto forma di dialogo contro le tesi di un sofista, indicato con il nome di Cornificio, e che contiene una vasta e preziosa

rassegna delle discussioni e delle soluzioni relative al problema degli universali: tra le quali, l'autore propende per quella di Abelardo, anche se si accentua l'influsso dell'aristotelismo attraverso la tesi che l'universale è conoscibile per induzione. E infine il *Policraticus,* che è uno scritto di filosofia politica, la cui importanza deriva anche dal fatto che è il primo dell'età medievale, anteriore alla riscoperta della *Politica* aristotelica.

Giovanni non condivide le dottrine metafisiche della scuola di Chartres, non perché le ritenga errate, ma perché non crede che la ragione possa arrivare a verità dimostrabili su questi punti. In materia di religione e di teologia è la fede che indica ciò che è vero o falso; in materia di filosofia e di scienza, non potendosi attingere il vero, ci si deve contentare del « verisimile »: rinasce con ciò, e consapevolmente, l'antico probabilismo degli accademici: solo la matematica, la logica e la politica offrono alla ricerca umana un solido terreno. Di un certo interesse, infine, è anche la polemica contro l'astrologia e la sua pretesa di divinare il futuro.

Queste posizioni di Giovanni di Salisbury si spiegano anche in relazione alle polemiche vivacissime che intorno alla metà del secolo XII si accesero a Parigi e che rimisero in questione il platonismo e il classicismo della scuola di Chartres. Eguale prudenza ed assenza di dogmatismo troviamo del resto nelle dottrine politiche di Giovanni di Salisbury incentrata nel concetto di « legge di natura », riflesso della volontà divina, cui sono sottoposti sia i sudditi sia i sovrani; onde è legittima l'uccisione di coloro che, come i tiranni, vogliono violarla, e il cui potere non è legittimo. Lo stato è come un organismo, di cui il clero è l'anima, i cittadini le membra e il sovrano il capo; l'ideale a cui esso deve ispirarsi è la spontanea concordia tra interessi individuali e interesse generale. In tema di rapporti tra potere temporale e potere spirituale, Giovanni di Salisbury, pur nella distinzione tra le due funzioni, tende a subordinare il primo al secondo, che lo legittima e può quindi anche revocarlo.

Connessi in qualche modo con la problematica della scuola di Chartres, anche se formalmente non appartenenti ad essa, sono alcuni pensatori, che rappresentano gli sviluppi del platonismo e dell'agostinismo del secolo XII. Il più interessante è senza dubbio ALANO di Lilla (1128-1202), che riprende i temi immaginosi di Bernardo Silvestre nell'*Anticlaudianus* e nel *De planctu naturae,* mentre nelle

**Alano di Lilla**

*Regulae de sacra theologia*, cerca di ordinare la speculazione teologica secondo criteri sistematici e scientifici analoghi a quelli della matematica (e perciò fu detto *doctor universalis*). C'è in Alano il senso netto di una separazione tra fede e ragione, l'affermazione radicale dell'unità di Dio (soprattutto in polemica con i Catari) e una netta distinzione nell'uomo tra uno spirito razionale (l'anima) e uno spirito fisico, con la quale Alano tenta di conciliare la tradizione che fa dello spirito (*pnéuma*) qualcosa di superiore all'anima (*psyché*) e la tradizione medica araba, che fa dello spirito il respiro vitale e perciò connesso alla vita corporale e subordinato all'anima: un tentativo analogo ritroviamo anche, in altri ambienti, in GUGLIELMO di St. Thierry (m. tra il 1148 e il 1153), amico di Bernardo di Chiaravalle, e nel trattato di ispirazione agostiniana *De spiritu et anima*, attribuito ad ALCHERO di Chiaravalle e conservato come secondo libro del *De anima* di Ugo di San Vittore.

**Nicola di Amiens**

Anche NICOLA di Amiens, contemporaneo di Alano e autore di un *De arte catholicae fidei*, delinea una trattazione della teologia secondo il metodo geometrico e deduttivo.

## 4 - *Abelardo.*

**Abelardo e il problema dei rapporti tra ragione e fede**

Dialettico invincibile, maestro di grande successo, temperamento passionale e irrequieto, ABELARDO è certamente una delle personalità più forti della cultura medievale. La ricerca, come centro della filosofia, acquista in lui un significato del tutto nuovo: non priorità della fede sull'intendere, come in Anselmo, ma priorità dell'intendere sulla fede: « intelligo ut credam ». Ciò non significa, che la ragione abbia diritto di mettere in discussione le verità della fede, ma solo che queste verità, per essere veramente tali devono essere intese con la ragione: una fede senza ragione è solo verbale, un insieme di formule di cui non si capisce il significato; per credere veramente bisogna comprendere e un conflitto tra ragione e fede non è pensabile; le difficoltà possono nascere solo quando l'« autorità » pretende di togliere le sue prerogative alla ragione: la ragione diventa così l'attività più alta, la guida e il criterio dell'uomo. Questa rivendicazione ha fatto apparire a qualcuno Abelardo come un precursore dell'umanesimo, e non è senza significato che Abelardo accomuni filosofi pagani e cristiani: in tutti ha parlato la verità, anche se i primi non

se ne sono resi conto pienamente ed occorre perciò spiegare il loro pensiero, come accade per le parole dei profeti. È con questa convinzione che Abelardo ritrova nella dottrina platonica di Dio, del Nus e dell'Anima del mondo la dottrina della Trinità.

**Vita e scritti** Nato presso Nantes nel 1079, studiò dialettica con Guglielmo di Champeaux e la insegnò, polemizzando anche contro il suo maestro, in varie località della Francia. Insegnò poi teologia, dal 1113, a Parigi in mezzo a continue polemiche ma riscuotendo un vastissimo successo.

Protagonista del celebre e sventurato romanzo di amore con Eloisa (e il loro scambio epistolare è un alto documento letterario), da cui nacque un figlio, Astrolabio, dopo un periodo trascorso nell'abbazia di S. Dionigi Abelardo tornò all'insegnamento, prima a Nogent-sur-Seine e in seguito di nuovo a Parigi, rinnovando l'antico successo e suscitando di nuovo le antiche invidie. Accusato di eresia per le sue dottrine trinitarie e condannato dal concilio di Soissons nel 1121 fu costretto a bruciare di propria mano il *De unitate et trinitate divina.* Ma Abelardo continuò la sua attività, raccogliendo un tal numero di discepoli da essere ritenuto in qualche modo il fondatore dell'Università di Parigi, sorta dalla fusione della scuola di Sainte Genèvieve con quella teologica della cattedrale di Nötre-Dame e con quella di San Vittore.

I suoi ultimi anni furono caratterizzati dall'implacabile polemica che contro di lui ingaggiò Bernardo (cfr. infra, pp. 313-14) e che gli costò una condanna da parte del Sinodo di Sens (1141). Abelardo fu persuaso a ritrattare e si chiuse nell'abbazia di St. Marcel, morendovi nel 1142. Venti anni più tardi la sua salma fu posta accanto a quella di Eloisa.

Oltre un'autobiografia, *Historia calamitatum,* ci sono rimaste altre opere che si sogliono distinguere in logiche, teologiche ed etiche. Delle sue opere logiche è da ricordare innanzi tutto la *Dialectica,* cui si accompagnano le *Glossae* e le *Glossulae super Porphyrium*; delle sue opere teologiche sono da ricordare una *Theologia christiana,* in 5 libri, diversa da quella *Theologia* di cui ci è pervenuta solo la prima parte con il titolo *Introductio ad Theologiam,* e il già menzionato scritto sulla Trinità. A queste va aggiunto il *Sic et non,* che è una raccolta di tutte le opinioni dei Padri pro o contro una determinata questione. Delle opere etiche basterà fare menzione dell'*Ethica* o *Scito te ipsum.*

**Il metodo di Abelardo e la soluzione del problema degli universali**

È proprio dal metodo seguito nel *Sic et non* che possiamo farci un'idea della dialettica di Abelardo. Mettendo a confronto le opinioni dei Padri si suscita il dubbio, ma dal dubbio nasce la ricerca e dalla ricerca la verità: in ciò consistono la *quaestio* e la sua risoluzione per vie puramente logiche. Una procedura, questa, che, accolta dapprima con molto sospetto, perché sembrava rompere l'unità di ispirazione della tradizione, divenne in seguito la procedura caratteristica degli scolastici.

A proposito del problema degli universali, abbiamo già visto come Abelardo fosse in polemica tanto con le tesi del realismo estremo di Guglielmo di Champeaux, quanto con quelle del nominalismo di Roscellino: contro il primo egli obbietta che l'esistenza (*ante rem*, ma anche *in re*) degli universali annulla ogni differenza tra gli individui e quindi la possibilità di distinguerli; contro il secondo, che diventa inspiegabile l'esistenza di nomi « comuni », oltre i nomi « propri », e il loro riferimento alle cose. Per Abelardo l'universale non può essere né una *res*, né una *vox*, perché né una *res* né una *vox* (che è, anche essa, in realtà, una *res*) possono predicarsi di un'altra realtà: l'universale ha un carattere puramente logico e funzionale, è un *sermo*, in cui è implicito un significato, un riferimento ad una realtà significata (e cioè un'*intentio*): un discorso universale, che può essere predicato di molti soggetti (*praedicabilis de pluribus*); Abelardo ritiene così di poter salvare l'oggettività dell'universale senza dover far ricorso a ipostasi metafisiche, come l'esistenza dell'universale *ante rem*. Ciò che nelle cose è universale (per es. l'essere uomo per i singoli uomini) è uno *status*, non una *res* e neppure un *nihilum*, che la nostra conoscenza astrae dalle cose particolari, senza che ciò implichi una loro « separazione » reale. La logica è pertanto *scientia sermocinalis*.

Tutto ciò non toglie che Abelardo torni a parlare di universali *in re* ed *ante rem* quando ragiona da fisico e da teologo, e non da dialettico: ma proprio per questo dalla tradizione successiva Abelardo fu detto nominalista; e nominalista in questo senso, non nel senso di Roscellino, fu in realtà per gran parte la stessa tradizione posteriore. La dialettica e in generale le arti liberali acquistano così una sempre maggiore autonomia ed una più precisa fisionomia.

**La teologia**

Il razionalismo di Abelardo si manifesta anche nel campo della teologia: la distinzione, da lui operata, tra la « generazione » del Figlio e la « processione » dello Spirito e la differenza di derivazione

delle varie persone insinuano un pericolo di modalismo (cfr. supra, pp. 218-19) che fu chiaramente avvertito da Bernardo. Anche la creazione del mondo da parte di Dio ha il carattere della necessità, perché Dio non può fare altro da ciò che fa. Dio infatti fa ciò che vuole; ma ciò che vuole è il bene e in questo consiste poi la sua libertà: per questo il mondo da lui creato non poteva essere migliore di quello che è (ottimismo teologico).

**L'etica** Un altro aspetto assai importante della filosofia di Abelardo è l'etica, soprattutto per l'insistenza con cui è sottolineata la priorità dell'intenzione sull'azione. Egli distingue il vizio, come inclinazione al male, dal peccato, che è il consenso della volontà a quell'inclinazione. Deriva di qui una tendenza antiascetica, che salva le inclinazioni umane, del resto ineliminabili, da una condanna radicale; e poiché un'azione cattiva può essere compiuta anche senza il consenso della volontà, per esempio quando è costretta o involontaria, il criterio di discriminazione tra il bene e il male è solo nell'intenzione di chi la compie (*intentio agentis*) e l'azione cattiva non aggiunge nulla alla colpa. Il giudizio umano valuta solo le azioni e può quindi errare; solo il giudizio di Dio, che legge nei cuori, può valutare con esattezza le colpe e le intenzioni.

Ne consegue non solo che non peccano gli infedeli, coloro che non ubbidiscono a Dio perché ne ignorano i comandamenti, mancando in essi l'intenzione malvagia, ma che neppure il peccato originale, nei discendenti di Adamo, può dirsi propriamente un peccato, quanto piuttosto la pena di un peccato. Si spiega in tal modo la polemica di Abelardo contro il formalismo esteriore e legalistico e contro la corruzione del clero, che ha qualche punto di contatto con gli atteggiamenti dei moti ereticali e popolari, che vedremo più avanti: non si dimentichi, del resto, che discepolo di Abelardo fu Arnaldo da Brescia.

## 5 - *Bernardo di Chiaravalle e le correnti mistiche ed ereticali del secolo XII.*

**La polemica contro la dialettica; il misticismo** Come abbiamo visto parlando di Pier Damiani (cfr. supra, pp. 288-289), nel secolo XI le polemiche contro la dialettica, contro gli eccessi del razionalismo teologico e contro la sopravvalutazione del

sapere intellettuale accompagnano costantemente lo sviluppo della filosofia e della cultura medievale. Anche nel XII secolo si assiste, ed in forma ancora più vasta, ad una analoga reazione, che accompagna lo spirito di rinnovamento della vita ecclesiastica, l'esigenza di difendere i valori carismatici e la funzione salvatrice della Chiesa, e che alimenta un rifiorire dello spirito mistico. Bernardo di Chiaravalle e i Vittorini, cioè i monaci dell'abbazia di San Vittore presso Parigi, ne sono i più tipici esponenti. Sia l'uno sia gli altri rientrano nella tradizione platonica ed agostiniana, ma mentre Bernardo esprime un atteggiamento di vera e propria intransigenza e ostilità nei confronti della dialettica e della ricerca razionale, i secondi cercano una conciliazione, inserendo il patrimonio culturale, come momento preparatorio, nell'itinerario mistico.

**Bernardo di Chiaravalle**

Grande avversario di ogni eresia e di ogni deviazione dottrinale, forte tempra di mistico e tenace difensore della Chiesa fu BERNARDO di Chiaravalle (Clairvaux), detto per la sua eloquenza *doctor mellifluus*. Nato nel 1091, entrò in quell'ordine cistercense (benedettino riformato) che fu al centro del processo di rinnovamento, anche sociale, della Chiesa; per 38 anni fu abate nel monastero di Clairvaux e non esitò ad intervenire con energia nelle vicende politiche: difese strenuamente papa Innocenzo II contro l'antipapa Anacleto II e si adoperò in favore della seconda crociata; condusse memorabili polemiche contro Abelardo, Gilberto Porretano e i Catari. Morì nel 1153.

Delle sue opere, oltre le *Epistolae* e gli scritti contro Abelardo, sono da ricordare quelle di intonazione mistica tra cui *De gradibus humilitatis et superbiae* e *De gratia et libero arbitrio*.

La filosofia, per lui, si identifica nel conoscere Gesù e la sua crocifissione, nella contemplazione devota dei misteri; alla negazione di ogni valore della ragione e dell'uomo (cioè contro tutto ciò che alimenta la superbia) fa riscontro l'esaltazione dell'ascesi e dell'elevazione mistica: questa si attua in tre gradi: l'umiltà, la carità e la contemplazione, quest'ultima a sua volta distinta in *consideratio* e *contemplatio* vera e propria, una deificazione che consiste nell'estasi, nella mistica unione dell'anima umana con Dio.

Contro Scoto Eriugena, Bernardo riprende la teoria di Anselmo che la libertà, il libero arbitrio, non è indifferenza di scelta tra il bene e il male, ma la mancanza di ogni necessità e di ogni costrizione nella scelta del bene. Accanto a questa libertà dalla necessità, c'è poi

la libertà dal peccato, che solo la grazia può dare, e la libertà dalla miseria, che sarà acquisita solo nella vita oltremondana. Ma non manca una cupa raffigurazione della volontà malvagia, incatenata a volere ciò che non sarà mai (giusta la teoria agostiniana dell'irrealtà del male), a sopportare quel che non vuole, ad essere tormentata dal verme del rimorso ed a sentire su di sé gli occhi di Dio, dell'angelo buono e di quello cattivo, di tutti gli invisibili testimoni del suo agire malvagio.

Caratteristica infine di Bernardo l'insistenza sulla priorità del Padre, posto alla fine e non all'inizio della genesi ideale della Trinità, certamente per contrastare il pericolo di un'esaltazione della funzione e dell'opera dello Spirito (tipica, come vedremo, del profetismo eretico, ma emergente anche in Scoto, nella scuola di Chartres e in Abelardo), che rischiava di rimettere in discussione la teologia nicena presentando la creazione e la redenzione del mondo come un implicito arricchimento della stessa divinità.

**I Vittorini**

Il concorrere armonico delle esigenze mistiche e delle esigenze razionali emerge invece chiaramente nella filosofia dei monaci agostiniani di San Vittore.

**Ugo di San Vittore**

Il primo e maggiore rappresentante di questo indirizzo è UGO DI SAN VITTORE (1091-1141), originario di Fiandra e autore, tra l'altro, di un *Didascalion*, di un *De sacramentis christianae fidei*, la sua opera principale, che è una vera e propria *summa* teologica volta all'interpretazione allegorica dei misteri, e di numerosi opuscoli mistici.

Nulla è superfluo da conoscere: la via mistica, suggerita dalla grazia, e la via razionale, suggerita dalla natura, operano armoniosamente sull'interno e l'esterno dell'uomo per condurlo a Dio. Anzi, in questo senso, Ugo fornisce anche una « deduzione » completa oltre che di tutte le scienze, dalla teologia alla morale, anche delle arti liberali. Ma al di sopra della scienza sta la via mistica, distinta nei momenti della *cogitatio*, della *meditatio* e della *contemplatio*, che dalle cose sensibili eleva l'anima a Dio.

La distinzione tra scienza e misticismo e la superiorità di questo ultimo riposa sulla distinzione tra opere della creazione e opere della restaurazione e sulla superiorità di queste ultime: le prime realizzano le cose, le seconde le santificano; le prime distolgono lo sguardo da Dio, le seconde ve lo riconducono.

Parallelamente Ugo distingue le cose in necessarie (derivate dalla

ragione), probabili (conformi alla ragione), mirabili (superiori alla ragione) e impossibili (contrarie alla ragione): la seconda e la terza categoria sono il dominio della fede.

Nel generale impianto agostiniano della sua teologia e della sua antropologia, tornano i motivi di esaltazione della onnipotenza divina (contro Abelardo): Dio avrebbe potuto creare un mondo migliore, e giustizia e bontà si identificano con la sua volontà, nel senso che tutto ciò che Dio vuole è bene.

**Riccardo di San Vittore**

Scolaro e successore di Ugo come priore del chiostro fu RICCARDO DI SAN VITTORE († 1173), autore di opere sulla Trinità e sull'Incarnazione, di un *De praeparatione ad contemplationem* (o *Beniamin minor*) e di un *De gratia contemplationis* (o *Beniamin maior*: Beniamino è l'ultimo figlio di Giobbe e Rachele, simbolo della conoscenza di sé, stadio preparatorio all'unione mistica con Dio).

Esperienza, ragione e fede sono le fonti del conoscere ed anche esperienza e ragione possono valere per giungere a rendersi conto di alcune verità (esistenza di Dio, Trinità) proprie della fede. In Riccardo c'è una determinazione più analitica di quello che in seguito fu detto *itinerarium mentis in Deum*: immaginazione, ragione e intelligenza sono le tre facoltà su cui si fondano i tre gradini della via mistica che abbiamo già visto in Ugo e che Riccardo suddivide ciascuno in altri due gradini.

**Gualtiero di San Vittore**

L'intransigente polemica contro la dialettica e il razionalismo filosofico emerge tuttavia anche tra i Vittorini con GUALTIERO († 1180), che attaccò aspramente Abelardo, Pietro Lombardo, Gilberto Porretano e Pietro di Poitiers, accusandoli di aver disorientato e smarrito le menti (*Contra quattuor Labyrinthos Franciae*).

**Tendenze ereticali**

Il fervore religioso, il risveglio popolare, la lotta contro le strutture feudali e le esigenze di rinnovamento della Chiesa spiegano altresì sia la creazione di nuovi ordini monastici (i Cistercensi) sia il fiorire di sette ereticali e di attese messianiche. Oltre quello dei Patarini, con cui è connessa l'azione anticuriale di Arnaldo da Brescia, discepolo di Abelardo e arso vivo nella prima discesa in Italia di Federico Barbarossa, i due movimenti più importanti sono quello dei Valdesi e quello dei Catari.

**Valdesi e Catari**

Il primo prese il nome da PIETRO VALDES († 1217), che distribuì le sue ricchezze ai poveri e andò predicando (finché non gli fu proibito) il Vangelo in volgare, sostenendo la necessità di un ritorno

della Chiesa alla purezza e alla povertà apostolica e affermando il diritto di predicare anche per i laici e per le donne, senza distinzione quindi tra clero e laicato. Più radicale, il secondo movimento (dalla parola greca *kátharos* = puro) accentuava il dualismo tra principio del bene e del male, dello spirito e della carne, della grazia e della legge, spingendolo fino ad un rigido ascetismo e ad un atteggiamento di intransigente opposizione sia all'ordinamento politico sia all'organizzazione ecclesiastica.

Un posto particolare in questo quadro meritano il profetismo, che ha in Giovacchino da Fiore il suo rappresentante più famoso e caratteristico, e le tendenze panteistiche che in sede filosofica sono espresse da Amalrico di Bene e da Davide di Dinant.

**Giovacchino da Fiore**

GIOVACCHINO DA FIORE (1145-1202), dedicatosi alla vita da anacoreta fondò il cenobio di S. Giovanni in Fiore. Scrisse una *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, un'*Expositio in Apocalypsim* e un *Psalterium decem cordarum* (il salterio è uno strumento musicale a forma di triangolo, simbolo della Trinità).

Il motivo fondamentale del profetismo di Giovacchino è l'avvento imminente della terza e finale età: quella dello Spirito Santo. All'età del Padre, caratterizzata dal dominio della legge e dalla servitù schiavistica ed espressa all'*Antico Testamento*, è succeduta quella del Figlio, caratterizzata dalla grazia e dalla servitù filiale ed espressa dal *Nuovo Testamento*; a questa succederà l'età dello Spirito Santo, caratterizzata dalla pienezza della grazia e dalla libertà e che troverà espressione in quel *Vangelo Eterno*, che già è implicito nel senso profondo della parola di Dio.

Questa tripartizione è spesso collegata con altre: quella dei flagelli, dell'azione e della contemplazione, oppure quella di timore, di fede e di verità o, ancora, di vecchi, di giovani e di fanciulli. Non è dubbio, comunque che da un lato questo profetismo si basa su una concezione della Trinità che dà il primato alla terza persona, dall'altro che il regno dello Spirito sarà il regno del monachesimo: l'ordine monastico succederà a quelli coniugale e clericale. La dottrina di Giovacchino da Fiore sarà condannata, nel secolo successivo, dal Concilio Lateranense del 1215.

**Amalrico di Bene e Davide di Dinant**

Anche il panteismo di AMALRICO di Bene († 1206 o 1207) e di DAVIDE di Dinant (per il primo Dio è la forma o l'essenza di tutte le cose, per il secondo Dio è la materia di tutte le cose) se per un

verso riprende motivi tipici di Scoto Eriugena e della scuola di Chartres, dall'altro implica una polemica contro la funzione carismatica della Chiesa: se Dio è in tutto, Cristo non è nell'Eucaristia più che in qualunque altro oggetto. La salvezza consegue alla conoscenza e perde ogni significato trascendente: il paradiso è nella consapevolezza della nostra identità con Dio.

Le tesi di Amalrico furono criticate a fondo in un trattato *Contra Amauricianos* attribuito a GARNERIO di Rochefort e composto nel 1210. Nello stesso anno erano condannate nel Sinodo di Parigi e, nel 1215, dal IV Concilio Lateranense, per iniziativa di Innocenzo III. Erano queste le prime risposte della Chiesa, ma una valutazione più matura e ragionata di tutte le tendenze filosofiche del secolo costituirà uno dei temi di fondo dell'azione della Chiesa e del pensiero ortodosso del secolo XIII, accanto a cui vedremo manifestarsi, ancora una volta una reazione antifilosofica, in nome dei valori religiosi, particolarmente fiorente nei primi decenni del duecento.

## 6 - *Averroè e lo sviluppo della filosofia araba.*

**Avempace e Abubekr**

Nel XII secolo la filosofia araba raggiunge il suo culmine con Averroè; ma, prima di lui, occorre ricordare due caratteristiche figure di pensatori, che documentano il fiorire degli studi filosofici tra gli Arabi di Spagna: si tratta di AVEMPACE (IBN-BADTA) e di ABUBEKR (IBN-TOFAIL), entrambi vissuti tra la fine dell'XI secolo e gli inizi del XII e autori di due romanzi filosofici, rispettivamente *Regime del solitario* e *Il vivente figlio del vigilante*, che in sostanza tendono a mostrare, attraverso una vicenda personale, in che modo l'uomo si eleva dalla conoscenza sensibile all'identificazione con l'intelletto attivo. Caratteristica del secondo scritto è la finale scoperta dell'identità di sapere filosofico e di verità di fede.

**Averroè**

Massimo esponente del razionalismo e dell'aristotelismo arabo è AVERROÈ (IBN-ROSCH) nato a Cordova nel 1126 e morto in Marocco nel 1198. Dotato di vasta cultura giuridica (esercitò la funzione di giudice) e scientifica, soprattutto medica, oltre che filosofica, godette della protezione prima di re Yussuf e poi di Almansur, per i quali assolse anche numerosi incarichi politici. Nell'ultimo periodo della sua vita dovette subire umiliazioni e persecuzioni per le accuse di

eresia e di irreligiosità mossegli dagli ambienti di più spinto fanatismo religioso. Fu relegato nella cittadina di Lucena e poi in Marocco.

Tra i suoi scritti sono da menzionare innanzi tutto i *Commentari* aristotelici (distinti in parafrasi, medi e grandi: i primi, più semplici, di carattere riassuntivo ed espositivo e gli altri, più complessi, contenenti anche gli sviluppi originali dell'autore), poi *La distruzione della distruzione dei filosofi di Algazel* e opere su questioni di logica, di fisica, di medicina (*Liber universalis de medicina*), di astronomia (commento all'*Almagesto* di Tolomeo), sull'intelletto, sui rapporti tra religione e filosofia, ecc.

**Aristotelismo e tradizione platonica**

La filosofia di Averroè si presenta come un ritorno ad Aristotele, la cui filosofia è ritenuta il culmine del sapere a cui la ragione umana possa giungere, e che quindi deve essere restituita alla sua integrità e genuinità contro tutte le deviazioni speculative posteriori (ad esempio di Avicenna). Queste hanno legittimato, in certa misura, reazioni del tipo di quella di Algazel, la quale a sua volta può essere « distrutta » solo tramite una corretta comprensione ed esposizione della vera filosofia aristotelica e tramite il riconoscimento della validità del principio di causalità, su cui è costituita la scienza della natura e che non sminuisce la potenza di Dio (sminuita invece dall'intenderla — come fece Algazel — nel senso di un arbitrarismo assoluto), ma la rende intelligibile e ne svela l'intrinseca razionalità, stabilità e continuità.

Commentatore di Aristotele, dunque, e in tal senso egli ebbe fama in occidente (« Averrois, che 'l gran comento feo », dirà Dante); ma quando Averroè parla di Aristotele, parla di un Aristotele ancora in certa misura neoplatonico: tornano perciò nella sua filosofia la cosmologia causalista, la negazione di ogni azione provvidenziale di Dio, che non conosce le cose particolari in quanto particolari, e la riaffermazione di un rigido determinismo etico, che abbiamo viste in Avicenna. Dalla Causa prima, semplice ed ingenerata, emana la prima Intelligenza, principio del molteplice, da cui derivano le serie delle sfere celesti e delle rispettive intelligenze, via via fino alla sfera lunare e all'« intelletto agente ».

**La realtà ›ll'individuale**

A partire dai corpi celesti tutto è determinato e tutto avviene per necessità, e la scienza della natura riposa su questa concatenazione. A questo proposito, Averroè riprende alcune dottrine tipiche dell'aristotelismo: oltre quella dell'eternità del mondo, dedotta dal-

l'eternità di Dio, primo motore immobile, altre due tesi sono di particolare rilievo, quella della realtà delle sostanze individuali e quella dell'intelletto. Contro la gerarchia platonizzante delle essenze proposta da Avicenna, Averroè sostiene che reali sono solo le sostanze individuali: non esistono forme o idee universali, separate dagli individui, ma l'universale è « astratto » dagli individui, è, cioè, il modo in cui la scienza conosce le cose particolari; non è valida quindi la distinzione tra « essenza » ed « esistenza » (al-Farabi) e tra « essere necessario » ed « essere possibile » (Avicenna).

**La dottrina dell'intelletto e la mortalità dell'anima individuale**

Quanto al problema dell'intelletto, Averroè ritiene che non solo l'« intelletto agente », quello cioè della sfera lunare, ma anche l'« intelletto passivo » (o « materiale ») è unico e separato: se quest'ultimo fosse individuale, come erroneamente interpretò Alessandro di Afrodisia (cfr. supra, p. 191 e 295), non si spiegherebbe né come l'intelletto agente potrebbe agire su di esso, né come l'intelletto passivo potrebbe conoscere l'universale. Agli uomini spetta pertanto solo una capacità immaginativa, che si limita a formare immagini sensibili diverse da individuo a individuo e che si distingue dall'intelletto in potenza, come una potenza meramente passiva si distingue da una potenza attiva. L'anima umana può pertanto solamente rispecchiare in modo imperfetto e accidentale il processo gnoseologico, che — come passaggio dalla potenza all'atto — si svolge fuori di essa; e questo rispecchiamento avviene allorché l'anima forma le immagini sensibili, e l'intelligenza diviene così « intelletto acquisito ». Perciò, mentre la scienza in se stessa non può non essere totale, costante ed eterna, la conoscenza umana è parziale, cioè limitata, saltuaria, cioè non sempre in atto, e caduca, cioè muore con la morte dell'individuo conoscente; però, se l'anima individuale dell'uomo è mortale, è immortale la specie, il che garantisce la continuità dell'azione dell'intelletto attivo su quello passivo e il valore dell'intelletto acquisito, che lega in qualche modo l'uomo al divino.

**La « doppia verità »**

Di qui l'esaltazione della filosofia e dell'ideale aristotelico della vita contemplativa: la filosofia è la religione propria dei sapienti, l'attività più nobile ed elevata e per ciò stesso non adatta ai più che, non essendo preparati, potrebbero esserne deviati. Gli uomini colti si dividono infatti in tre classi: gli « uomini di esortazione », cioè i predicatori religiosi; gli « uomini dialettici » e infine gli « uomini di dimostrazione », cioè i filosofi. Alle esigenze del popolo e degli

incolti risponde la religione positiva che ha metodi e fini diversi da quelli della filosofia: sta qui il fondamento di quella « dottrina della doppia verità » (quella filosofica e quella religiosa) che gli fu poi attribuita, anche al di là di ciò che Averroè volle consapevolmente sostenere, sulla base delle conclusioni schiettamente antireligiose del suo razionalismo: eternità del mondo, negazione della provvidenza e del libero arbitrio, unità e separazione dell'intelletto, mortalità dell'anima. Nel suo senso più genuino tale dottrina della cosiddetta doppia verità non aveva però nulla di capzioso: essa significava solo che Averroè voleva conservare l'autonomia dell'indagine razionale e della ricerca filosofica, senza doverla sottomettere a compromessi con la verità di fede (come facevano i teologi, che Averroè combatteva) e senza esaltarla « contro » la verità di fede.

Con Averroè si conclude la grande stagione della filosofia araba; il prevalere dell'intolleranza e del fanatismo religioso e la decadenza politica spengono ogni ulteriore elaborazione.

## 7 - *Maimonide e la filosofia giudaica.*

**La filosofia giudaica** Tra il IX e il XII secolo si assiste ad un notevole risveglio della filosofia presso gli ebrei, con caratteri e tendenze che richamano da vicino la speculazione araba e che rinnovano profondamente la loro cultura oltre i limiti ristretti dell'interpretazione della legge (talmudismo): ed è infatti proprio per l'influsso degli arabi che questo risveglio fu reso possibile. Cosicché uno dei maggiori meriti storici di questo movimento di pensiero fu quello di aver conservato, nelle traduzioni ebraiche, molte opere di filosofi arabi e di averle trasmesse alla cultura occidentale, mentre esse, nella loro lingua originale, andavano perdute per l'intolleranza religiosa e per la decadenza dell'Islam.

Ritroviamo così molti elementi noti: dalla metafisica neoplatonica alla dottrina dell'intelletto, alle tendenze mistiche, e gli storici moderni sono stati indotti a parlare di una « scolastica » giudaica e a sottolineare anche l'affinità dei paralleli movimenti di reazione antifilosofica con quelli che si possono riscontrare in altre tradizioni speculative.

**La Cabala** In questo quadro va collocata anche quella caratteristica letteratura in cui trova espressione la dottrina della *Cabala* (cioè della tradi-

zione), i cui due trattati più importanti, il *Libro della creazione* e il *Libro dello Splendore*, risalgono al XIII secolo, e che godrà di grande fortuna ancora nel Rinascimento: la difesa dell'ortodossia giudaica vi assume accesi accenti mistici, vivacemente allegorici e simbolici, fino a riassorbire il quadro caratteristico dell'emanatismo neoplatonico, innovato nell'aspetto per cui ciò che è superiore risponde alla tendenza che ciò che è inferiore ha per lui: Dio ama solo coloro che lo amano.

Prescindendo dalle scuole (come quella dei « Rabbaniti », legati alla tradizione talmudica, e quella dei « Karaiti », che interpretavano allegoricamente le Scritture) e dalle figure minori, converrà qui fare un cenno delle due figure più interessanti: AVICEBRON (1020-1070 circa) e MAIMONIDE (1135-1204).

**Avicebron**

Il primo, autore della celeberrima opera *Fons Vitae* che tanto favore ebbe nella scolastica occidentale nelle traduzioni di Giovanni Ispano e Domenico Gundisalvi, è stato identificato con lo spagnolo IBN-GEBIROL: caratteristica, nel suo pensiero, è l'introduzione della Volontà al sommo del processo emanativo, intermedia tra Dio e il mondo creato, cioè il principio della libera creazione nel determinismo causale. Altro aspetto caratteristico del suo pensiero è la composizione ilomorfica (da *hýle* = materia e *morphé* = forma) universale: tutto è composto di materia e forma, anche le sostanze spirituali; e come le diverse materie si riducono ad un'unica materia, così le diverse forme, che Avicebron accoglie dalla tradizione platonica, si riducono ad un'unica forma. In tal modo egli cerca di conciliare neoplatonismo e religione giudaica, e nell'unione di questa unica materia e di questa unica forma, esistenti come separate nella mente di Dio e congiunte dalla volontà di Dio, consiste la creazione.

**Maimonide**

Di maggiore vastità e profondità, anche scientifica, è l'opera di MAIMONIDE che nella cultura ebraica ha lo stesso posto che Avicenna e Averroè hanno in quella araba. Nella sua opera *Guida dei perplessi* (perplessi tra il fanatismo religioso e il razionalismo) egli si propone di conciliare la filosofia con la Bibbia, nel senso che ritiene di poter procedere con il sussidio della filosofia alla dilucidazione della verità di fede, per esempio l'esistenza, dimostrabile razionalmente, di Dio, e alla confutazione di quei principi della causalità necessaria e dell'eternità del mondo, che avevano alimentato la reazione antifilosofica: perciò difende l'idea della creazione come non dimostrabile, ma neppure

confutabile razionalmente; sostiene la separazione della creazione delle intelligenze, assolutamente immateriali (contro Avicebron), da quella delle sfere; la concezione del mondo come un organismo vivente; e, infine, la rivendicazione della libertà umana. Convergente con questa rivalutazione della iniziativa e delle capacità umane è la soluzione che egli dà al problema dell'intelletto: l'intelletto attivo è unico e separato, quello possibile è individuale; ma dipende dalla disposizione della ragione umana se questa potrà suscitare e ricevere l'azione dell'intelletto agente e passare così dalla potenza all'atto: il massimo di questa disposizione è quella che si attua negli uomini più dotati, i profeti, che ricevono l'azione dell'intelletto agente non solo nella facoltà razionale (come i sapienti), ma anche in quella immaginativa. E quanto maggiore è l'elevazione degli uomini, tanto più essi partecipano dell'immortalità, che non è sopravvivenza individuale (giacché gli individui sono differenti solo per il corpo, che si corrompe con la morte) ma partecipazione all'intelletto agente.

Vedremo, nel capitolo successivo, l'influenza di questa tradizione speculativa sulla Scolastica occidentale, in particolare di Avicebron sui francescani e i volontaristi e di Maimonide sui domenicani e i razionalisti.

# XV

# L'ETA' COMUNALE E IL SECONDO PERIODO DELLA SCOLASTICA



## 1 - *Le condizioni storiche.*

**Il sorgere delle monarchie nazionali**

Tra la fine del XII secolo e gli inizi del XIII il quadro politico dell'Europa è profondamente mutato. In Inghilterra, in Francia e in Spagna avanza la costituzione di forti monarchie ancora in contrasto con le strutture feudali, ma già avviate nella costruzione di Stati nazionali, rafforzando le capacità di resistenza nei confronti dei nemici esterni, di mantenimento dell'ordine pubblico e di amministrazione della giustizia dell'interno. La tradizione giuridica romana, le giustificazioni elaborate nelle rivendicazioni di indipendenza nei confronti dell'Impero e del Papato, e più tardi la riscoperta della *Politica* aristotelica e la dottrina naturalistica dello stato (che vedremo meglio più avanti), forniscono le basi teoriche di queste costruzioni politiche, che hanno il fondamento reale nell'ascesa delle classi borghesi e dei ceti cittadini a scapito della nobiltà feudale, negli sviluppi dell'economia, soprattutto finanziaria, e nell'organizzazione di una « burocrazia » statale, incaricata di portare in tutto il regno la volontà del sovrano.

Due aspetti della vita di questi stati meritano poi particolare menzione per le conseguenze che ebbéro: in primo luogo la politica fiscale, che da un lato, dovendo fornire ai monarchi sempre più ingenti risorse di denaro, finisce con accrescere enormemente l'importanza delle banche e di tutte le attività commerciali e finanziarie e quindi anche delle città (in Italia e altrove) in cui esse particolarmente erano concentrate; e che, dall'altro, pone la monarchia in stato di permanente tensione con il clero nazionale e con il Papato, geloso dei propri privilegi e delle proprie esenzioni.

**La nascita dei primi organi rappresentativi**

In secondo luogo, la comparsa di organi rappresentativi delle varie classi dello stato, clero, nobiltà e borghesia o terzo stato); questi organi hanno in origine soprattutto il compito di intervenire in materia di tributi e si presentano ancora, in certa misura, inseriti nel quadro della rivendicazione dei privilegi feudali, ma col passare del tempo diventano i germi della struttura degli stati moderni. Basti pensare alle espressioni forse più caratteristiche, che si ebbero in Inghilterra: la *Magna Charta Libertatum* (1215) e la creazione di una « Camera dei Lords » (nobiliare) e di una « Camera dei Comuni » (borghese). E fenomeni analoghi possiamo constatare anche nei regni francese e spagnolo.

**Il papato di Innocenzo III**

La formazione di questi stati nazionali trovò spazio politico nella profonda crisi che travagliò, alla morte di Enrico VI (1197), l'Impero italo-tedesco degli Svevi, di nuovo travagliato dalle lotte tra le fazioni guelfa e ghibellina. In questo vuoto di potere si inserì altresì il grandioso disegno teocratico, portato avanti con ferma energia da papa Innocenzo III (1198-1216). Alla base della politica di questo Papa sta il principio dell'assoluta supremazia del Papato sull'Impero nel governo della cristianità, così come nel singolo l'anima è superiore al corpo: nelle mani del Papa sta non solo la spada del potere spirituale, ma anche quella del potere temporale, anche se egli la trasferisce nelle mani dell'Imperatore perché ne usi secondo i suoi voleri. Questo è il senso della incoronazione papale di Carlo Magno e della *translatio imperii* da Bisanzio in Occidente.

Con questi princìpi Innocenzo III procedette ad una profonda riorganizzazione della Chiesa, sia centralizzandone l'organizzazione, la Curia e rafforzandone i poteri del tribunale dell'Inquisizione, sia creando gli ordini mendicanti, liberi dall'autorità dei vescovi e dipendenti direttamente dal Papa, per la lotta contro le eresie (dell'importanza culturale di questi ordini avremo modo di parlare nel paragrafo seguente), sia rafforzando l'autorità temporale sull'Italia centrale.

A parte l'esito della IV Crociata (1202-11204), risoltasi non con la liberazione di Gerusalemme, ma con la distruzione dell'Impero bizantino d'Oriente e la creazione dell'Impero latino d'Oriente (e un ruolo primario in tutto ciò ebbe l'abilissima politica di Venezia, che ne trasse enormi vantaggi), Innocenzo III sembrò raggiungere tutti i suoi obbiettivi: la distruzione delle eresie con la tremenda crociata contro gli Albigesi (cioè i Catari che avevano il loro centro nella città di Albi) nel 1208; la sconfitta degli alleati Ottone IV e Giovanni Senza Terra (battaglia di Bouvines, 1214) e l'ascesa all'Impero di Federico II di Svevia (alleato di Filippo Augusto re di Francia), con la promessa di non riunificare le corone imperiale e di Sicilia; la lotta vittoriosa dei regni cattolici di Spagna contro il califfato di Cordova; l'omaggio feudale reso da quasi tutti i sovrani europei al Pontefice; la convocazione (nel 1215) del IV Concilio Lateranense, che sanciva la condanna delle eresie dei Catari e dei Valdesi, definiva il dogma della transustanziazione e progettava una nuova crociata.

**La politica di Federico II**

Tutti questi risultati venivano però rimessi in discussione dalla morte di Innocenzo III (1216) e soprattutto dalla politica di Federico II (1215-1250), una delle personalità più grandi della storia medievale, della cui opera in favore dela cultura parleremo nel paragrafo seguente. Con indomabile energia egli si dedicò alla riorganizzazione dell'Impero germanico, riunificandolo — malgrado la promessa — con il regno di Sicilia e dell'Italia meridionale sotto il suo dominio; si volse poi all'Italia centro-settentrionale per riaffermarvi l'autorità imperiale sui comuni, nei quali andavano sempre più accentuandosi non solo le ostilità reciproche ma anche le lotte intestine tra le fazioni dei Guelfi e dei Ghibellini e nei quali, accanto al Comune dei nobili veniva acquistando sempre maggiore importanza il Comune del Popolo, che si fondava sulla borghesia organizzata nelle arti e che si avviava a trasformarsi in « signoria ». Anche Federico II sembrò raggiungere tutti gli obbiettivi tendenti ad affermare l'autorità dell'Impero e la sua autonomia dalle pretese teocratiche del Papato, nuovamente avanzate da Gregorio IX (1227-1241), dopo il pontificato del mite Onorio III: trovato per il momento un compromesso con i comuni, Federico II, malgrado la scomunica (e anzi proprio per rispondere ad essa) partì nel 1227 per la quinta Crociata ottenendo con strumenti diplomatici la cessione ai cristiani dei luoghi santi; tornato nel suo Stato si dedicò di nuovo alla sua organizzazione e al suo potenziamento, su una base rigidamente assolutistica (le « Costituzioni di Melfi » del 1231), con la formazione di un forte esercito e un'accentrata politica fiscale e finanziaria. Sconfitta la lega dei comuni a Cortenova (1237), Federico II si dedicò alla lotta contro il Papato, reagendo alla scomunica anche sul piano religioso (per esempio favorendo i francescani spirituali) e impedendo militarmente la convocazione di un concilio (1241).

Salito al soglio pontificio Innocenzo IV (1243-1254) rifugiatosi a Lione, il contrasto si acuì ulteriormente: il Papa, proclamando eretico l'imperatore, lo dichiarò decaduto. Federico II, malgrado alcune sconfitte, si accinse con energia a fronteggiare la nuova situazione. Ma la morte lo colse all'improvviso nel 1250.

**La seconda metà del XIII secolo**

La seconda metà del XIII secolo vede un generale assestamento e consolidamento delle condizioni create dalle vicende precedenti: mentre si accelera il processo di trasformazione in signorie dei comuni dell'Italia settentrionale e si affermano le fortune della repubblica marinara di Genova e in Italia centrale, la potenza politica e finanziaria del comune di Firenze (pur nelle lotte delle fazioni opposte di Guelfi e Ghibellini, di Bianchi e di Neri); la vacanza del potere imperiale in Italia meridionale (il cosiddetto « grande interregno » che dura fino all'ascesa al trono di Rodolfo di Asburgo nel 1273) e le linee della politica pontificia rendono possibile, dopo la sconfitta di Manfredi di Svevia a Benevento (1266), e quella di Corradino a Tagliacozzo (1268), l'instaurazione del dominio angioino in Sicilia e nell'Italia meridionale e il consolidamento del partito guelfo.

Il malcontento delle popolazioni (la guerra dei Vespri) non meno che le

preoccupazioni del Papato finiscono per logorare il regno angioino mentre nel Mediterraneo si rafforzava la recente potenza aragonese.

**Bonifacio VIII**

Il secolo si concludeva con il rinnovato tentativo, ad opera di papa Bonifacio VIII (1294-1303), di ricostituire il primato e l'autorità del Papato, destinato a tramontare, per la ferma reazione di Filippo il Bello, re di Francia (il famoso oltraggio di Anagni), con la « cattività » dei papi in Avignone.

## 12 - *Il rinnovamento della cultura e della filosofia. Aristotelismo e agostinismo.*

**La vita culturale e artistica del secolo XIII**

Il XIII secolo è un periodo di grande e varia attività culturale: dalla Francia viene l'arte gotica; e mentre la poesia giullaresca in *lingua d'oil* canta le gesta di Orlando, la lirica provenzale in *lingua d'oc*, dispersa in patria a seguito della crociata contro gli Albigesi, trova continuità di ispirazione e di moduli artistici nella poesia d'arte della scuola siciliana e poi nel « dolce stil nuovo » in Toscana.

**Le traduzioni dall'arabo e dal greco**

La splendida corte di Federico II e le crociate furono i momenti di maggior contatto tra la cultura araba, ebraica ed occidentale. Continua l'attività dei traduttori, tra i quali i più significativi sono MICHELE SCOTO (morto intorno al 1235), astrologo di corte presso Federico II e traduttore, tra l'altro, del *De coelo* e del *De anima* di Aristotele e dei commenti di Averroè; e, più tardi, GUGLIELMO DI MOERBEKE (1215-1286) che tradusse dal greco tutto Aristotele, compresa la *Politica*, fino ad allora ignota anche agli Arabi: non solo, ma la sua versione (di cui si giovò Tommaso d'Aquino per i suoi commenti) contribuì in modo decisivo a mostrare l'impossibilità di continuare ad attribuire allo Stagirita quegli scritti (come la *Theologia*, ecc.) che ne avevano alterato la fisionomia storica in senso neoplatonico.

**Lo sviluppo delle scienze**

Prima di considerare l'importanza di questa attività filosofica e di questo ingresso del *corpus* aristotelico nella cultura occidentale è bene richiamare il vasto quadro di interessi scientifici, alimentato dall'attività dei traduttori e dagli scambi diretti di dotti non solo con la cultura araba, ma anche con quella greco-bizantina, in conseguenza della caduta di Costantinopoli e della formazione dell'Impero latino d'Oriente; si diffondono gli studi astrologici, alchimistici e chimici; continuano gli studi giuridici (sia di diritto romano sia di diritto canonico) e medici (soprattutto a Montpellier e in Inghilterra) non senza influssi astrologici. Ma sono soprattutto la matematica e la

meccanica che compiono i maggiori progressi: grande matematico è LEONARDO FIBONACCI (1170-1240), autore del *Liber Abaci* (1202), con cui si fa iniziare la matematica europea, e della *practica geometriae*, in cui l'algebra è applicata alla soluzione dei problemi geometrici; oltre che matematico, iniziatore della meccanica è GIORGIO NEMORARIUS (fine del XII - inizi del XIII secolo), autore di *Elementa super demonstrationem ponderis* e studioso dei problemi della gravità, del piano inclinato e della leva.

Si eseguono compilazioni di scienze naturali, mentre in astronomia alla dottrina degli epicicli e degli eccentrici di Tolomeo si contrappone, sia pure per breve tempo, la dottrina aristotelica delle sfere concentriche, più agevolmente conciliabile con la teoria dell'unico motore immobile.

Le crociate, i viaggi di missionari e di mercanti offrono abbondante materiale per resoconti, come la *Historia Mongolorum* di GIOVANNI PIAN DEL CARPINE o il celeberrimo *Milione* di MARCO POLO, da cui trae vantaggio anche la scienza geografica.

Del rinnovato interesse scientifico nella scuola francescana di Oxford, sul finire del secolo, avremo modo di parlare in apposito paragrafo.

**Gli ordini mendicanti**

Per ciò che concerne più direttamente la storia della filosofia, la diffusione della conoscenza della filosofia aristotelica in Occidente, attraverso le traduzioni dagli originali greci e dalle rielaborazioni e commenti arabi, concorre al rinnovamento della filosofia scolastica insieme ad altri due fattori di capitale importanza: la istituzione dei due ordini religiosi « mendicanti » dei Domenicani e dei Francescani e la organizzazione delle grandi Università, tra cui eccellono ben presto quelle di Parigi, di Oxford e, in Italia, di Bologna e Napoli.

**I Domenicani**

L'ordine dei Domenicani fu fondato nel 1215 per iniziativa di DOMENICO DI GUZMÁN (1170-1221), che avvertì l'importanza della predicazione come strumento di lotta contro le eresie e di diffusione del cristianesimo (onde l'ordine domenicano si chiamò anche « dei predicatori ») e quindi la necessità di uscire dal chiuso dei conventi, in cui rimanevano ancora i Benedettini. A questi ideali culturali e religiosi si accompagnavano le prescrizioni di una rigida severità morale e di una rigorosa povertà.

**I Francescani**

L'ordine dei Francescani prese le mosse dalla predicazione di FRANCESCO D'ASSISI (1182-1226), tendente ad esaltare — sulla scia

dei movimenti pauperistici — la povertà, l'amore, l'umiltà, il perdono e il senso mistico della comunione dell'uomo con Dio e con tutte le sue creature (in cui consiste la « perfetta letizia »); a poco a poco attorno al « poverello d'Assisi » si raccoglie una schiera di « fratelli » (frati), che per lungo tempo non ha un vero e proprio riconoscimento e che, non toccando questioni dottrinali o disciplinari, evita ogni conflitto con la gerarchia ecclesiastica: lo stesso Francesco non cercò mai di prendere gli ordini sacri, e solo sul finire della sua vita fu redatta una « regola », approvata solo oralmente da papa Onorio III nel 1223. Questa approvazione contribuì a fare dei Francescani un ordine regolare, quello dei « frati minori », ma provocò una contrapposizione tra i « conventuali », favorevoli alla regolarizzazione e ad un'interpretazione mitigata della regola, e gli « spirituali », sostenitori della più rigida povertà e della più severa applicazione della regola. E mentre gli « spirituali », tra cui spicca la personalità di Jacopone da Todi (1236-1306), vengono combattuti dai pontefici per le loro propensioni per il profetismo di Giovacchino da Fiore, per la loro ostilità alla mondanizzazione e alla gerarchia della Chiesa e per la implicita polemica anticulturale; Francescani e Domenicani diventano i due ordini a cui la Chiesa e il Papato finiscono per affidare la loro presenza nel mondo della cultura e delle Università.

Tradizionalmente l'ordine francescano è collegato con l'indirizzo filosofico platonico-agostiniano e l'ordine domenicano con la filosofia aristotelica: tutto ciò è però il risultato di un processo, non privo di contrasti, legato alla diffusione dell'aristotelismo e dell'organizzazione delle Università, e prima tra tutte per importanza, quella di Parigi.

**L'organizzazione dell'Università di Parigi**

Gli insegnamenti delle tradizionali scuole parigine si sono venuti infatti raggruppando in quattro « facoltà » fondamentali di medicina, diritto, arti (sia del trivio, sia del quadrivio), e teologia, la cui totalità (*universitas*) di studenti e docenti costituisce un'unica corporazione e alla quale sovrani e pontefici concedono riconoscimenti e privilegi. Nello stesso tempo, la diffusione delle dottrine aristoteliche trova un ambiente particolarmente favorevole nei maestri secolari della Facoltà delle Arti, che cominciano ad individuare nella fisica, nella metafisica e nella morale di Aristotele un campo fecondo per le loro esercitazioni dialettiche e un'alternativa scientifica all'allegorismo moraleggiante dei « bestiari », « erbari » e « lapidari » fino ad allora in

auge; di qui una latente ostilità, che talvolta esplode in forme clamorose, con i maestri della Facoltà di Teologia, preoccupati delle conseguenze che potevano derivarne per le verità di fede e quindi volti a stabilire con precisione i limiti dell'attività razionale.

**L'aristotelismo in Occidente**

Ciò spiega l'ostilità che, agli inizi, la Chiesa mostrò nei confronti della filosofia aristotelica: nel 1210 un sinodo tenuto a Parigi, oltre a condannare le tesi di Amalrico di Bene e di Davide di Dinant (cfr. supra, pp. 316-17), dava il bando alle opere naturalistiche di Aristotele, esteso dal legato pontificio nel 1215 alla *Metafisica.* Ma non per questo la diffusione dell'aristotelismo diminuisce e infine anche la Chiesa deve prenderne atto: per un verso cerca di assicurare a Francescani e Domenicani una posizione di predominio nell'insegnamento non solo della teologia, ma anche delle scienze profane, profittando di un riordinamento degli statuti dell'Università di Parigi, resosi necessario nel 1229 a seguito di una secessione di maestri e scolari (e nello stesso anno i Domenicani ottengono la prima cattedra e nel 1231 la seconda, seguiti nel 1232 dai Francescani), e per altro verso, Gregorio IX, nel 1231, mitiga la precedente condanna nel senso che la dichiara valida fino a quando il testo di Aristotele non sia opportunamente « corretto ed emendato » e per questo crea anche un'apposita commissione di cui fa parte Guglielmo di Auxerre. Era questa la premessa di quel fecondo incontro tra aristotelismo e filosofia cristiana, il cui merito storico spetta ai Domenicani, destinati a dare alla Chiesa la forma sistematica e definitiva del suo pensiero e impegnati a mediare l'identificazione di filosofia e religione propria della tradizione agostiniana e il rigido dualismo dell'indirizzo averroistico.

**Le altre Università**

Vedremo nei capitoli seguenti gli ulteriori sviluppi di questo dibattito, in cui campeggia la figura di Tommaso d'Aquino. Per il momento basterà ricordare le altre sedi universitarie più importanti e le principali figure di pensatori della prima metà del secolo. Emula dell'Università di Parigi fu quella di Oxford, in cui prevalsero nettamente i Francescani; a questa si affiancò l'Università di Cambridge nel 1209, così come in Italia all'Università di Bologna seguirono quella di Padova, fondata nel 1222, e poi quella di Napoli, fondata da Federico II nel 1224 e ripristinata da Manfredi nel 1258-59, dopo che Corradino l'aveva portata a Salerno per unificarla con la famosa scuola di medicina. Quando poi a queste si aggiunsero le Università

comunali, si accentuò la gara per accaparrarsi i migliori maestri e il maggior numero di scolari, con garanzie di autonomie e privilegi e con generale beneficio degli studi.

**Agostinismo e aristotelismo**

I temi fondamentali che i Francescani discutono nella facoltà di Teologia nell'Università di Parigi sono quelli posti dall'esigenza di conciliare agostinismo, platonismo e tradizione neoplatonica araba e quindi, innanzi tutto, la polemica contro la dottrina dell'eternità del mondo e contro la dottrina dell'emanazione come processo causale necessario.

**Guglielmo di Alvernia**

GUGLIELMO DI ALVERNIA (1180 circa-1249), maestro di teologia dell'Università di Parigi e poi dal 1228 al 1249, vescovo della città, riprende bensì la distinzione di Avicenna tra « essere necessario » e « essere possibile », ma la volge al fine opposto, cioè alla dimostrazione della creazione del mondo. Proprio perché « essenza » ed « esistenza » di qualcosa sono determinazioni distinte, tra l'esistere di Dio (identico alla sua essenza) e l'esistere delle cose c'è solo un rapporto di « analogia » che implica la creazione delle cose da parte di Dio. La dottrina della creazione presuppone, inoltre, che Dio abbia in sé i modelli o esemplari delle cose: ma come gli oggetti sensibili attualizzano, senza bisogno di intermediari, la « potenza » dei sensi, eguale rapporto si deve pensare che esista tra le forme e l'intelletto possibile. Ne consegue che non c'è alcun bisogno di porre un intelletto agente, che per Guglielmo è una pura finzione.

**L'Università di Parigi e Alessandro di Hales**

La dottrina dell'intelletto agente è invece accolta da ALESSANDRO DI HALES (1170/80-1248), autore di una celebratissima *Summa totius Theologiae* (non composta interamente da lui ma con l'aiuto di scolari) e primo maestro Francescano dell'Università di Parigi dal 1232 al 1239. Egli cerca tuttavia di conciliare quella dottrina con la teoria agostiniana dell'illuminazione, identificando l'intelletto in atto con Dio stesso e includendovi anche la teoria aristotelica dell'astrazione. Non solo, ma conformemente alla dottrina agostiniana e a quella ilomorfistica di Avicebron (considerato, del resto, quasi un correligionario, cfr. supra, p. 321), Alessandro sostiene che l'anima non è « forma del corpo », il che comprometterebbe la sua immortalità, ma « sostanza » compiuta, cioè composta di materia e forma. Questa dottrina, che diventerà quella classica dei maestri francescani e che non è accolta dal solo GIOVANNI DE LA ROCHELLE (1200-1245 circa), lascia tuttavia aperto il problema di come due sostanze auto-

nome, anima e corpo, possano concorrere a formare un singolo uomo. Di qui poi l'ulteriore problema di localizzare la sede della vita, posta ora, per influsso di Aristotele, nel cuore e non nel cervello, come voleva la tradizione platonica, per la ragione che il cuore non ha pause di attività. Connesse con queste erano altre due questioni: se l'anima è unica, come vuole Aristotele, o molteplice, come vuole la tradizione platonica; e se l'anima si identifica con le sue « potenze » (secondo la dottrina agostiniana, per cui l'anima « tutta sente », « tutta intende », ecc.) o se ne differenzia (come sembrerebbe suggerire la dottrina della sua sostanzialità).

Sono queste le prime discussioni che si accendono su temi tipici dell'aristotelismo e del platonismo e che spiegano le raccomandazioni di Gregorio IX a non « spostare i confini posti dai Padri » e a non sollecitare nel senso della filosofia pagana il significato dei testi sacri.

**L'Università di Oxford e Roberto Grossatesta**

Se nell'Università di Parigi predominano lo studio della dialettica e della metafisica, in quella di Oxford è in primo piano lo studio delle arti del quadrivio e delle scienze; e infatti studioso di matematica, di astronomia, di ottica è ROBERTO GROSSATESTA (1175-1253), che fu reggente dell'Università di Oxford e contribuì non poco all'affermazione dell'ordine francescano in Inghilterra: la sua metafisica e la sua cosmologia fondate sulla luce (la luce è infatti la sostanza corporea più vicina all'incorporeità e si diffonde istantaneamente tutt'intorno) rientrano nei quadri generali dell'agostinismo e della teoria dell'illuminazione, non diretta da parte di Dio, ma tramite l'intelletto agente. Dio è la forma del mondo, non nel senso velatamente panteistico di Scoto Eriugena e di Amalrico di Bene, ma nel senso che la sua sapienza (il Verbo) è il modello o esemplare di tutte le cose.

Da sottolineare, infine, il primato che i Francescani riconoscono al volere rispetto al conoscere (volontarismo), di cui vedremo più avanti gli ulteriori, importanti sviluppi, anche in sede teologica.

## 3 - *Bonaventura da Bagnoregio e l'agostinismo francescano.*

**L'agostinismo francescano e l'aristotelismo**

Il misticismo francescano, non più in posizione di intransigente polemica contro la filosofia e la dialettica ma, nondimeno, in atteggiamento di netto contrasto con il diffondersi della dottrina aristotelica,

trova un'adeguata forma concettuale nel ritorno già proposto da Alessandro di Hales e soprattutto da Roberto Grossatesta a quella speculazione agostiniana, della cui profondità e fecondità si riacquista ora nuova e più compiuta consapevolezza.

Questa opposizione all'aristotelismo non va intesa però letteralmente: ché, anzi, molte tesi particolari vengono accolte e armonizzate con la prospettiva agostiniana e vengono altresì adottati il suo linguaggio e la sua terminologia. Il contrasto va cercato nelle linee di fondo, nelle direttive generali in cui le due filosofie si muovono, anche al di là di un'espressione letteraria e di una struttura scolastica in larga misura simili. Orbene, il nodo della questione sta nella diversa accentuazione del primato, in senso metafisico, cosmologico, gnoseologico, psicologico ed etico, di Dio e della sua nozione: non che questo primato sia contestato dall'aristotelismo scolastico, ma esso è più circoscritto e definito, laddove nell'agostinismo è la ragione di tutto. Così, ad esempio, la natura, mentre per l'aristotelismo scolastico una volta creata ha in sé le ragioni sufficienti del proprio operare, per l'agostinismo continua a richiedere sempre l'intervento di Dio e questo continuo intervento la trasfigura come « segno » e simbolo di una realtà soprannaturale. In esso la nozione di Dio non è, come per l'aristotelismo, il risultato ultimo di un laborioso processo astrattivo, ma è anzi la prima conoscenza, il *primum cognitum*, in funzione del quale tutte le altre cose possono essere propriamente conosciute. Di qui l'eccellenza della conoscenza intuitiva di Dio, dell'estasi mistica e della illuminazione divina, la raffigurazione dell'ascesa a Dio come un *itinerarium mentis in Deum*, la riduzione di tutte le scienze e le arti a teologia e, conseguentemente, la mobilità dei confini tra ragione e fede, con la continua esigenza di assorbire nella fede o, almeno, di trasfigurare alla luce della fede anche il campo proprio della ragione.

**Bonaventura da Bagnoregio**

La figura più rappresentativa di questo indirizzo di pensiero è quella di GIOVANNI FIDANZA, detto BONAVENTURA. Nato a Bagnoregio presso Viterbo nel 1221, egli entrò assai presto nell'ordine francescano; studiò a Parigi, dove sembra sia stato scolaro di Alessandro di Hales e di Giovanni de La Rochelle e dove insegnò dal 1248 al 1255. Nel 1253 o nel 1254 fu maestro reggente dell'Università di Parigi; coinvolto nelle lotte promosse dai maestri secolari guidati da Guglielmo dell'Amore, in nome della netta separazione di ragione

e fede, fu reintegrato nell'insegnamento per volontà di papa Alessandro IV nel 1257, lo stesso anno in cui veniva nominato maestro Tommaso d'Aquino. Divenuto poi maestro generale dell'ordine francescano, nel 1273 fu nominato arcivescovo di Albano e cardinale. Morì nel 1274 durante il concilio di Lione. Tra le sue opere sono da ricordare, innanzi tutto un *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo* e, tra quelle più propriamente mistiche, il suo capolavoro, l'*Itinerarium mentis in Deum*, il *Breviloquium* e il *De reductione artium ad Theologiam*.

**La teologia di Bonaventura**

Bonaventura non si propone di elaborare un nuovo sistema, né di combattere esplicitamente le nuove dottrine, ma solo ribadire ciò che è stato già affermato e che costituisce la tradizione che da Agostino arriva ad Alessandro di Hales. In teologia, egli riprende le tesi agostiniane includendovi quell'argomento ontologico dell'esistenza di Dio, che, non avendo una base empirica, vi si adattava perfettamente e che sarà accolto da tutti i padri francescani. Dio non è solo la causa creatrice di tutte le cose, ma anche il loro modello: o, meglio, il modello o esemplare delle cose, che è unico in Dio, si identifica con l'essenza divina e si moltiplica solo in riferimento alle cose create. Ne discende l'assurdità della tesi dell'eternità del mondo; anzi questa tesi, quella del necessario accadere di tutte le cose e quella dell'unicità dell'intelletto sono gli errori tipici dell'« aristotelismo », cioè di una ragione che pretenda di prescindere dalla fede. Anche Bonaventura accoglie la dottrina ilomorfica di Avicebron, già accettata da Alessandro di Hales (v. supra, p. 330) e destinata a diventare un punto fermo dell'agostinismo francescano; cosicché anche le sostanze spirituali, come l'anima, risultano di forma e di materia (di una materia come una potenza non solo meramente passiva, ma anche attiva) d'altra parte la materia vera e propria non è del tutto priva di forma: da un lato, infatti, Bonaventura riprende i motivi della metafisica della luce, considerata come forma di tutti i corpi; dall'altro, concependo la materia come una potenza non solo meramente passiva ma anche attiva, interpreta le « ragioni seminali », di cui aveva parlato Agostino sulle orme della tradizione stoico-neoplatonica, appunto come la potenza attiva insita nella materia, come ciò che rende la materia suscettiva di assumere la forma.

Discendono da questa prospettiva due conseguenze che saranno caratteristiche dell'agostinismo francescano rispetto all'aristotelismo:

la prima è che il principio di individuazione delle sostanze (cioè la ragione dell'individualità e singolarità di ciascuna sostanza rispetto alle altre) è posto nella forma e non nella materia; la seconda è che in ogni corpo è insita più di una forma (quella generale della luce e le altre ad esso specifiche).

**La gnoseologia**

Conforme all'indirizzo di pensiero agostiniano ed in contrasto con quello aristotelico, è anche la gnoseologia di Bonaventura che nega la derivazione di ogni conoscenza dai sensi: non derivata dai sensi, ed anzi originaria, è in primo luogo la conoscenza di Dio, condizione e fondamento di ogni altra conoscenza; non derivata dai sensi, ma anzi infusa da Dio, è la conoscenza dei principi, di quel *lumen directivum* che solo può dare la certezza del conoscere; torna così la dottrina agostiniana dell'illuminazione: dall'esperienza — e qui Bonaventura fa una concessione all'aristotelismo — deriva solo il « materiale » delle nostre conoscenze, e cioè le specie e le similitudini (che non sono però le stesse forme sostanziali delle cose, come per l'aristotelismo, ma solo le immagini delle « cose inferiori », che sono oggetto delle scienze e delle arti). Di qui nasce nell'anima l'apprendimento, il diletto (cioè la proporzione tra senziente e sentito) e infine il giudizio; ma il giudizio implica l'illuminazione divina, la cui azione si dispiega in tutti i momenti successivi, cioè nelle operazioni propriamente intellettuali (apprendimento dei termini, delle proposizioni e delle « illazioni », cioè delle conseguenze tratte dalle premesse): l'intelletto umano è congiunto all'intelligenza divina e non può apprendere nulla se non è illuminato da essa. Bonaventura respinge la tesi di Alessandro di Hales che identifica l'intelletto agente con Dio: la sua funzione e la sua connessione con l'intelletto possibile impongono di attribuirlo all'uomo singolo, capace, sì di partecipare della luce divina, ma che non è esso stesso luce.

**La psicologia e l'« itinerario della mente in Dio »**

Abbiamo visto che per Bonaventura l'anima è non forma del corpo, ma sostanza compiuta. Se però così era evitato il rischio di renderla mortale con il corpo (come accadeva per l'averroismo), restava aperto il problema di spiegare come due sostanze (l'anima e il corpo) potessero congiungersi tanto intimamente da formare un unico individuo: Bonaventura risponde che l'anima è il motore e la perfezione del corpo e che la loro unione risulta dall'incontro di un duplice « desiderio »: quello dell'anima a perfezionare il corpo e quello del corpo ad essere perfezionato dall'anima.

Ma l'aspetto caratteristico della psicologia di Bonaventura, improntata a quel volontarismo che diventa tipico di questa scuola, si trova nelle analisi che egli compie quando descrive l'« itinerario della mente in Dio », cioè la mistica ascesa dell'anima umana fino alla meta finale dell'estasi. Anche qui Bonaventura vuole salvaguardare la tradizione: da Dionigi ad Agostino, da Bernardo di Chiaravalle ai Vittorini. I gradi di questa ascesa sono tre: i *vestigia*, le *imagines* e le *similitudines* (a cui corrispondono tre diverse fasi di elaborazione teologica, la *theologia symbolica,* la *theologia litteralis* e la *theologia mystica*), pertinenti rispettivamente alle realtà sensibili, intellettuali (l'anima, come immagine di Dio) e deiformi (la realtà eterna e trascendente, il mondo ideale in Dio): il mondo infatti è come un libro in cui riluce la Trinità che l'ha creato e che in questi gradi appunto si esprime. Nel che è l'antitesi puntuale del naturalismo aristotelico. A ciascuno dei gradi corrispondono due facoltà o potenze dell'anima, che dunque sono in tutto sei: il senso, l'immaginazione, la ragione, l'intelletto, l'intelligenza e la « sinteresi » (apice della mente, scintilla della coscienza). Abbiamo già visto come, *in vestigiis*, cioè nella conoscenza delle cose sensibili, si passi dalla sensazione al giudizio. Con il giudizio, che implica la ragione, si passa dai *vestigia* alle *imagines*: Bonaventura riprende la teoria agostiniana dell'anima immagine della Trinità e quindi risultante di memoria, conoscenza e amore. Dalla memoria nasce l'intelletto e l'anima si eleva allora ulteriormente dalla conoscenza di sé alla conoscenza delle *similitudines*, si fa cioè simile a Dio. Al sommo c'è quell'*excessus mentis*, quella sovrabbondanza estatica, in cui la negazione di tutte le determinazioni dell'umano sapere si rivela come la vera luce dell'anima, il vero congiungimento con Dio che si realizza non sul piano intellettuale, ma in quello stato di grazia vitale che Francesco d'Assisi provò sulla montagna e che solo chi ha provato può intendere.

Si ha con ciò non solo la superiorità della fede sulla scienza, della « certezza di adesione » (che impegna tutto l'uomo) sulla « certezza di speculazione » (che impegna solo l'intelletto), ma una progressiva riduzione della filosofia e di tutto il sapere mondano alla teologia. Questo atteggiamento, se confrontato alla prudente ma netta distinzione tra filosofia e teologia e alla conseguente autonomia in qualche modo riconosciuta alla prima dall'aristotelismo scolastico, proprio rispetto all'intangibilità della seconda, porta nel pensiero francescano

a due esiti diversi e apparentemente contrastanti: da un lato comprime e subordina la ragione alla fede, la filosofia alla teologia (se non altro nel senso che razionalismo e naturalismo, essendo incapaci di comprendere le « cose superiori », considerano ciò che nella realtà è meno importante e quindi o sono parziali o rimandano a qualcosa di più alto), dall'altro introduce nel campo stesso della teologia quei fermenti di pensiero che, non avendo un campo autonomo e chiaramente delimitato su cui esercitarsi, investiranno la stessa tradizione del pensiero religioso e i suoi risultati. Ne seguirà la crisi della scolastica, ma da questa crisi prenderà l'avvio il pensiero moderno dell'Umanesimo e del Rinascimento.

## 4 - *Alberto Magno e l'aristotelismo latino.*

**Difficoltà diffusione dell'aristotelismo**

Il primo contatto tra la cultura latina e la filosofia aristotelica non fu senza contrasti: abbiamo già visto, infatti (cfr. supra, p. 329), come agli inizi fossero numerose le avversioni, dovute a molteplici ragioni, tra cui essenzialmente la consolidata tradizione platonico-agostiniana, rinnovata e fatta propria dall'ordine francescano, e i pericoli di dottrine contrarie alla fede che nell'aristotelismo venivano individuati sulla scorta dell'interpretazione araba (soprattutto averroistica), che è quella attraverso la quale gli scolastici vengono per la prima volta a contatto con l'aristotelismo.

Si ponevano così due problemi: in primo luogo, recuperare la genuina fisionomia della filosofia aristotelica, liberandola dalle interpretazioni posteriori, neoplatoniche ed arabe; in secondo luogo, mostrare non solo la correttezza dottrinale, ma anche la fecondità di un'interpretazione ortodossa di Aristotele. Non erano certo problemi di facile e pacifica soluzione: la storia dei contrasti sia accademici sia dottrinali tra francescani e domenicani (anche se l'accettazione di Aristotele non fu immediata e concorde neppure tra i domenicani, privi ancora di una propria e consolidata tradizione dottrinaria e accademica, e propensi, all'inizio, ad accogliere le vedute generalmente recepite) e tra domenicani ed averroisti latini è da questo punto di vista estremamente istruttiva. Noi le esamineremo brevemente dopo avere acquisito le linee fondamentali della filosofia di Alberto Magno e, soprattutto, di Tommaso d'Aquino, ai quali spetta il grande merito

storico di avere realizzato l'incontro tra aristotelismo e cristianesimo e di averlo fatto prevalere: anzi, in Tommaso questo incontro è stato la base di una grande, e in molti punti originale, costruzione sistematica, in cui la Chiesa nei secoli successivi si è definitivamente riconosciuta.

Alberto M

ALBERTO dei duchi di Bollstädt, detto MAGNO, nacque nel 1193 o, secondo altri tra il 1205 e il 1207. Entrato nell'ordine domenicano, dopo aver insegnato in vari conventi, divenne, nel 1245, maestro di teologia a Parigi. Le sue lezioni furono ascoltate da Tommaso d'Aquino, che nel 1248 lo seguì a Colonia, dove Alberto tornò ancora nel 1260, dopo un viaggio a Roma, e nel 1270, dopo essere stato vescovo di Ratisbona, morendovi dieci anni più tardi, nel 1280. Tra le sue opere sono da ricordare, innanzi tutto, la vastissima esposizione della filosofia aristotelica, i cui titoli ricalcano quelli di Aristotele; poi un *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo, una *Summa Theologiae* e un trattato contro gli averroisti, *De unitate intellectus*.

Il carattere stesso dell'esposizione che Alberto dà della filosofia di Aristotele mostra che la ricerca è ancora in una fase iniziale: a prescindere infatti da numerose ingenuità storiche (Pitagora e Platone sono annoverati tra gli stoici, ecc.), l'esposizione di Alberto è in realtà piuttosto una parafrasi ed è stata paragonata, in rapporto all'interpretazione « letterale » di Tommaso, al commento di Avicenna rispetto a quello di Averroè; ma al di là di questi accostamenti, ciò che è evidente in Alberto è una non ancora compiuta consapevolezza del problema, che gli fa conservare dottrine e impostazioni della tradizione platonico-agostiniana, quale, ad esempio, la concezione della materia, intesa non come assoluta potenzialità, ma come fornita di un principio di attualità, la *inchoatio formae*.

Ciò che Alberto tiene comunque ben fermo è la distinzione tra filosofia e teologia, sia contro coloro che tendevano ad identificarle sia contro coloro che svalutavano o negavano l'autonomo uso della ragione. Circa le questioni più dibattute del tempo, quella dell'eternità o della creazione del mondo e quella dell'unità o molteplicità dell'intelletto, Alberto ritiene entrambe le tesi contrapposte indimostrabili rigorosamente con la sola ragione e tali che solo la fede può indurci a propendere per una piuttosto che per un'altra.

## 5 - *Tommaso d'Aquino: la vita e gli scritti.*

**L'aristotelismo di Tommaso d'Aquino**

Con Tommaso d'Aquino la scolastica raggiunge uno dei suoi vertici speculativi più alti, la piena maturazione e il completamento di quell'incontro tra razionalismo aristotelico e dommatica cristiana, che Alberto Magno aveva avviato.

Certamente, benché i testi di Aristotele siano tradotti in latino e quindi conosciuti direttamente e commentati letteralmente, l'epiteto di « commentatore » per eccellenza di Aristotele è rimasto legato al nome di Averroè e non a quello di Tommaso: ciò segna ad un tempo il limite e la novità di questo incontro. Per un verso, infatti, c'è una profonda affinità mentale tra Tommaso e Aristotele; ma, per altro verso, il suo aristotelismo trova un limite insuperabile nel platonismo latente nel dogma cristiano e nella sua storia: se quindi alcune tipiche tesi aristoteliche o derivate da premesse aristoteliche a proposito dell'intelletto, dell'anima, del mondo sono respinte da Tommaso, è anche vero che il tentativo di recuperare il massimo della tradizione aristotelica, separandola da tutte le contaminazioni della tradizione neoplatonizzante, si giustifica sulla base di una nuova e rigorosamente precisata distinzione, dal punto di vista dei metodi e dei contenuti, tra ragione (di cui l'aristotelismo rappresenta il frutto più maturo e più alto) e fede: il che, mentre segna la rivendicazione dell'autonomia della ricerca filosofica, la estranea definitivamente da quella problematica intorno alla natura e al significato dei dogmi su cui il pensero cristiano si era così a lungo travagliato.

E qui va ricercata la ragione sia della « canonizzazione » che la Chiesa ha voluto fare della filosofia tomistica, sia della precarietà reale di un equilibrio, destinato ad essere ben presto rimesso in discussione.

Assai cauto, infine, è l'atteggiamento di Tommaso nei confronti di Agostino e della tradizione agostiniana, cercando, fin dove è possibile, di assimilarlo alle sue vedute ed attribuendo le divergenze al fatto che Agostino spesso si vale di tesi platoniche *non asserendo sed recitando.*

TOMMASO dei conti di Aquino nacque a Roccasecca (presso Cassino) nel 1225 o 1226. Entrato nel 1243 nell'ordine dei domenicani, fu discepolo di Alberto Magno a Parigi e poi a Colonia; ritornò quindi a Parigi (1259), dove ebbe notevole successo come maestro

e si trovò coinvolto nelle violente ostilità dei maestri secolari (Guglielmo dell'Amore), contro i quali scrisse l'opuscolo *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* e dando così un contributo importante alla vittoria dei maestri degli ordini mendicanti e predicatori. Lasciata Parigi nel 1259 vi ritornò nel 1269, dopo un soggiorno in Italia in cui ebbe l'incarico di riordinare gli studi dell'ordine domenicano. A Parigi lo attendevano nuove lotte contro i maestri secolari, capeggiati da Gerardo di Abeville e Nicola di Lisieux e contro i quali Tommaso scrisse il *De perfectione vitae spiritualis* e *Contra retratientes a religionis ingressu*; contemporaneamente cominciava la polemica contro l'aristotelismo averroistico e Sigieri di Brabante (cfr. infra, p. 349) mentre continuava quella contro la corrente agostiniana della scolastica. Nel 1272, cedendo alle insistenze di Carlo di Sicilia, tornò in Italia per insegnare all'Università di Napoli. Morì nel chiostro di Fossanova nel 1274, mentre si recava al Concilio di Lione.

**Gli scritti**

Malgrado la sua vita relativamente breve, Tommaso scrisse numerose opere: il *De ente et essentia*, un *Commentario alle Sentenze* e le *Quaestiones disputatae de veritate*, che risalgono al primo soggiorno parigino o al periodo immediatamente precedente. Compose poi *Commentari* ad Aristotele giovandosi per una genuina ricostruzione del suo pensiero dell'opera di Guglielmo di Moerbeke (cfr. supra, p. 326): *De interpretatione, Analitici secondi, Fisica, Metafisica, Etica, De anima, De coelo, Politica* sono le principali opere commentate. E accanto a questi vanno collocati i commenti a Boezio, allo Pseudo-Dionigi e al *Liber de causis*, riconosciuto finalmente, anche qui grazie alla collaborazione di Guglielmo di Moerbeke, come derivato dagli *Elementi di teologia* di Proclo; nonché un secondo commento alle *Sentenze*. Ma le sue opere principali, che risalgono al secondo soggiorno parigino, sono la *Summa de veritate fidei catholicae contra Gentiles* e la *Summa theologiae*, cui vanno aggiunte le altre opere: *Quaestiones disputatae et quodlibetales, De unitate intellectus contra Averroistas* e *De regimine principum* (autentico solo nel I libro e nei primi 4 capitoli del II: il resto è di Tolomeo da Lucca).

## 6 - *Tommaso d'Aquino: fede e ragione; la metafisica.*

Il problema fondamentale, dalla cui corretta soluzione è necessario partire per evitare le posizioni estreme dell'averroìsmo e dell'agostinismo, è quello dei rapporti tra ragione e fede. Cos'è la fede? Tommaso risponde con una definizione che troviamo anche nei maestri agostiniani, ma per trarne conseguenze sue proprie: la fede è un « pensare con assentimento », cioè l'assenso non intellettuale ma volontario ad una verità; ne consegue che l'assenso della fede, se ha la stessa fermezza e la stessa saldezza dell'adesione alla verità propria della ragione, non ne ha però l'evidenza, giacché essa ha come movente non la visione intellettuale chiara dell'oggetto (ché anzi la fede è « prova di cose non viste »), ma una scelta volontaria, che fa propendere l'uomo in un senso piuttosto che in un altro: in questo colui che crede è simile a chi dubita, a chi sospetta e a chi opina. D'altra parte, poiché la ragione non è sufficiente a comprendere le verità sopra-razionali, è necessaria la rivelazione e la fede.

**La fede**

**La ragione e il suo accordo con la fede**

Questa rigorosa distinzione tra ragione e fede consente di fissare con precisione quali sono i limiti, i compiti e gli oggetti propri dell'attività razionale: la quale è autonoma nel suo campo, ma trova il suo limite nel principio della *regula fidei*, cui la ragione è sottoposta: nei casi, cioè, in cui fede e ragione sembrano giungere a conclusioni contrastanti, l'errore è della ragione, o meglio delle sue conclusioni false o affrettate o non necessarie: non esiste una « doppia verità »; anzi, fede e ragione hanno una comune origine e quindi non può esservi dissidio fra loro. I rispettivi limiti così fissati non implicano una eterogeneità o estraneità di fede e ragione; proprio questa distinzione manifesta una convergenza superiore: la ragione ha il compito, oltre che di scoprire le verità che le sono proprie e di confutare le dottrine contrarie alla fede di indagare non le verità della fede, ma le ragioni della fede, le ragioni, cioè, che predispongono alla fede; ha il compito di dimostrare quelle verità che devono costituire il supporto necessario della fede (*preambula fidei*): ad esempio, la ragione può dimostrare l'« esistenza » di Dio, ma non può arrivare a conoscerne l'« essenza » (la Trinità, l'incarnazione), che resta oggetto della fede, la quale, però, a sua volta, si appoggia sulla conoscenza dell'esistenza di Dio e la perfeziona, così come la grazia perfeziona

la natura: la teologia « naturale » è il preambolo della teologia « rivelata ».

**Essenza ed esistenza**

La distinzione tra ragione e fede trova così la sua giustificazione in quella distinzione reale tra « essenza » ed « esistenza », che è il centro della metafisica tomistica e che abbiamo già visto presentarsi in Avicenna e in Maimonide; del tutto diverso è però il modo in cui la intende Tommaso: egli respinge tanto la conclusione di Avicenna, che spiegava questa distinzione nel senso di una universale necessità degli esseri (v. supra, pp. 296-7); quanto quella di Maimonide, che concepiva l'esistenza come un mero accidente dell'essenza. La distinzione tra « essenza » ed « esistenza » è invece, il fondamento assunto per dimostrare la contingenza degli « esseri » finiti e quindi l'opera creatrice di Dio.

**Potenza ed atto**

Negli esseri finiti essenza ed esistenza non coincidono, ma stanno fra loro nel rapporto che Aristotele aveva posto tra potenza ed atto; tuttavia, mentre Aristotele aveva identificato la potenza con la materia e l'atto con la forma, Tommaso concepisce l'essenza (o *quiddità* o natura) da un lato come composto di materia e forma, e dall'altro come potenza: l'essenza dell'uomo, come unità di materia (animalità) e forma (ragionevolezza) non implica che di fatto esista un determinato uomo, ma rende solo possibile che un determinato uomo esista. Come semplice possibilità essa è potenza, che si traduce in atto solo quando quel determinato uomo di fatto esiste: questo passaggio dalla potenza all'atto è possibile, aristotelicamente, solo in virtù della preesistenza dell'atto, cioè di Dio in cui, in quanto « atto puro » scevro di ogni potenzialità, essenza ed esistenza si identificano pienamente. In tal modo Tommaso interpreta la dottrina aristotelica, adeguandola alle esigenze della dommatica cristiana: il passaggio dalla potenza all'atto, dall'essenza all'esistenza, richiede l'intervento volontario di Dio e questo intervento è appunto la creazione; per ciò non è necessario che esista, sia esistito o debba esistere in futuro tutto ciò che Dio conosce, ma solo ciò che egli vuole che esista. Anche nelle nature angeliche, pur mancando nella loro essenza la materia, l'esistenza è diversa dall'essenza e perciò esse sono finite e create; solo che, essendo prive di materia (contrariamente alla tesi di Bonaventura e della tradizione cristiana), esse non solo non sono corruttibili, ma anche ogni natura angelica è forma per sé, non suscettibile di ripetersi in una molteplicità di individui, dal momento che la materia, e non

la forma (come avevano sostenuto i platonici ed i maestri agostiniani), è propriamente quel « principio di individuazione », che costituisce l'origine del molteplice.

Tommaso parla, a questo proposito, di *materia signata*, cioè di materia considerata « sotto determinate dimensioni » e perciò distinta da quella materia comune che, proprio perché comune, non distingue: ogni uomo è composto di materia e forma, ma ciò che distingue un uomo dall'altro è la particolare materia (*quelle* ossa, *quella* carne) di cui è composto.

**L'analogia dell'essere**

Consegue da questa impostazione che l'« essere » delle creature non è identico all'« essere » di Dio, ma neppure radicalmente diverso: è, come dice Tommaso, « analogo »; in altri termini, il significato del termine « essere » non è lo stesso (univoco), quando è adoperato a proposito dell'essere creato, distinto dall'essenza, finito e contingente, e quando è adoperato a proposito dell'essere divino, identico all'essenza, infinito e necessario; ma il significato non è neppure radicalmente diverso (equivoco), bensì analogo, cioè simile, ma di diverse « proporzioni ». Questo principio dell'« analogicità dell'essere » si estende anche a tutte le proprietà attribuite e a Dio e alle creature (bellezza, bontà, ecc.). Tommaso può distinguere così rigorosamente teologia e metafisica, e nello stesso tempo fondarsi sulla distinzione metafisica tra l'essenza di Dio, identica all'esistenza, e l'essenza delle creature, che partecipano soltanto dell'esistenza, per ribadire, contro il panteismo di Amalrico di Bene e di Davide di Dinant (cfr. supra, pp. 316-7), l'assoluta trascendenza di Dio e il rapporto tra Dio e le cose come rapporto tra creatore e creature. Anche la materia prima è creata e in Dio sono le « idee », che costituiscono le forme esemplari delle cose: tuttavia, poiché le idee *sono* la sapienza di Dio, si può ben dire che Dio è il modello, l'esemplare di tutte le cose.

Questo riemergere di una tesi classica del platonismo cristiano spiega perché Tommaso, mentre ritiene razionalmente dimostrabile la creazione delle cose ad opera di Dio, crede che sia verità di fede, non dimostrabile, che questa creazione non sia *ab aeterno*, ma nel tempo, anche se non sono razionalmente validi neppure gli argomenti degli aristotelici in favore dell'eternità del mondo.

I misteri della Trinità e dell'Incarnazione sono oggetti di fede e non verità di ragione: la quale ha solo il compito di mostrare i

motivi di credibilità dell'unità della sostanza divina nella distinzione reale delle sue tre persone e dell'unità della persona di Cristo nella distinzione reale delle sue due nature; e di confutare le eresie e le argomentazioni su cui esse poggiano. Anche in questo ambito e pur con questi limiti, la ragione ha un compito importante e Tommaso ne offre un alto esempio con le sue analisi e con la dialettica stringente delle sue argomentazioni.

**La dimostrazione dell'esistenza di Dio**

Si è già detto che l'esistenza di Dio è una verità dimostrabile razionalmente e Tommaso elabora tale dimostrazione in modi che sono rimasti classici. Da un punto di vista generale, egli afferma che oggetto proprio dell'intelletto umano è la natura del reale sensibile, e non qualcosa di « separato » dalla realtà sensibile come volevano i platonici; le essenze o *quiddità* sono nelle cose sensibili, anche se il nostro intelletto le conosce in qualche modo « separandole » mediante l'astrazione. Perciò Tommaso respinge la dottrina platonica, secondo cui le sostanze immateriali e separate non solo vengono da noi conosciute, ma anche vengono conosciute per prime (sono cioè il *primum cognitum*), e sono poi riferite alla realtà materiale; egualmente non accettabile è la tesi agostiniana che l'uomo conosce con i sensi le cose corporee e con l'anima le cose incorporee. Più vicino al vero è invece Aristotele, quando afferma che l'intelletto nulla può intendere se non volgendosi ai fantasmi sensibili.

Il principio aristotelico, secondo cui ciò che è « primo in sé » (l'essenza) è « ultimo per noi » (costituisce cioè il termine finale del nostro conoscere) e ciò che è « primo per noi » è « ultimo in sé » spiega perché, per un verso, la dimostrazione dell'esistenza di Dio è necessaria, e perché, per altro verso, tale dimostrazione non può consistere nell'argomento ontologico di Anselmo, plausibile solo se Dio è considerato il *primum cognitum*, non solo in sé ma anche per noi; Dio non è infatti conoscibile direttamente, ma solo mediante una « similitudo », che non è ricavata da un'intuizione diretta, ma che risulta dal mondo creato.

**Le cinque « vie »**

Cinque sono le prove, o « vie », con cui, secondo Tommaso, è dimostrabile l'esistenza di Dio, partendo da ciò che è primo e più conosciuto per noi, cioè il mondo e le cose sensibili:

1) *prova cosmologica*: se è vero che tutto ciò che si muove è mosso da altro, e se è vero che nella serie dei « motori » è impossi-

bile andare all'infinito, sarà necessario che esista un principio che, essendo esso stesso immobile, sia causa del movimento di tutto il resto: questo « motore immobile » è Dio;

2) *prova causale*, di struttura simile alla precedente: se ogni effetto è effetto di una causa e se è vero che è impossibile andare all'infinito nel risalire dall'effetto alla causa, esisterà una causa che, a sua volta, non è effetto di nulla: questa causa prima è Dio;

3) *prova della contingenza*: tutte le cose sono contingenti ed esistono solo in virtù di ciò che è necessario; essendo anche qui impossibile andare all'infinito, esisterà un essere necessario in sé e che non rimanda ad altro: e questo essere è Dio;

4) *prova dei gradi*: in tutte le cose le varie determinazioni della perfezione (verità, bontà, ecc.) esistono più o meno e mai in grado massimo; e tuttavia deve esistere il massimo della perfezione come causa di tutte le gradazioni inferiori: e questa perfezione è Dio;

5) *prova dell'ordine delle cose*: tutte le cose ci appaiono come ordinate da un fine e questo ordinamento presuppone l'opera di un Essere ragionevole: e questo Essere è Dio.

Discende di qui una concezione di Dio come provvidenza, che opera direttamente (e non per opera di potenze intermedie, come per il neoplatonismo) su tutte le cose, le quali quindi sono da Dio tutte conosciute nella loro singolarità.

## 7 - *Tommaso d'Aquino: la psicologia e la gnoseologia.*

Non è dubbio che la parte speculativamente più interessante e che maggiormente ha impegnato lo sforzo intellettuale di Tommaso d'Aquino è la psicologia e la gnoseologia, per la grave difficoltà posta dal problema dell'intelletto agente e delle soluzioni che si erano venute maturando nella tradizione araba e specialmente averroistica, ora infiltratasi anche nella cultura latina.

**La psicologia** L'anima, secondo Tommaso, è forma del corpo e perciò la natura umana risulta dall'unione dell'anima e del corpo. Discendono di qui due conseguenze che oppongono la psicologia tomistica a quella della

tradizione agostiniana: da un lato l'anima è solo forma, e non unità di forma e materia, pur sussistendo egualmente come sostanza a sé; dall'altro non esiste una molteplicità di anime (vegetativa, sensibile, intellettuale), ma solo un'anima, quella intellettiva, che assolve anche alle funzioni inferiori.

**Unità e molteplicità dell'anima**

Senza dubbio questo è uno dei punti più delicati del sistema tomistico, impegnato nello sforzo di conciliare la tesi dell'immortalità dell'anima con la tesi che l'anima non è sostanza separata ma forma del corpo, vale a dire le tesi che la tradizione gli presentava come assolutamente antitetiche. D'altro lato, con piena coerenza, Tommaso respinge sia la tesi per cui esiste una molteplicità irriducibile di principi animati sia la tesi per cui questi principi si sviluppano organicamente l'uno dall'altro: contro quest'ultima tesi Tommaso ribadisce che le forme sostanziali, poiché non accolgono il più e il meno, non sono suscettive di sviluppo o di *inchoatio*. Egualmente inaccettabile la prima tesi, quella cioè della molteplicità delle forme: se le tre forme sono veramente sostanziali, allora saranno tre anche le esistenze distinte, oppure è sostanziale solo la prima, e allora le altre due saranno mere accidentalità. Il principio da cui parte Tommaso è quello per cui ciò che è superiore (l'anima intellettiva) può assolvere anche le funzioni proprie di ciò che è inferiore (anima sensibile e vegetativa): onde, se anche quest'ultime terminano con la morte del corpo, non ne consegue la mortalità dell'anima. E poiché l'anima intellettiva è creata e infusa direttamente da Dio in occasione del formarsi dell'organismo individuale, nella vita embrionale, essa conserva una natura superorganica che le consente: 1) di conoscere le forme universali delle cose, che essendo intelligibili e universali, non possono essere conosciute mediante gli organi corporei; 2) di continuare ad esistere, come « forma separata », anche dopo la morte del corpo (e con ciò Tommaso piegava la dottrina aristotelica ad accordarsi con la dommatica cristiana a favore della tesi dell'immortalità dell'anima individuale); 3) di ricevere dal corpo un'impronta, segno del suo « speciale rapporto » con esso, da cui risulta non solo differenziata da tutte le altre anime, ma anche mossa a ricongiungersi, dopo la morte, al suo corpo, quando questo resusciterà.

**La conoscenza e i suoi tre principi**

L'anima dell'uomo è dunque anima intellettiva. Ma come avviene che l'anima conosce? I principi su cui si articola la gnoseologia tomistica sono essenzialmente tre: il primo dice che *cognitum est in cogno-*

*scente per modus cognoscentis*; in altri termini, non le cose, ma le « forme » delle cose sono nell'anima, quando questa conosce: il senso è la potenza ricettiva di tutte le forme sensibili e l'intelletto la potenza ricettiva di tutte le forme intelligibili.

Il secondo principio dice che *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, cioè che la conoscenza sensibile, la conoscenza della forma unita alla materia delle cose particolari, è la base indispensabile della conoscenza intellettuale; la quale, d'altra parte, non è un'immediata conoscenza delle « forme separate » (come volevano i platonici e gli agostiniani), ma è, aristotelicamente, una *astrazione* delle forme dai corpi e dalla materia individuale, dell'universale dal particolare. Tale astrazione non implica una separazione reale, ma solo una « considerazione separata » della forma e della materia.

È ovvio che in questo caso si intende parlare solo di quella *materia signata*, che — come abbiamo visto — costituisce il principio di individuazione delle cose particolari, e non della materia in generale, senza la quale noi non potremmo neppure sapere che le forme sono forme di una materia. Ne consegue che l'universale (la forma) è sia *in re* (nelle cose), sia *post rem* (nell'intelletto), sia *ante rem* (in Dio).

L'esistenza dell'universale *ante rem* e la connessa dottrina che il mondo sensibile è copia delle forme eterne che sono in Dio mostra il fondo platonico intrinseco alla tradizione cristiana, dalla Patristica in poi; e che in Tommaso rimane giustapposto e non armonizzato con l'altro aspetto della priorità e dell'importanza attribuita alla conoscenza sensibile, che certamente costituisce uno dei tratti tipici del suo aristotelismo: come si è visto, Dio è non la prima (come voleva Agostino) bensì l'ultima conoscenza, in ordine psicologico, cui l'uomo possa giungere, e la conoscenza delle cose è possibile in quanto esse partecipano della sua luce e non in quanto la presuppongano: la dottrina agostiniana dell'illuminazione, del *lumen superadditum* è inter pretata nel senso che Dio dà alla ragione umana, nell'atto della creazione e una volta per tutte, un « lume naturale », non già nel senso genuino per cui Dio illumina, ogni volta *ex novo*, l'intelletto umano in occasione di ogni conoscenza.

Il terzo principio della gnoseologia tomistica dice che la verità consiste nella *adaequatio rei et intellectus*, cioè nella corrispondenza tra l'intelletto e la cosa; e mentre la cosa costituisce la misura, la

norma oggettiva a cui l'intelletto deve adeguarsi, l'intelletto stesso è poi giudice della avvenuta adeguazione. Solo Dio, in cui essere e intendere si identificano, è misura delle cose e non misurato dalle cose. Non solo, ma mentre in Dio il conoscere è una semplice e immediata intelligenza delle cose nella loro totalità, nell'uomo il conoscere è un ragionamento discorsivo, che procede attraverso successive operazioni (affermazioni e negazioni) e che per di più è soggetto ad errore: non che il senso o l'intelletto possano sbagliare nell'apprensione dell'oggetto che è loro proprio (la forma sensibile o la forma intellettuale), ma il ragionamento può unire o separare ciò che non deve essere unito o separato, quando formula i giudizi o proposizioni. Quindi, perché una conoscenza sia vera, è necessaria, innanzi tutto, l'*adaequatio* del giudizio all'apprensione e poi dell'apprensione alla cosa.

**La dottrina dell'intelletto e la polemica antiaverroistic**

In questa elaborazione della sua gnoseologia Tommaso non poteva non confrontarsi con la dottrina aristotelica dell'intelletto agente. Ed egli prende nettamente posizione contro la tesi averroistica. L'intelletto umano è certamente finito e perciò non conosce in atto, ma solo in potenza (è intelletto possibile) le forme intelligibili; poiché però non potrebbe passare dalla potenza all'atto se non per opera di ciò che è già in atto, è necessario l'intervento dell'intelletto agente, il quale tuttavia non può essere unico e separato dagli individui, come voleva Averroè (perché allora sarebbe esso ad intendere e a conoscere e non gli uomini singoli), ma deve essere bensì molteplice (ogni uomo ha l'intelletto attivo) e unito in modo essenziale all'anima umana.

L'esigenza che sia il singolo uomo, e non un astratto intelletto separato, il soggetto conoscente, che la conoscenza è non delle specie, ma delle cose tramite le specie, che nel giudizio l'anima non è passiva ma in certo modo attiva: sono tutti motivi che introducono, nel tradizionale modo di concepire la conoscenza come statica contemplazione, come passività dell'anima di fronte all'azione che le forme imprimono su di lei quando in lei sono infuse, spunti nuovi, ma non ancora adeguatamente sviluppati. Il modo con cui è concepito l'atto del conoscere in Dio è conforme alla più genuina tradizione del platonismo patristico.

## 8 - *Tommaso d'Aquino: l'etica e la politica.*

Intellettualismo etico e libertà del volere

Conforme al generale razionalismo della sua filosofia, è anche l'etica tomistica, impostata sul principio della dipendenza della volontà dall'intelletto (intellettualismo etico): se l'intelletto potesse offrire alla volontà, come meta ed oggetto di desiderio, l'intuizione stessa del Bene assoluto (Dio), la volontà non potrebbe non volerlo; ma poiché l'intelletto, in questa vita, può offrire ad essa solo la meta di beni « parziali », essa si vale nei loro confronti della sua facoltà di scelta, che è libera (libero arbitrio).

Questa rivendicazione della libertà umana non contrasta, secondo Tommaso, con la prescienza, la provvidenza e la predestinazione divina, perché Dio predestina come necessarie le cose che dovranno accadere necessariamente e come contingenti le cose che dipenderanno dalla libertà umana; la quale non contraddice, d'altronde, neppure alla grazia divina, che è concessa proprio per muovere al bene il libero arbitrio.

Il male

Alla libertà si deve far risalire la presenza nel mondo del « male », che non è una realtà positiva, ma una deficienza, il venir meno alle indicazioni della ragione naturale e della legge divina, lo scegliere un bene inferiore invece del bene superiore: una colpa, cioè, che la pena cerca di correggere.

Gli abiti, le virtù naturali e le virtù soprannaturali

Orbene nell'uomo esiste una disposizione naturale (aristotelicamente, un *habitus*) ad intendere quei principi pratici con cui è giustificabile, e perciò è razionale, la retta condotta pratica. Questa disposizione naturale è chiamata da Tommaso « sinderesi », mentre con il termine di « coscienza » viene indicata la facoltà di applicare i principi pratici generali ai casi particolari. Su questa disposizione naturale, di carattere generale, si fondano infine quegli *habitus* particolari che sono le singole virtù. Anche qui Tommaso riprende ed adatta la dottrina aristotelica: egli distingue infatti le virtù umane in « intellettuali » e « morali », tra le quali ultime sono cardinali, cioè principali, la prudenza, il coraggio, la temperanza e la giustizia (le quattro virtù dello stato platonico), ma all'ordine dei beni naturali sovrasta l'ordine della felicità soprannaturale, per la quale i principi pratici naturali sono inadeguati. Ecco quindi la necessità e il ruolo delle virtù « teologali », direttamente infuse da Dio, e cioè la fede, la speranza e la carità.

Legge divina, legge naturale e legge umana sono i fondamenti così dell'etica come della politica: la legge umana, promulgata direttamente dalla collettività o da quella persona pubblica che ha la responsabilità dell'intera collettività, come per esempio il monarca (e alla monarchia, tra le varie forme di governo, va la preferenza di Tommaso), deve rispondere al suo scopo principale, che è quello di indirizzare al bene comune, al fine naturale. Ma gli uomini sono destinati, altresì, ad un fine soprannaturale e compito di indirizzare gli uomini a questo fine non è proprio di re e imperatori (che certamente possono e debbono concorrervi), ma del Vicario di Cristo, che di qui trae i titoli del suo primato su tutti i governanti terreni.

**Le dottrine politiche**

**Superiorità del Papato sul potere temporale**

Dallo Pseudo-Dionigi Tommaso ricava la sostanza delle sue idee estetiche: anche il bello è oggetto di desiderio, è un fine e come tale non può non identificarsi con il bene; solo che nel desiderio estetico noi non desideriamo l'oggetto stesso ma la sua visione o conoscenza; l'immagine è bella se possiede i caratteri della perfezione, della proporzione e della chiarezza: per questo può essere bella e piacere anche l'immagine di una cosa brutta.

**Le idee estetiche**

## 9 - *Averroismo, aristotelismo e agostinismo nella seconda metà del secólo XIII.*

La filosofia tomistica si trova, ancora vivo Tommaso d'Aquino, al centro di una disputa dottrinaria e di burrascose vicende accademiche che occupano la seconda metà del XII secolo. Da un lato sta infatti l'aristotelismo di stampo averroistico, diffuso principalmente tra i maestri secolari della Facoltà delle Arti di Parigi ed i cui massimi rappresentanti sono, innanzi tutto, SIGIERI DI BRABANTE (nato nel 1235?; morto tra il 1281 e il 1284) e poi BOEZIO DI DACIA; dall'altro lato sta l'agostinismo della tradizione francescana. I temi più discussi soprattutto dai francescani sono la teoria dell'astrazione, il rifiuto dell'argomento ontologico, la dottrina dell'unità della forma, i rapporti tra essenza ed esistenza, il primato dell'intelletto sulla volontà ecc. La netta distinzione, poi, tra fede e ragione e, nello stesso tempo, l'impossibilità di un contrasto nelle loro conclusioni, attirano su Tommaso, da parte degli averroisti, le critiche di compromesso e di sostanziale negazione dell'autonomia della ricerca filosofica: la

**Le dispute dottrinarie**

**L'averroismo e Sigieri di Brabante**

verità di ragione resta verità anche se contrasta con la fede, così come le verità di fede restano verità anche se contrastano con la ragione: si tratta di verità che si collocano su piani diversi (« dottrina della doppia verità ») e tra le quali non ha senso cercare conciliazioni. In nome di questo principio l'averroismo latino riprendeva i temi dell'unità e della separazione dell'intelletto agente, dell'eternità del mondo e delle specie, dell'unità e semplicità delle forme ecc. Sono questi i principi che ritroviamo negli scritti di Sigieri, maestro delle arti, e non di teologia, nell'Università di Parigi e che riecheggiano intelligentemente le tesi di Averroè, anche se Sigieri non ritiene che la fede sia una forma di conoscenza inferiore alla filosofia, ma anzi — e non soltanto per ragioni di opportunità pratica — superiore e tale da dovere essere senz'altro accettata dal credente.

**Le polemiche concernenti l'averroismo e il tomismo**

Nel 1256 Alberto Magno componeva il suo trattato *De unitate intellectus contra Averroistas* che è il primo documento della reazione alla diffusione delle dottrine averroistiche; ma questa diffusione non solo dovette continuare ma anche ampliarsi, se — cosa assai rara — nel 1269 Tommaso veniva invitato per la seconda volta ad insegnare nella Facoltà parigina e se l'Aquinate sentì il bisogno di comporre anche lui uno scritto, il *De unitate intellectus,* cui Sigieri rispose con il *Tractatus de anima intellectiva,* che è del 1272-1273.

Frattanto, nel 1270, il domenicano Egidio di Lessines, enumerava in una lettera inviata ad Alberto Magno quindici proposizioni filosofiche, sospette di eresia, che circolavano nell'Università di Parigi. Di queste quindici proposizioni, tredici erano chiaramente averroistiche, ma due (sulle conseguenze delle tesi circa l'unità e semplicità delle forme sostanziali in relazione ai problemi dell'incarnazione e morte di Gesù) erano di chiaro stampo tomistico: è questo il primo documento del tentativo di coinvolgere anche la filosofia tomistica nelle accuse degli agostiniani contro gli averroisti.

La risposta di Alberto Magno è contenuta nell'opuscolo *De quindecim problematibus*, mentre Tommaso era coinvolto in una parallela polemica contro il maestro francescano Peckam. Certamente si deve all'autorità e al prestigio dei due maestri domenicani se l'arcivescovo di Parigi, Tempier, condannava nel 1270 solo le prime tredici proposizioni.

Tuttavia l'averroismo continuava a diffondersi (come documenta l'anonimo *Tractatus de erroribus philosophorum*, del 1274) accre-

scendo i sospetti dell'autorità ecclesiastica e facendo guardare con preoccupazione crescente anche alle tesi dell'aristotelismo tomistico. Nel 1277, papa Giovanni XXI dava nuovamente incarico all'arcivescovo Tempier di compiere un'indagine: Tempier andò più oltre condannando 216 proposizioni non solo averroistiche ma anche aristoteliche e tomistiche (Tommaso era morto da 4 anni!): rimaneva fuori la teoria dell'unità della forma, che però — non a caso — era specificamente candannata poco dopo dall'arcivescovo (domenicano!) di Canterbury, Roberto di Kilwardby.

La condanna del 1277, se poneva praticamente fine all'averroismo latino (Sigieri fu giudicato dal tribunale ecclesiastico e internato presso la corte pontificia, morendo qualche anno dopo assassinato da un chierico fanatico) non segnò il tramonto del tomismo: malgrado altre condanne, come quelle pronunciate dall'arcivescovo Peckam, successore di Kilwardby, nel 1284 e nel 1286 ed il continuare delle polemiche, i domenicani riuscirono gradatamente ad imporre le tesi di Tommaso, fino ad ottenere nel 1325 la revoca della condanna e la canonizzazione del *Doctor Angelicus.*

**Dante Alighieri**

L'eco di questa atmosfera culturale sulla scia degli scritti di Alberto Magno noi ritroviamo anche nelle opere poetiche e dottrinali di DANTE ALIGHIERI (1265-1321), in cui sono per altro sensibili gli influssi dell'averroismo (Sigieri è da lui collocato in Paradiso) e del neoplatonismo. Oltre l'interesse delle sue dottrine sulla lingua e sulla politica (su cui torneremo nel prossimo capitolo), la figura di Dante va ricordata anche come preannuncio di fermenti originali e concezioni nuove: la sua ascesa dall'Inferno alla visione beatifica di Dio riecheggia certamente i motivi del platonismo medievale, ma in ogni sua tappa l'« uomo » Dante non perde le sue caratteristiche e la sua umanità, non dimentica il mondo da cui proviene e a cui dovrà tornare, non si spoglia della sua ragione e neppure delle sue passioni. Questa presenza del mondo umano nel mondo divino è ciò che dà tono nuovo alla sua visione religiosa, una concretezza corporea alle sue allegorie, uno spirito di osservazione attento alle sue metafore, un contenuto preciso al suo ideale di una *renovatio* individuale e collettiva.

**I progressi della logica: Pietro Ispano**

Nel corso delle polemiche antiaverroistiche abbiamo fatto cenno all'azione di papa Giovanni XXI, di cui vanno altresì ricordate le ricerche da lui fatte, prima di salire al soglio pontificio e con il nome

secolare di PIETRO ISPANO († 1277), nel campo della logica, in quel tempo assai studiata nella facoltà delle Arti dell'Università di Parigi. Pietro Ispano è autore — oltre che di scritti medici — di quella *Sinossi della logica aristotelica* attribuita a Michele Psello, laddove invece è ormai certo che la *Sinossi* è traduzione delle *Summulae*.

In questo fervore di studi logici viene approfondito l'indirizzo linguistico (« terministico ») e formale già proposto da Abelardo; questo indirizzo, designato come « via moderna », viene contrapposto alla « via antica » della logica aristotelica: si recuperano motivi e dottrine della logica stoica, tramite Cicerone e Boezio; si studiano i « termini » (onde lo stretto collegamento con la grammatica), le loro proprietà e le loro funzioni; si distinguono così la *suppositio*, cioè la funzione che i termini hanno di denotare le cose (le parole « stanno per » — *supponunt pro* — le cose) e la *significatio*, cioè la funzione che i termini hanno di designare i concetti: nasce così ciò che ai nostri giorni è indicato con il nome di semantica.

Nello stesso tempo viene elaborata una più rigorosa analisi delle strutture formali del discorso; si forgiano simboli, versi e parole mnemoniche, destinati ad essere ripresi e sviluppati nello stesso formalismo simbolico moderno. Solo a titolo di esempio ricordiamo i due esametri con cui vennero fissati i simboli delle proporzioni secondo la loro qualità e la loro quantità:

*Asserit A, negat E, verum universaliter ambae*
*Asserit I, negat O, sed particulariter ambae*

ed i cinque esametri con cui si fissarono tutti i modi validi delle quattro figure sillogistiche:

Barbara Celarent *primae* Darii Ferio*que,*
Cesare, Camestres, Festino, Baroco *secundae*
*tertia grande sonans recitat* Darapti, Felapton,
Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison; *quartae*
*sunt* Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesapo, Fresison

in cui le vocali dei nomi dei modi sillogistici indicano appunto la quantità e la qualità delle premesse e delle conclusioni (cfr. supra, p. 112).

**Raimondo Lullo**

Egualmente impegnato nella polemica antiaverroistica è un altro esponente degli studi di logica sul finire del XIII secolo e gli inizi

del XIV, lo spagnolo RAIMONDO LULLO, nato tra il 1232 e il 1235 e morto lapidato dagli Arabi nel 1315, dopo aver a lungo peregrinato in Europa e in Oriente. La sua opera più famosa, l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, contiene l'esposizione della logica come scienza universale, fondamento e principio di tutte le altre scienze, in quanto scienza della « combinazione dei termini semplici » (*ars combinatoria*); nei termini semplici, evidenti di per sé, infatti si risolvono i termini complessi e anche le proposizioni che risultano dall'unione di termini: ne consegue che da un eventuale elenco di tutti i termini semplici e dal reperimento di tutti i modi possibili di combinarli si potrebbero ottenere, per semplice calcolo, tutte le verità.

L'applicazione di questo calcolo anche ai contenuti della fede potrebbe infine consentire di rendere necessario l'assenso anche degli infedeli, la cui conversione (soprattutto dei musulmani) fu il fine a cui Lullo dedicò tutta la sua attività; il rifiuto della separazione di fede e ragione e la presenza di motivi mistici riavvicinano il suo pensiero a quello dei maestri francescani.

**Gli sviluppi dell'agostinismo francescano**

La ripresa e la difesa dei più caratteristici motivi dell'agostinismo, soprattutto in polemica con le opposte tesi tomistiche e che noi abbiamo già avuto modo di segnalare nell'analisi del pensiero di Bonaventura e di Tommaso costituiscono la tematica dei maestri francescani delle Università di Parigi e di Oxford: la prova ontologica dell'esistenza di Dio e la dottrina dell'illuminazione divina in MATTEO DI ACQUASPARTA (nato tra il 1235 e il 1240 e morto nel 1302); la dottrina della molteplicità delle forme in PIETRO GIOVANNI OLIVI (1248/49-1298), capo degli « spirituali » nell'ordine francescano; la negazione della differenza reale tra essenza ed esistenza e il primato della volontà in ENRICO DI GAND (nato agli inizi del secolo XIII e morto nel 1293); in tema di dottrine politiche, infine, l'agostinismo veniva ripreso con intransigenza da EGIDIO ROMANO (1243-1316), su cui torneremo però nel capitolo seguente.

Ora è proprio il volontarismo, connesso con una spiccata tendenza empiristica, sia nel campo scientifico che in quello logico, e con un'altrettanto spiccata tendenza mistica, che caratterizza l'agostinismo della scuola di Oxford e che troverà la sua massima espressione speculativa nel secolo successivo nella filosofia di Duns Scoto e poi in quella di Ockham.

Ruggero Bacone

Tutti questi temi, del resto, troviamo già presenti sul finire del XIII e gli inizi del XIV secolo nel pensiero di un tipico esponente dell'agostinismo francescano dell'Università di Oxford, Ruggero BACONE. Nato tra il 1210 e il 1214, fu discepolo di Roberto Grossatesta e insegnò ad Oxford, a Parigi e poi di nuovo a Oxford. Morto Clemente IV che lo aveva sempre protetto, Bacone nel 1278 fu censurato per le sue dottrine e condannato dal generale dell'Ordine francescano Girolamo d'Ascoli. Morì dopo il 1292. Scrisse un *Opus maius* (l'unica compiuta), un *Opus minus* e un *Opus tertium.* Il suo scopo fu di tracciare una enciclopedia generale delle scienze che servisse a fornire un contenuto rinnovato alla considerazione religiosa e alla nuova apologetica cristiana e a gettare le basi per le meravigliose scoperte future, che Bacone profeticamente intravide; il suo metodo fu di abbandonare ogni principio di autorità e di seguire gli insegnamenti dell'esperienza, di gran lunga superiore alla stessa dimostrazione razionale, che ha un valore sussidiario e che solo dalla prova dei fatti può trarre la necessaria convalida; di qui la concezione della matematica come scienza sussidiaria della fisica e l'asserzione della fondamentale unità e correlazione di tutte le scienze. Vastissimi furono del resto gli interessi scientifici di Bacone: dalla logica alla matematica, dall'astronomia all'astrologia, dalla geografia alla meccanica, dall'alchimia alla medicina all'ottica; e proprio alla trattazione matematica di quest'ultima conferì un rilievo particolare (e un'altra trattazione dell'ottica collegata alla metafisica della luce della scuola di Chartres e di Roberto Grossatesta, dava, più o meno nello stesso periodo, WITELO, autore di una *Perspectiva*, assai celebrata nel Rinascimento).

Se l'esperienza esterna è la via maestra della scienza sperimentale della natura, l'esperienza interna è la via maestra per la conoscenza del soprannaturale, che si attua mediante l'illuminazione divina (e Bacone identifica l'intelletto agente con Dio), e infine il rapimento estatico. Tornano così, come cornice e meta del suo stesso sperimentalismo scientifico, i motivi tipici dell'agostinismo francescano e in primo luogo l'identità di ragione e fede.

# XVI

# *LA CRISI DELL'ETA' COMUNALE E LA TERZA FASE DELLA SCOLASTICA*



## 1 - *Le condizioni storiche.*

**La crisi del Papato e dell'Impero**

Il trasferimento ad Avignone (destinato a durare fino al 1377) dà un serio colpo al prestigio temporale e spirituale del Papato, che sembra ormai subordinato alla politica franco-angioina. D'altro lato, le vicende delle discese in Italia di Enrico VII (1308-1313) e di Ludovico il Bavaro (1313-1346) mostravano con chiarezza il definitivo declino dell'Impero, sia come idealità politica sia come potenza capace di riportare la pace nella cristianità: è in questo quadro di generale disorientamento che si collocano il tentativo avventuroso di Cola di Rienzo (ucciso nel 1354) e le speranze da esso suscitate.

I fermenti autonomistici dei vari cleri nazionali (Chiesa Gallicana in Francia, Chiesa Anglicana in Inghilterra, ecc.) i primi sintomi di tendenze riformatrici in polemica con la Chiesa romana (Wycleff e i Lollardi in Inghilterra, Hus e i Taboriti in Boemia) approfondirono ulteriormente la crisi del Papato, che, tornato alla sede romana per l'azione di Caterina da Siena (1347-1380) e dell'ordine domenicano, fu quasi immediatamente travagliato da quello scisma di Occidente, che vide contrapposti l'italiano Urbano VI (1378-1389) e il francese Clemente VII (1378-1394) e che avrà importanti sviluppi, anche dottrinali, nel secolo successivo.

**Le condizioni economiche e sociali**

Sul piano economico e sociale si consolidano i processi già esaminati nel capitolo precedente e prende forma un tipo di economia che è stato definito « pre-capitalistico »: perde relativamente importanza l'economia agricola, mentre la campagna subisce profondi mutamenti economici e sociali; nelle città, invece, aumentano le dimensioni delle imprese produttive, si riduce l'importanza delle botteghe artigianali e si forma una vasta schiera di salariati. La produzione tende a rompere gli schemi comunali delle arti o corporazioni per darsi una struttura capace di sostenere e vincere la concorrenza; si incrementano gli scambi e i commerci; si vengono formando le prime vere e proprie industrie (soprattutto nel campo tessile); e infine uno sviluppo impetuoso

hanno la concentrazione dei capitali finanziari e le attività delle banche per rispondere non solo ad esigenze economiche ma anche alle necessità della sempre più complessa amministrazione statale: con la *Pratica della mercatura* di Francesco Balducci Pegolotti (metà del sec. XIV) tutti questi problemi cominciano ad avere una trattazione teorica e tecnica.

Sulla scia di questa evoluzione economica continua l'avanzata della borghesia, come classe sociale; ma nello stesso tempo cominciano a manifestarsi da parte delle classi più povere e degli strati più umili aspirazioni ugualitarie, rappresentate, oltre che dai Lollardi e dai Taboriti, già ricordati, dai moti che danno luogo a lotte violente in Fiandra, alla *Jacquerie* in Francia al tumulto dei Ciompi a Firenze.

**Le condizioni politiche in Europa e in Italia**

I contrasti, talora violenti, attraverso cui si vengono faticosamente realizzando questi processi, la miseria diffusa nelle campagne, la fragilità delle nuove strutture politiche e soprattutto l'incapacità della nobiltà feudale a inserirsi nelle nuove condizioni insieme all'estendersi della milizia mercenaria (compagnie di ventura) producono uno stato endemico di guerre tra gli Stati e le città. La guerra dei Cento anni (1337-1453) tra Francia ed Inghilterra, da un lato, e la preoccupazione degli imperatori della casa di Lussemburgo di estendere, consolidare e organizzare i propri domini di oltralpe, dall'altro, hanno come conseguenza un abbandono della tradizionale ingerenza nella politica delle città italiane, coinvolte, a loro volta, in una serie di lotte sia interne che esterne per le accese rivalità politiche ed economiche: gli antichi Comuni si trasformano definitivamente in Signorie, che tendono sempre più a raggiungere dimensioni territoriali più ampie, di Stato regionale.

La progressiva decadenza del regno angioino dell'Italia meridionale, travagliato dopo Roberto d'Angiò (1309-1343) da continue lotte intestine e lo stato di crisi in cui la cattività avignonese del Papato aveva ridotto lo Stato della Chiesa, davano spazio all'azione politica delle grandi Signorie dell'Italia settentrionale, degli Scaligeri prima e dei Visconti poi; mentre nell'Italia centrale Firenze perseguiva i propri disegni di espansione a spese di Pisa e Lucca, malgrado le gravi lotte sociali al suo interno. Continuano infine le lotte tra Venezia e Genova per la supremazia nei mercati e nei commerci.

**La vita culturale e scientifica**

Gli splendori dell'arte gotica, i nomi di Giotto, Simone Martini e Giovanni Pisano nella pittura, di Dante, Petrarca e Boccaccio nella poesia e nella letteratura, di Dino Compagni, Giovanni Villani e di Albertino Mussato nella storiografia danno la misura dell'intensità della vita culturale di questo periodo, così ricco di fermenti che fanno presentire l'Umanesimo. Anche le scienze, soprattutto la fisica, la matematica e la medicina (si pensi alla vasta letteratura suscitata dalla tremenda pestilenza del 1348) vengono coltivate e suscitano interessi e applicazioni anche fuori degli ambienti accademici. Pur se non si fanno conquiste eccezionali e scoperte decisive, tutto questo lavoro ha una indiscutibile importanza nel quadro della progressiva crisi della cultura scolastica, come avremo occasione di constatare anche in uno dei successivi paragrafi.

## 2 - *Duns Scoto.*

La filosofia di Duns Scoto segna l'inizio di una fase nuova non solo nell'ambito della tradizione francescana, ma anche rispetto alle altre tendenze del pensiero della Scolastica.

Agostinismo e tomismo, platonismo ed aristotelismo, volontarismo ed intellettualismo sono assunti come elementi di una sintesi che dà loro un senso originale ed una prospettiva diversa, al di là della tradizionale contrapposizione; il problema fondamentale della Scolastica, quello dei rapporti tra ragione e fede, trova una sistemazione che è già indizio di una crisi e di una dissoluzione.

**Vita e scritti**

Nato nella Scozia nel 1266 (o nel 1274) ed entrato nell'ordine francescano, DUNS SCOTO studiò ad Oxford e a Parigi; a Parigi tornò per insegnare, nel 1302, ma fu costretto ad allontanarsi l'anno successivo, a seguito dei contrasti tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, per aver preso partito per il papa. Nel 1305 tornò a Parigi e vi rimase fino al 1307. Chiamato a Colonia nel 1308, vi morì lo stesso anno.

Delle sue opere ricordiamo innanzi tutto due commenti alle *Sentenze,* uno tenuto a Parigi (*Reportata Parisiensia*) e uno, più importante tenuto ad Oxford (*Opus oxoniense*). Di molti scritti attribuitigli l'autenticità è stata messa in dubbio o negata: è assai probabile che gli appartengano il *De rerum principio* e i *Theoremata.*

**La separazione di scienza e teologia**

In Duns Scoto il volontarismo della scuola francescana si accompagna ad un rigoroso concetto di scienza, di impronta aristotelica, ed entrambi, per poter essere mantenuti nella loro fisionomia propria senza interferenze dell'uno nell'altro, sono per così dire esasperati e portati alla loro formulazione più netta e rigida.

Scienza, e quindi anche filosofia, deve essere considerata, propriamente, quella somma di verità che la ragione può conoscere con assoluta necessità attraverso le sue rigorose dimostrazioni *a priori* e i suoi sillogismi, senza ricorrere all'esperienza, che non ha valore probativo, ma partendo dall'evidenza stessa dei primi principi: tutto ciò che non può essere dimostrato in questo modo è semplicemente « credibile », ed è questione di fede e oggetto della volontà. La scienza può riguardare, quindi, solo ciò che è necessario, ciò che non può essere diversamente da come è; la volontà invece concerne ciò che è contingente, ciò che dipende da un atto libero ed arbitrario.

La conseguenza di questa posizione è profondamente innovatrice: l'autonomia della filosofia dalla teologia, che nell'averroismo aveva il senso di una difesa di un autonomo uso della ragione, diventa così in Scoto una difesa del contenuto della fede dagli attacchi di una filosofia sempre più estranea; la teologia, non potendo dare delle sue verità una dimostrazione del tipo richiesto dalla scienza ed andando al di là dei limiti della ragione umana, non è scienza ma conoscenza pratica, fede. Non solo i misteri (Trinità, incarnazione, ecc.), ma anche tutta una serie di altri punti dottrinali, su cui si era concentrato lo sforzo razionale della scolastica (la creazione, l'immortalità dell'anima, l'onnipotenza divina, la provvidenza, ecc.), vengono inclusi nel campo di ciò che è semplicemente credibile e che perciò, per essere accettato, richiede un atto di fede, un concorso della volontà. La teologia ha solo un valore pratico e serve ad indirizzare l'uomo verso la salvezza e a persuaderlo ad agire in conseguenza: il fine soprannaturale non è intrinseco alla natura dell'uomo, ma ad essa liberamente assegnato da Dio e proprio per questo non può essere conosciuto dalla scienza, ma solo indicato dalla fede. Egualmente si potrebbe dire della creazione come libero e non necessario atto di Dio, e la cui razionalità dipende dalla scelta volontaria che ne sta all'origine (Dio avrebbe potuto, se avesse voluto, creare un mondo del tutto diverso).

**Il volontarismo**

Deriva da qui una separazione netta tra scienza (o metafisica) e teologia, che esclude, e questo è da notare, qualunque rapporto di subordinazione dell'una all'altra e che contiene già in sé i germi dei futuri contrasti; ed il primato della volontà sulla ragione sta in questo: che la volontà, sia nell'uomo come in Dio, vuole ciò che vuole, solo perché lo vuole, e non perché la ragione la determini o soltanto la indirizzi: Dio non vuole il bene, perché è il bene; bensì qualunque cosa Dio vuole è buona, perché la vuole. Dio, se avesse voluto, avrebbe potuto dare all'uomo una legge morale del tutto diversa ed anche opposta a quella che ci ha dato: sarebbe stata, per il fatto stesso di essere voluta da Dio, buona e l'uomo avrebbe dovuto obbedirvi egualmente (e l'ubbidienza al comando di Dio non è, a sua volta, comandata da Dio, ma risulta dalla legge naturale, da principi pratici evidenti). Egualmente l'uomo avrebbe potuto essere redento in un modo del tutto diverso: la necessità dell'incarnazione e della morte del Figlio di Dio è solo nella volontà di Dio che ha voluto salvare l'uomo in questo modo.

**La metafisica e l'univocità dell'essere**

Di fronte alla teologia, scienza pratica, sta dunque la metafisica, aristotelicamente definita come « scienza dell'essere in quanto essere »: questa definizione tuttavia, esprimendo l'ideale di una scienza rigorosa costruita solo sulla necessità di dimostrazioni puramente razionali e susseguentesi l'una dall'altra, comporta il rifiuto di uno dei punti fondamentali della dottrina tomistica: quello dell'analogicità dell'essere: se l'essere delle creature e l'essere del Creatore non sono « univoci » ma « analoghi », nulla noi potremmo sapere di Dio, perché nulla potremmo inferire dalle cose create circa la sua natura; potremmo al massimo dire che è causa della perfezione del creato, non che è tale perfezione, così come diciamo che è causa della pietra, ma non che è pietra: saremmo, in altri termini, costretti ad una « teologia negativa ».

Bisogna dunque partire da un concetto « univoco » dell'essere, comune sia a Dio che alle creature: partendo da questo concetto sarà bensì possibile attribuire validità all'argomento ontologico di Anselmo (perlomeno nel senso che è possibile accettare *a priori*, perché evidente, la proposizione « Dio è », cioè l'unità in Dio di essere e di essenza), ma se noi vogliamo conoscere quale è l'essere proprio di Dio, quale la sua realtà specifica rispetto a quella delle creature, dobbiamo ricorrere ad altri argomenti fondati su una analisi razionale del concetto di essere e che sono dimostrativi proprio perché in Dio e nelle creature l'essere è univoco. Le determinazioni che ne risultano sono essenzialmente tre: Dio è causa prima, fine ultimo (sommo bene) e perfezione assoluta; cosicché il concetto che meglio ne esprime la natura è quello di « infinito ». La tradizione scolastica riteneva incompatibile con la semplicità dell'essenza divina la molteplicità degli attributi, che perciò erano identificati con l'essenza e quindi tra loro: Duns Scoto, al contrario, ritiene che tra essi ci sia una distinzione formale, non reale, *ex parte rei* (vedremo più avanti il senso di tale formula). La natura di Dio è intelligenza e volontà, e il primato è della volontà: per questo tutto ciò che dipende dalla volontà di Dio, in quanto atto libero, non è dimostrabile (non è dimostrabile l'onnipotenza di Dio, il suo intervento diretto nella costituzione del mondo, la creazione nel tempo, ecc.).

**Sola realtà è l'individuo**

Nella realtà esistono solo individui (non esiste l'« uomo », ma questo singolo uomo: Socrate, Platone, ecc.) e tutti gli esseri individuali, anche quelli spirituali risultano di materia e forma: non esi-

stono secondo Duns Scoto (d'accordo con gli agostiniani e contro Tommaso) « forme separabili »; ma non esistono neppure gli universali, come realtà numericamente distinte e aggiunte alle cose individuali. Ciò che si ritiene universale, la natura comune a una classe di individui (« uomo », « animale », ecc.) non esiste se non negli individui, i quali risultano da una materia comune, « formata » in virtù della gerarchia dei generi e delle specie che vi concorrono. Tuttavia il rifiuto dell'estrema tesi realistica (esistenza separata degli universali) non comporta l'accettazione della tesi opposta, quella del nominalismo: ché, anzi, secondo Duns Scoto, il nominalismo rende impossibile la scienza e vanifica ogni sua pretesa di oggettività.

**Il principio di individuazione e la *haecceitas***

Da questa alternativa si può uscire solo concependo la sostanza o natura o « quiddità », comune alle cose individuali, come qualcosa che di per sé non è universale né particolare o, meglio, è suscettiva tanto di un processo di individualizzazione nelle cose singole, quanto di un processo di universalizzazione nell'attività astrattiva del nostro intelletto.

La determinazione del primo processo porta ad una nuova formulazione del *principium individuationis*: esso, contro Tommaso, non può consistere nella materia, che è di per sé l'indeterminato; ma non può risiedere neppure nella forma, che è universale: ciò che individua una cosa rispetto ad un'altra è una « contrazione » della natura comune, una « distinzione formale » che contrae la natura comune « *ad esse hanc rem* » e che è espressa dal termine *haecceitas*: natura comune ed *haecceitas* non sono due realtà, di cui l'una si aggiunge numericamente all'altra, ciò nondimeno la loro distinzione è reale e Duns Scoto la indica con l'espressione « distinzione formale *ex parte rei* ».

Una così radicale identificazione della realtà con l'individuo è l'aspetto veramente nuovo della filosofia di Duns Scoto e proprio per questo non pienamente assimilato: l'indifferenza della natura comune a contrarsi in un modo piuttosto che in un'altro introduce un elemento di contingenza e di arbitrarietà che lascia il processo di individuazione ai margini della scienza ed è una riprova del primato della volontà. Ciò spiega anche perché nello scotismo la rivendicazione dell'individualità non si accompagni ad un vero e proprio interesse per le scienze particolari subordinate nei loro principi ai principi della metafisica: le discussioni vertono sulle *haecceitates*, sulle specie specialis-

sime, ecc. e genereranno ben presto un fastidio e una diffidenza che accelereranno il processo dissolutivo della scolastica.

**La conoscenza intuitiva e la polemica antiaverroistica**

La conoscenza delle realtà individuali, nella immediatezza della visione che ce le presenta quali esse sono, è conoscenza « intuitiva » ed appartiene tanto alla sensibilità quanto all'intelletto.

Da tutta questa impostazione consegue un'avversione profonda per la dottrina averroistica dell'unità dell'intelletto agente: ogni anima ha in sé il principio che la distingue da ogni altra. D'altro lato, la tradizione agostiniana torna a mostrare la sua influenza nella tesi che, pur essendo l'anima la forma del corpo, il corpo possiede poi un suo proprio principio formale, la *forma corporeitatis*, che lo predispone all'unione con l'anima e ne fa un tutto organico.

### 3 - *Da Duns Scoto a Guglielmo d'Ockham: misticismo e averroismo.*

**Il misticismo nel secolo XIV**

Nella incipiente dissoluzione della problematica scolastica relativa ai rapporti tra ragione e fede e nella diffusione sempre più vasta dell'idea di una sostanziale eterogeneità della ragione rispetto alla dottrina teologica sono da ricercare anche le motivazioni della vasta letteratura religiosa e devota (da Jacopo Passavanti a Domenico Cavalca, dai *Fioretti di San Francesco* agli scritti di Caterina da Siena alle anonime « leggende spirituali ») e la genesi delle varie forme che non ricalcano più la linea classica del misticismo francescano fondato sul principio *credo ut intelligam*, ma cercano la soddisfazione della loro esigenza religiosa o nella devozione contemplativa, nel colloquio intimo dell'anima con sé e con Dio al di fuori di ogni pretesa di scienza e di filosofia, come per esempio nella celebre *Imitatio Christi* di TOMMASO DI KEMPIS (1293-1381); oppure in una speculazione soprarazionale, che riprende i motivi tipici della tradizione dello Pseudo-Dionigi, di Scoto Eriugena e persino del neoplatonismo arabo.

**Giovanni Eckart**

Tutti questi elementi, sovente calati nelle formule e nel linguaggio dell'aristotelismo tomistico, noi troviamo nel massimo esponente della mistica speculativa tedesca, il domenicano maestro GIOVANNI ECKART (1260-1327), probabile scolaro di Alberto Magno a Colonia, celebre predicatore nonché autore di un *Opus Tripartitum* e di altri scritti in tedesco; fu sottoposto negli ultimi anni della sua vita a processo di eresia.

Secondo Eckart le creature, rispetto all'assoluta trascendenza di Dio, sono un puro nulla: esse non hanno cioè una realtà propria, ma il loro essere dipende da quello di Dio: questo è il senso vero della dottrina tomistica dell'analogicità dell'essere e della distinzione tra essenza ed essere, reinterpretata secondo i canoni della teologia negativa e con conseguenze anche etorodosse (eternità del mondo, trasformazione della natura umana in quella divina nella vita eterna, ecc.). Lo scopo dell'uomo, la giustificazione della sua fede, sta quindi nell'annullamento completo della propria individualità per ritrovare quella unità essenziale con Dio, che è possibile in quanto nell'anima stessa c'è un principio divino, « increato o increabile ». Il raggiungimento di questo scopo, per un verso, implica una svalutazione delle formule dogmatiche, e, per altro verso, una svalutazione di tutte le pratiche del culto e dei riti esteriori: nell'uomo santo, che ha annullato in Dio la propria individualità, tutto è santificato, anche se può continuare a commettere errori. Come il peccato non può essere cancellato da pratiche esteriori, così l'unione intima ed essenziale con Dio indirizza tutto al bene, anche il peccato.

**L'averroismo** Ma la scissione tra scienza e teologia, tra ragione e fede, ha anche un altro esito. Non a caso, infatti, si assiste in questo periodo ad una certa reviviscenza dell'averroismo, che ebbe per lungo tempo nell'Università di Padova il suo centro principale e che fu illustrato **Pietro d'Abano** dalle personalità di PIETRO D'ABANO (1257-1315), difensore della astrologia soprattutto nelle sue applicazioni alla medicina, e di GIOVANNI DI JANDUN († 1327), maestro a Parigi, amico di Marsilio da Padova e partigiano di Ludovico il Bavaro contro Giovanni XXII. In Giovanni di Jandun, un rigoroso atteggiamento razionalistico portò, da un lato, all'accettazione di tipiche tesi averroistiche (eternità del mondo, unicità dell'intelletto e mortalità dell'anima), ad un accentuato scetticismo teologico e, dall'altro, all'esplicita formulazione di quella dottrina della « doppia verità » le cui implicazioni antiteologiche non tarderanno a manifestarsi nel periodo successivo.

Ma anche a prescindere da queste correnti averroistiche, la tesi di Duns Scoto veniva ripresa ed approfondita da tutta una serie di pensatori, di cui solo alcuni possono essere propriamente definiti **Tommaso Bradwardine** discepoli del « Dottor sottile ». Tale, ad esempio, Tommaso BRADWARDINE, nato nel 1290 e morto nel 1349, in cui il principio dell'assoluta libertà ed arbitrarietà della volontà divina assume una tale

rilevanza da convertirsi in un principio deterministico, poiché di fronte ad essa perde ogni margine di libertà la volontà umana: il che è importante perché suo scolaro fu Giovanni Wycleff, iniziatore della riforma religiosa in Inghilterra, che a sua volta influenzò Giovanni Hus e Girolamo da Praga, anticipatori della Riforma in Germania.

**Durando di San Porziano e Pietro Aureolo**

Il carattere pratico della teologia, la rivendicazione dell'autonomia della ricerca filosofica, il progressivo affermarsi del nominalismo nella logica (con la conseguente negazione della necessità di ammettere una specie intermediaria tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto) e dell'empirismo nella scienza sono i punti più importanti che ritroviamo in pensatori come DURANDO DI SAN PORZIANO (nato tra il 1270 e il 1275, morto nel 1334) e PIETRO AUREOLO († 1322) e che preludono alla filosofia di Ockham.

## 4 - *Marsilio da Padova e la nuova problematica politica.*

**La tradizione tomistica**

Il *De regimine principum* di Tommaso d'Aquino (cfr. supra, p. 339) fu completato da TOLOMEO DA LUCCA (1236-1237), il quale, nel solco del tomismo, aveva elaborato una teoria del « dominio »: tutti i dominii derivano da Dio, ma la forma più alta del dominio è quella, regale e sacerdotale ad un tempo, del pontefice, istituita direttamente da Cristo. Le dottrine tomistiche erano il tentativo di recuperare nell'ambito delle tradizioni cristiane le teorie della *Politica* aristotelica, e in primo luogo quella dello stato come risultato della « naturale » tendenza dell'uomo a vivere in società (l'uomo come « animale politico »): derivava da ciò il concetto di uno stato come organismo vivente e unitario, di cui il principe è la *lex animata*, e perciò in antitesi con la tradizione agostiniana della natura « convenzionale » dello stato, concepito come rimedio alla corruzione umana conseguente al peccato originale. Di qui anche il significato nuovo che assume la dottrina del giusnaturalismo (del diritto di natura), ereditata dal diritto romano e che ora trova nel diritto canonico una delle sue espressioni più caratteristiche.

**La disputa tra « curialisti » e « regalisti »**

Le lotte tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello di Francia, prima, e poi quelle tra Giovanni XXII e Ludovico di Baviera, rimettono però in discussione questa prospettiva, suscitando una vasta letteratura o in favore del Papa o in favore dell'Imperatore, mentre l'aver-

roismo tornava a far valere le ragioni in favore di una netta distinzione e autonomia dei due poteri.

**Egidio Colonna** Caratteristica, in questa situazione, è la figura di EGIDIO COLONNA (Egidio Romano, 1243-1316), il quale, mentre nel *De regimine principum*, scritto per l'educazione di Filippo il Bello, espone tesi affini all'aristotelismo tomistico di Tolomeo da Lucca, nell'altra sua opera, il *De ecclesiastica potestate*, dà rigorosa espressione alla tesi « curialista », cioè della supremazia del Papato sull'Impero. Questo scritto è la migliore difesa delle ragioni che avevano gradatamente portato il Papato dalla rivendicazione della sua autonomia nei confronti del potere terreno (secondo la dottrina delle « due spade » che risaliva, sul finire del secolo V, a papa Gelasio I) all'affermazione della sua assoluta supremazia, maturata attraverso l'opera di Gregorio VII e, più ancora, di Innocenzo III e che aveva trovato la sua sanzione dottrinale nella Bolla papale *Unam Sanctam* del 1302. La tesi centrale di Egidio è quella per cui il papa, con cui la Chiesa si identifica, ha una « potestà diretta » su tutti i poteri e i beni terreni, mentre al sovrano non può essere attribuito nulla più che una « potestà indiretta » sui suoi sudditi e può perciò essere deposto se viene meno ai suoi doveri. A conclusioni sostanzialmente analoghe giunse anche il suo discepolo GIACOMO DA VITERBO (1255-1308) con il suo *De regimine christiano*.

**Giacomo da Viterbo**

**Giovanni da Parigi** L'opposta tesi « regalista », in favore di Filippo il Bello, è esposta nel *De potestate regia et papali* di GIOVANNI DA PARIGI (1269-1306), tenace sostenitore dell'autonomia del potere laico, di cui è fermamente negata ogni subordinazione al potere spirituale del Papa, incrinato anche con l'argomento della superiorità del Concilio sul Papa nel governo della Chiesa.

**Dante** La tesi della riciproca autonomia dei due poteri (i due « soli ») sulla base della diversità dei fini rispettivi, è al centro anche del *De monarchia* di DANTE: Impero e Papato traggono entrambi la loro autorità direttamente da Dio e l'Imperatore è sovrano di tutta la comunità cristiana, moderatore e paciere nei contrasti tra i vari regni nazionali, allora emergenti, e guida dell'umanità tutta verso il suo fine naturale e terreno. Contrariamente alla tesi aristotelico-tomistica, Dante ritiene che l'organizzazione politica deriva dalla necessità di rimediare allo stato di corruzione conseguente al peccato originale.

**Il profetismo** Alle evidenti influenze averroistiche si accompagnano in Dante

anche alcuni motivi tipici del profetismo gioachimita (cfr. supra, p. 316), che del resto influenzano largamente anche le dottrine politiche del tempo: tale l'attesa della venuta del « Veltro » in Dante, di uno « Spirto Gentile » nel Petrarca e di un « rinnovatore » in Cola di Rienzo. Ciò può spiegare le polemiche, la condanna e l'iscrizione nell'indice dei libri proibiti del *De monarchia.*

**Il pensiero giuridico**

Anche nel campo delle dottrine giuridiche si avvertono gli echi di questi dibattiti; e se da un lato BARTOLO DA SASSOFERRATO (1314-1357) nel suo *De Tyrannide* tentava una legittimazione dei nuovi governi cittadini e signorili, distinguendo « tiranno » da « usurpatore » e confutando giuridicamente la tesi — elaborata dai glossatori bolognesi — della imprescrittibilità dei diritti imperiali (cfr. supra, p. 301); dall'altro CINO DA PISTOIA (1270-1337) introduce nel diritto dei glossatori la discussione dei problemi filosofici e polemizza contro i canonisti in favore del potere civile.

**Marsilio da Padova**

La tesi « regalista » trova tuttavia la sua espressione più netta nel pensiero di MARSILIO DA PADOVA (1275/80-1342/43), rettore dell'Università di Parigi, consigliere di Ludovico il Bavaro e autore dello scritto *Defensor pacis*, in cui si è voluta vedere anche la collaborazione del suo amico averroista Giovanni di Jandun (cfr. supra, p. 362). Nella cornice genericamente aristotelica (lo stato come qualcosa di naturale) spicca un concetto di legge che è in misura notevole fuori della tradizione giusnaturalistica di ispirazione divina del medio evo e di cui è stata sottolineata la modernità: la legge è intesa da un lato come scienza di ciò che è giusto o vantaggioso e del suo opposto (e in ciò essa è frutto della ragione umana), dall'altro come un precetto coattivo, sancito dal legislatore, e valido solo per l'esteriorità degli atti e quindi non estensibile all'intimità della coscienza, che deve esser libera. Ne consegue che le leggi divine hanno un valore coattivo solo per ciò che concerne la vita futura, non per la vita politica; al contrario, la stessa amministrazione della vita religiosa, in quanto incide non solo nell'intimità della coscienza del singolo, ma anche nell'organizzazione della vita collettiva, è subordinata al potere civile.

Per Marsilio il « legislatore » è tutto il popolo o la sua *pars valentior* (non dal solo punto di vista numerico): questo concetto di « sovranità popolare » è di estrema importanza, perché tale sovranità non viene mai meno, neppure quando la funzione legislativa è

deferita ad una o a poche persone. Non solo, ma alla legge così definita sono sottomessi tutti, laici e chierici; il Papa non è altro che il Vescovo di Roma, la cui pretesa alla *plenitudo potestatis* è un tentativo di usurpare ciò che non gli spetta; così come non gli spetta l'autorità di dirimere i conflitti dottrinari concernenti articoli di fede; tale autorità spetta infatti ai Concili, espressione di tutta la cristianità, o almeno della sua *pars valentior*.

Le tesi di Marsilio sono in tal modo il corrispettivo giuridico-politico di quell'anticurialismo che dal punto di vista ecclesiastico-teologico vedremo nel prossimo paragrafo essere sostenuto da Ockham.

## 5 - *Guglielmo d'Ockham.*

**Vita e scritti**

Con Guglielmo di Ockham trova consapevole espressione la rottura dei consolidati quadri della filosofia tradizionale, sia sul piano logico-metafisico sia sul piano politico, e l'emergere di motivi nuovi che segnano la crisi della scolastica.

Guglielmo di Ockham nacque ad Ockham nel Surrey (Inghilterra) tra il 1290 e il 1300; entrato assai presto nell'ordine francescano, studiò ad Oxford tra il 1312 e il 1318, iniziandovi poi anche la sua attività di insegnamento. Nel 1324 lo troviamo sottoposto ad inquisizione per sospetto di eresia: la curia pontificia aveva affidato ad una commissione sei membri, tra cui Durando di San Porziano, l'esame di 51 proposizioni occamiste ed Ockham si recò ad Avignone per difendersi, ma le sue proposizioni furono condannate nel 1326.

Si acutizzava frattanto il contrasto tra il pontefice, Giovanni XXII, e il generale dei francescani, Michele da Cesena, intorno alla tesi dell'assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli, che il Papa riteneva eretica e il generale dei francescani articolo di fede: questo contrasto giunse fino alle estreme conseguenze, anche per il significato politico che esso assunse a seguito dell'intervento di Ludovico il Bavaro: e mentre Giovanni XXII anatemizzava la tesi di Michele, Michele dichiarava apostata il Papa e pertanto deposto.

Ockham legò le sue sorti a quelle di Michele da Cesena e di Ludovico il Bavaro: fuggito da Avignone con il generale dei francescani si rifugiò a Pisa presso l'Imperatore e lo accompagnò, insieme a Marsilio da Padova e a Giovanni di Jandun, a Roma. Quando le

sorti dell'imperatore volsero al peggio, Guglielmo di Ockham e Michele da Cesena, ormai abbandonato dal capitolo generale dei francescani e quindi dall'ordine, si rifugiarono a Monaco. Di qui Ockham continuò la sua polemica contro le tesi della curia. Morti Michele da Cesena e Ludovico il Bavaro egli tentò un riavvicinamento all'ordine e alla Chiesa, ma la morte lo sorprese, prima che la riconciliazione arrivasse in porto, nel 1348 o 1349.

Ockham fu scrittore fecondissimo: tra le sue opere più importanti ricordiamo il *Commentario alle Sentenze*, sette libri di *Quodlibeta*, il *Centiloquium theologicum* e la *Summa totius logicae*. Di argomento politico sono, oltre un gruppo di scritti contro Giovanni XXII, il *Dialogus inter magistrum et discipulum* e il *De imperatorum et pontificum potestate*.

**La conoscenza intuitiva e la negazione delle *species***

Ockham approfondisce la distinzione di Duns Scoto tra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva e, per influsso di Ruggiero Bacone, la piega verso un deciso empirismo. La conoscenza astrattiva è una mera derivazione da quella intuitiva, tanto sensibile che intellettuale, che è la vera conoscenza delle cose, della loro realtà e dei loro rapporti: la conoscenza intuitiva perfetta è l'esperienza, che può essere esterna, quando riguarda gli oggetti, ed interna quando riguarda i moti dell'animo.

La prima conseguenza di grande importanza che Ockham ne ricava è che, se la conoscenza è un'immediata intuizione della cosa, non c'è alcun bisogno di continuare ad ammettere da un lato l'esistenza di una *species* intermediaria tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, e dall'altro la realtà dell'universale, neppure nella forma di quella « natura comune » di cui aveva parlato Duns Scoto: ciò risponde ad un principio metodico fondamentale formulato da Ockham (e noto come il « rasoio » di Ockham): *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem et frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*. Questo principio, che potremmo anche chiamare dell'economicità della scienza e del pensiero, colpisce a fondo non solo nella moltitudine degli enti, dei concetti, delle specie, delle *intentiones*, ecc. tipica delle scuole scolastiche, ma è antitetico rispetto ad uno dei tratti caratteristici della « forma mentis » scolastica.

**Il « rasoio » di Ockham**

**Il problema degli universali**

Unica realtà è dunque l'individuo, la cosa particolare, ed unica conoscenza è l'intuizione del particolare. Che cosa è, dunque, la conoscenza intellettuale o astratta? Che funzione può esserle riconosciuta?

Quando noi diciamo che Socrate, Platone, ecc. sono uomini noi non intendiamo ammettere l'esistenza di una realtà universale (l'umanità) diversa o addirittura superiore è più intelligibile rispetto a quella dei singoli uomini, e di cui Socrate, Platone, ecc. parteciperebbero: vogliamo solo dire che Socrate è un uomo, che Platone è un uomo e così via.

Acquista qui tutta la sua importanza la dottrina della *suppositio* (cfr. supra, p. 352), cioè della funzione per cui i termini denotano qualcosa di reale diverso da essi: orbene, il termine « uomo » o indica un singolo individuo reale (*terminus primae intentionis*) oppure un concetto della mente (*terminus secundae intentionis*); ma il punto su cui Ockham insiste è che, nel secondo caso, il termine « uomo » non indica una realtà universale diversa ed esterna rispetto al concetto della mente, anzi l'errore dei realisti è stato proprio quello di immaginare che, oltre che nella mente, gli universali avessero una realtà *ante rem*; essi hanno invece solo una funzione significante, sono cioè « segni », che « stanno in luogo » delle cose in tutte le proposizioni in cui ricorrono. La conoscenza, pertanto, da chiara diventa confusa quanto più dai caratteri individuali (il particolare) passa a quelli comuni (l'universale).

In tal modo l'universale non è altro che un « termine », un « nome » (terminismo, nominalismo) che ha un certo significato; solo che, mentre le parole sono « segni convenzionali », in quanto diversi da lingua a lingua, il concetto (l'universale) è un « segno naturale » predicabile di più cose, cioè prodotto nell'intelletto dalle cose stesse. È evidente come questa dottrina si contrapponga radicalmente non solo alla dottrina averroistica della separazione dell'intelletto agente ma anche alla dottrina tomistica dell'astrazione e a quella platonico-agostiniana della oggettività delle specie. Essa si muove nel senso di un rigoroso empirismo gnoseologico e di un coerente nominalismo logico.

**L'empirismo e la critica ai concetti di causa e di sostanza**

La conoscenza concettuale non ci da altro che rapporti tra « segni » e la dimostrazione deduttiva, pur essendo rigorosa, è in effetti una tautologia, un ripetere nelle conclusioni quel che già è stato asserito, sia pure in modo implicito, nelle premesse, senza un riferimento effettivo alla realtà concreta. Questo riferimento invece è presente nella conoscenza del particolare (conoscenza intuitiva), propria non soltanto della sensibilità, come voleva Aristotele, ma anche dell'intel-

letto. Tuttavia la conoscenza intuitiva del particolare può dar luogo solo ad un sapere empirico e contingente, non ad una scienza necessaria: consegue da questa impostazione la critica radicale di due concetti fondamentali dell'edificio metafisico e teologico della scolastica: quello di « sostanza » e quello di « causa ». Ogni oggetto si riduce alle sue qualità e perciò non c'è alcun bisogno di postulare un sostrato sostanziale e diverso dalle qualità stesse; egualmente, l'esperienza ci attesta una certa costante successione tra fatti diversi e non c'è alcun bisogno di postulare un principio metafisico di causalità; anche in questi casi il « rasoio di Ockham » ha reciso in profondità: per valutarlo basterà pensare che nel concetto di causa si fondava uno degli argomenti classici dell'esistenza di Dio e su quello della sostanza la dimostrazione dell'immortalità dell'anima.

**La logica nominalistica**

Coerentemente nominalistica è la logica: essa studia le proprietà dei termini, i quali sono *intentiones* significative di qualcosa; la loro proprietà fondamentale è la *suppositio*, che si riferisce sempre ad oggetti determinati. Ne consegue la falsità delle proposizioni i cui termini « stanno per » oggetti inesistenti (cioè quasi tutte le proposizioni metafisiche!), una critica radicale della dottrina aristotelica dell'inerenza e un modo nuovo di concepire il valore copulativo del verbo « essere » (dire che « Socrate è un uomo » non vuol dire che l'umanità inerisce in Socrate, che ci sia un'inerenza sostanziale tra predicato e soggetto, ma solo che predicato e soggetto « stanno per » la medesima cosa).

Di particolare interesse, nella logica di Ockham, sono ancora la dottrina dell'induzione (che non richiede la rassegna completa di tutti i casi particolari, come per Aristotele, ma può fondarsi anche su un solo caso che giustifichi conclusioni analoghe per i casi analoghi), la dottrina degli *insolubilia*, cioè della indecidibilità di alcuni ragionamenti antinomici o paradossali, e soprattutto la dottrina delle *consequentiae* (i ragionamenti del tipo « se... allora », cui viene ricondotto anche il sillogismo), in cui il moderno calcolo proposizionale della logica formale ha riconosciuto un suo fondamentale antecedente.

**La critica della filosofia scolastica: fede e ragione**

Il nominalismo logico, l'empirismo, la critica al concetto di causa e di sostanza se da un lato appaiono importanti preludi a moderne correnti di pensiero e aprono la via ad un profondo rinnovamento degli studi sulla natura fisica, del tutto sgombrati da pregiudizi metafisici e teologici (Ockham, ad esempio, negava un caposaldo della

filosofia aristotelica, e cioè la differenza qualitativa, di natura, tra corpi celesti e mondo sublunare, ammetteva la possibilità di una pluralità di mondi e della loro esistenza *ab aeterno*, escludeva ogni ricerca delle cause finali, ecc.), dall'altro significano una radicale dissoluzione dei problemi più caratteristici della scolastica e del modo stesso di impostarli: e innanzi tutto del problema fondamentale tra ragione e fede: esse sono non solo nettamente separate, ma eterogenee. Vengono negate sia l'idea di una *fides quaerens intellectum* sia l'idea di una ragione capace di dimostrare i *praeambula fidei*, e dall'affermazione che l'esperienza è l'unica forma di conoscenza, viene coerentemente fatta discendere l'impossibilità di conoscere ogni realtà trascendente l'esperienza stessa. Gli articoli di fede non sono verità, perché non sono principi né conclusioni di dimostrazione, e non sono neppure probabili, perché appaiono falsi « a tutti o ai più o ai sapienti (cioè quelli che si affidano alla ragione naturale) ». La teologia non è scienza. Non è possibile dimostrare né l'esistenza di Dio né alcuno dei suoi attributi (unicità, immutabilità, infinità, eternità, ecc.); e neppure è dimostrabile la creazione del mondo o l'immortalità dell'anima: tra ragione e fede non c'è passaggio, ma un vero e proprio « salto » che solo la volontà può compiere.

**Il volontarismo**

Dio, che è assoluta libertà, può essere conosciuto solo per un atto d'amore e di fede, e circa la sua opera creatrice Ockham riprende tutte le posizioni più caratteristiche del volontarismo: nessuna necessità razionale può condizionare la volontà divina.

Questo volontarismo è esteso anche all'antropologia; anzi tra intelletto e volontà c'è solo una differenza di nome, essendo essi in realtà identici. La volontà dell'uomo è libera e la libertà è l'*arbitrium indifferentiae* cioè la facoltà di causare o non causare lo stesso effetto. Di qui il valore morale, il merito, che può essere riconosciuto all'agire umano. Ma questo valore non condiziona e non predetermina il destino oltremondano dell'anima, che dipende esclusivamente da Dio: Dio non può essere indotto da nulla che non sia la sua volontà a salvare un uomo e a condannarne un altro. La fede non è più, pertanto, la condizione necessaria per la salvezza e Dio, se vuole, può salvare anche chi non crede a nulla al di fuori di ciò che è razionalmente dimostrabile.

**Le dottrine platoniche**

Ne consegue, implicitamente, una svalutazione della funzione mediatrice e salvifica della Chiesa, dei suoi carismi e del suo magi-

stero, che ha il suo corrispettivo nelle tesi politiche di Ockham, tendenti a rivendicare la libertà di coscienza e di pensiero contro l'assolutismo papale, e di grande rilievo teorico nel quadro delle dispute allora vivissime.

La Chiesa, secondo Ockham, non si identifica con il Papato e con la Curia, ma con tutta la comunità dei fedeli nel corso dei tempi: contemporaneamente alla legge di libertà, instaurata da Cristo, il potere del Papa deve essere solo *ministrativus* e non *dominativus* e non ha perciò titoli per rivendicare un potere assoluto non solo temporale (né Cristo né gli apostoli vollero fondare un regno), ma neppure spirituale: il Papa è fallibile e non può perciò arrogarsi quell'infallibilità che spetta solo a tutta la comunità dei fedeli nel corso dei tempi.

Anche se il centro della sua polemica è il Papato avignonese ricco, assolutista e mondanizzato, in nome della Chiesa restituita all'originaria povertà e alla purezza dei suoi fini oltremondani, Ockham non manca di contestare la pretesa papale della supremazia sull'Impero: l'Impero esisteva anche prima di Cristo e perciò non è vero che l'autorità dell'Imperatore si origini da Dio solo attraverso la mediazione del Papa.

## 6 - *L'ockhamismo e la fine della Scolastica.*

**La crisi della Scolastica**

Sotto la spinta dell'ockhamismo, il cui nominalismo è consapevolmente esaltato come la *via modernorum* e che sempre più si diffonde nelle università (soprattutto Oxford, Cambridge e Parigi), malgrado le condanne ecclesiastiche del 1339, del 1340 e altre successive, la problematica della scolastica attraversa un periodo di rapida dissoluzione: si allunga la serie delle proposizioni dichiarate non dimostrabili e ci si volge sempre più ad altri problemi, ad altre esigenze che quella dissoluzione metteva in movimento. Comincia a delinearsi una nuova fisica e nuova logica, che entrano in conflitto con la fisica e la logica di tradizione aristotelica; nasce un interesse nuovo verso il mondo naturale e la ricerca empirica.

E mentre le scuole tradizionali si richiudono nella ormai sterile polemica tra tomisti e scotisti, anche l'ockhamismo degenera rapidamente nel formalismo, la logica indulge alla sottigliezza e allo spirito

sofistico: tutto ciò porta la filosofia a rinnovarsi fuori delle scuole ed in polemica — perfino irridente — contro la scolastica.

**Nicola di Autrecourt**

Tra i discepoli di Ockham la personalità più vigorosa è quella di NICOLA DI AUTRECOURT (costretto a bruciare alcuni suoi scritti nel 1347 davanti ai maestri dell'Università di Parigi e morto nel 1350), che spinse la dottrina ockhamista della conoscenza intuitiva fino alle estreme conseguenze: non la verità è ciò che noi possiamo attingere, ma solo un grado maggiore o minore di probabilità. Ne consegue un ulteriore e rinnovata critica al concetto di causa e di sostanza, mentre in fisica è constatabile una esplicita ripresa, in polemica con Aristotele, dell'atomismo democriteo.

Sulla scia di Nicola di Autrecourt l'ockhamismo parigino dà sempre più largo spazio alle indagini scientifiche, matematiche, astronomiche e fisiche, continuando così la tradizione della scuola di Chartres e della scuola di Oxford. Tra gli esponenti principali di queste tendenze, dentro e fuori l'indirizzo ockhamistico vero e proprio, è da ricordare Giovanni BURIDANO (nato poco prima del 1300 e morto intorno al 1358), maestro in quella Facoltà delle Arti a Parigi, che è il centro delle più vivaci discussioni scientifiche. Studioso dei rapporti tra pensiero e linguaggio, Buridano è noto per la ripresa, in polemica con la fisica aristotelica, di quella teoria dell'*impetus* che era già stata proposta da Filopono: secondo Aristotele, un mobile continua la sua traiettoria anche quando cessa il contatto con il motore a causa del movimento dell'aria circostante; secondo Buridano, invece, il movimento continua perché il motore imprime al mobile una potenza (*impetus*), proporzionata sia alla velocità iniziale sia al peso del mobile, che consente la prosecuzione del moto nella direzione iniziale e con velocità costante (precorrimento del principio di inerzia). Buridano, applicando questa dottrina anche al moto dei corpi celesti, dimostra che a spiegarlo è sufficiente l'*impetus* impresso da Dio al momento della creazione, senza dovere ricorrere ad Intelligenze motrici intermedie. La dottrina della dipendenza della volontà dal giudizio dell'intelletto gli ha fatto attribuire il famoso esempio dell'asino che muore di fame non sapendo decidersi tra due mucchi di fieno eguali (asino di Buridano).

**Giovanni Buridano**

**Nicola di Oresme**

Maggiore importanza scientifica è stata riconosciuta a NICOLA DI ORESME († 1382), per le sue proposizioni in favore dell'eliocentrismo, per il suo uso delle coordinate geometriche nello studio dei feno-

meni naturali e soprattutto del movimento e per la sua formulazione della legge della caduta dei gravi: in queste dottrine sono stati individuati importanti precorrimenti di Copernico, di Cartesio e di Galilei.

**Alberto di Sassonia**

La dottrina dell'*impetus* di Buridano e quella della caduta dei gravi di Nicola di Oresme, furono ulteriormente sviluppate da ALBERTO DI SASSONIA († 1390), maestro a Parigi e poi rettore dell'Università di Vienna, fondata nel 1365, autore anche di scritti in cui difende la logica terministica.

**I « Calcolatori » di Oxford**

Accanto agli ultimi esponenti della scuola ockhamistica nella seconda metà del XIV secolo (PIETRO D'AILLY, 1350-1420, e Giovanni GERSON, 1363-1429), è da menzionare la corrente dei cosiddetti « Calculatores » di Oxford, i cui esponenti maggiori furono GUGLIELMO DI HEYTESBURY († 1380) e RICCARDO DI SWINESHEAD (metà del sec. XIV); gli argomenti più diretti dei loro « calcoli logici » furono i ragionamenti sofistici e la loro dissoluzione; l'orizzonte mentale è quello della logica terministica, il cui rarefatto formalismo suscitò non poche reazioni e non celati fastidi negli ambienti umanistici. Attraverso la loro ingegnosità e sottigliezza a freddo, la loro apparente oziosità si intravidero però problemi che, con diversa consapevolezza, sarebbero stati ripresi dal moderno pensiero logico e matematico (soprattutto in relazione alle discussioni sul calcolo infinitesimale).

**La fine della Scolastic**

La crisi delle due grandi idealità dell'Impero e del Papato, le nuove condizioni economiche e sociali, il formarsi delle grandi monarchie nazionali e la prospera vita cittadina segnano il tramonto dell'età medievale, la cui cultura, sul finire del XIV secolo è pervasa da profonde tendenze di dissoluzione e di rinnovamento; scossa la base per rapporti costruttivi tra fede e ragione, rimessa in discussione la vecchia cosmologia e la vecchia fisica, rinata la curiosità per l'esperienza concreta, sia in campo scientifico che politico, ravvivato lo spirito religioso dalle correnti mistiche e riformistiche: è tutto un fermento che prelude alla ormai imminente *renovatio* dell'Umanesimo e del Rinascimento.

# *INDICE DEI NOMI*

# INDICE

## Parte I

## LA FILOSOFIA ANTICA

## Parte II

## IL CRISTIANESIMO E LA FILOSOFIA DELL'ETÀ IMPERIALE

## Parte III

## DALLA PATRISTICA ALLA SCOLASTICA

*GABRIELE GIANNANTONI*

# PROFILO DI STORIA DELLA FILOSOFIA

VOLUME II

LOESCHER EDITORE

*TORINO*

PARTE I

# LA FILOSOFIA NELL'ETÀ DELL'UMANESIMO E DEL RINASCIMENTO

# I

## *DALL'UMANESIMO AL RINASCIMENTO*
## *IL SECOLO XV*



### 1 - *Le condizioni storiche.*

**La formazione degli Stati moderni**

Il secolo xv segna il definitivo tramonto delle due grandi idealità medievali: l'Impero e il Papato. In tutta Europa si affermano forti monarchie nazionali incamminate nella via dell'assolutismo: come quella francese ad opera di Carlo VII (1422-1461), il vincitore della guerra dei Cento anni, e, più ancora, di Luigi XI (1461-1483), che seppe abilmente lottare contro l'ultimo esponente della grande nobiltà feudale, Carlo il Temerario dei duchi di Borgogna, profittando della sconfitta inflitta al suo avversario dalle poderose fanterie svizzere (1477); come quella spagnola, ad opera di Ferdinando il Cattolico (1479-1516), re di Aragona e marito di Isabella regina di Castiglia, che sconfisse l'ultimo regno musulmano in terra spagnola, quello di Granada (1492); e come quella inglese, riunificata, dopo la lunga « guerra delle due rose » (1455-1485), da Enrico VII Tudor (1485-1509), marito dell'ultima discendente della dinastia rivale, Elisabetta di York.

La formazione di queste monarchie e l'assoggettamento della riottosa nobiltà feudale (ormai decaduta, del resto, oltre che economicamente e politicamente, anche militarmente, a seguito delle innovazioni che l'utilizzazione della polvere da sparo e la creazione di grandi milizie mercenarie di fanteria avevano introdotto negli eserciti) presentano molti caratteri comuni nei vari stati (disponibilità diretta del sovrano sulle finanze, alleanza con i ceti borghesi, controllo sul clero, ecc.), ma anche differenze importanti. Così, ad esempio, la Francia poteva, grazie alla sua prosperità economica e alle favorevoli condizioni demografiche, assicurarsi un notevole sviluppo in tutti i campi e gettare le premesse del suo primato; in Inghilterra le risorse erano indirizzate prevalentemente all'incremento dell'industria tessile e delle attività connesse (pastorizia, ecc.) e alla creazione di una potenza marinara. In Spagna, infine, si accentuava il carattere militare dello stato e si identificava la causa della corona con quella della Chiesa cattolica (istituzione di un tribunale nazionale dell'Inquisizione.

conversione forzata di musulmani e di ebrei, ecc)., mentre l'economia decadeva per il discredito in cui erano tenute quelle attività finanziarie, commerciali, ecc. che erano state prima svolte prevalentemente da ebrei e che ora sono depauperate dalla fuga di coloro che non intendono sottostare ad una conversione forzata.

**L'Impero e l'Europa orientale**

Questa unificazione nazionale sotto una potente monarchia assoluta non era invece raggiunta nell'area del Sacro Romano Impero della nazione germanica, diviso in molteplici popoli e regni, neppure quando, nel 1438, al trono salirono gli Asburgo e malgrado i tentativi compiuti, soprattutto sul piano diplomatico, da Massimiliano I (1493-1519), marito di quella Maria di Borgogna che gli aveva portato in eredità le ricche città delle Fiandre. E mentre in Oriente cadeva l'ultimo presidio dell'Impero bizantino ad opera dei Turchi e si espandeva il loro dominio, nuove formazioni politiche si venivano costituendo soprattutto in Polonia, con la dinastia degli Jagelloni, e in Russia, dove il granducato di Mosca si avviava a diventare, con Ivan III il Grande (1462-1505), il centro unificatore di un vastissimo regno e il baluardo della civiltà cristiano-ortodossa.

**La situazione italiana**

In Italia domina per tutto il secolo la cosiddetta « politica di equilibrio »: la morte di Gian Galeazzo Visconti (1402) pone termine alle pretese del ducato di Milano di predominio sull'Italia centro-settentrionale; si consolida e si estende tutta una serie di signorie e di stati regionali, tra i quali primeggiano Firenze e Venezia; lo stato feudale dei Savoia, sottomessa gran parte del Piemonte, comincia a partecipare alle vicende politiche italiane, mentre il Regno di Napoli è in via di decadenza. Ma anche Venezia è distolta da progetti troppo ambiziosi in Italia dalla minaccia turca (pace di Lodi, 1454), cosicché la politica dell'equilibrio trova nella Firenze dei Medici e soprattutto in Lorenzo il Magnifico († 1492) l'« ago della bilancia », che ne assicura la stabilità nel mezzo secolo successivo.

**Il Papato**

Quanto al Papato, infine, se anche l'autorità del pontefice riuscirà a superare le scosse della cattività avignonese, dello scisma d'Occidente, delle polemiche anticurialiste e delle grandi dispute tra i sostenitori del primato del Concilio e i sostenitori del primato del papa (Concilio di Costanza, 1414-1418, e Concilio di Basilea, 1431-1449), ciò non sarà senza gravi conseguenze: perché da un lato il Papato diventa uno stato fra gli stati, con tutte le degenerazioni mondane e nepotistiche che gli furono proprie (si pensi a quello di Alessandro VI Borgia, 1492-1503, e al suo contrasto con le istanze di rinnovamento propugnate dal Savonarola); dall'altro, di fronte ai vivi fermenti di vita religiosa che un po' in ogni parte si manifestano, non riesce a trovare una linea capace di salvare l'unità religiosa del mondo cristiano: la Riforma protestante del secolo XVI fu il punto di arrivo di un lungo processo i cui prodromi possono essere rintracciati a partire dalla fine del Trecento.

**La discesa di Carlo VIII e le scoperte geografiche**

Il secolo XV si chiude con due avvenimenti destinati ad avere conseguenze profonde sulla vita europea: l'inizio, con la spedizione di Carlo VIII re di Francia (1494-95) contro il regno di Napoli, della lotta tra le grandi potenze europee per il predominio in Italia e nel continente; la serie delle grandi sco-

perte geografiche nella ricerca della « via delle Indie »: Portogallo e Spagna dettero il primo impulso alle spedizioni che dovevano portare all'esplorazione delle coste atlantiche dell'Africa e al doppiaggio del Capo di Buona Speranza (Bartolomeo Diaz e Vasco da Gama), alla scoperta e all'esplorazione del Continente americano (Colombo, Caboto, Vespucci) e alla circumnavigazione del globo (Magellano).

**Le nuove condizioni economiche**

Le vicende politiche descritte si accompagnano ad un profondo rinnovamento che investe tutti i campi dell'attività umana: comincia a profilarsi, in Europa, lo stato moderno, con confini territoriali e politici precisi, con una salda organizzazione centralizzata al cui vertice sta un potere assoluto, con burocrazia e milizie regolari. L'Italia, in ritardo sull'evoluzione politica degli altri stati europei, è invece all'avanguardia nell'evoluzione ed espansione delle attività economiche e finanziarie, dallo sviluppo delle forme pre-capitalistiche della produzione all'incremento del commercio e del capitale finanziario, cioè del credito e della circolazione cambiaria attraverso le banche, e infine delle misure protezionistiche. Tutto ciò conferisce una sempre maggiore importanza alla borghesia, attiva ed industriosa, e nello stesso tempo genera una crisi sociale sempre più accentuata, che arriva ad esprimere esigenze di vera e propria eguaglianza economica e sociale fra tutti i ceti.

**La società nell'età dello Umanesimo**

Condottieri, politici, diplomatici, finanzieri, mercanti, imprenditori economici, esploratori: sono queste le nuove categorie di persone in cui si esprime la nuova società, così diversa e varia rispetto a quella medievale. Ed accanto a questi si collocano i nuovi uomini di cultura, che si formano fuori dei tradizionali centri di studio e che coltivano i più disparati interessi, curiosi come sono di ogni forma di conoscenza e di esperienza. Non solo, ma tra politica e cultura, tra la nuova società e la nuova cultura, si istaura un legame profondo, che è anch'esso segno dei nuovi tempi: si scrivono trattati di ogni genere in cui si sistemano le nuove esperienze, e se Firenze sceglie tra gli umanisti i suoi Cancellieri (da Coluccio Salutati a Leonardo Bruni a Poggio Bracciolini), nella Roma papale, diventata uno dei centri più vivi dell'arte e della cultura, salgono al soglio pontificio umanisti come Tommaso Parentucelli con il nome di Nicolò V (1447-1457), fondatore della Biblioteca Vaticana, o come il grande umanista Enea Silvio Piccolomini, con il nome di Pio II (1458-1464).

## 2 - *Il rinnovamento culturale. Umanesimo e Rinascimento.*

**Le dispute tra realisti e nominalisti**

Nei primi decenni del secolo xv le Università europee sono ancora dominate dal contrasto tra realismo e nominalismo, che si richiamano rispettivamente alle tradizioni platonico-aristotelica e a quella ockhamistica. Né va dimenticato che i nominalisti, le cui dottrine tendono a prevalere quasi ovunque (solo a Bologna e a Padova prosegue la tradizione averroistica), esprimono una tendenza generalmente favo-

revole alle tesi conciliaristiche, propense a limitare e a subordinare al Concilio l'assoluta potestà del Pontefice.

**Il rinnovamento culturale**

Ma il fatto veramente nuovo di questo secolo è dato dalle proporzioni che assume la laicizzazione della cultura; i suoi centri si identificano sempre meno con le Università tradizionali, e sempre più numerosi fioriscono gli « studi » e le Accademie, patrocinati dal mecenatismo dei principi e dei signori: i Medici a Firenze, gli Sforza a Milano, i Montefeltro a Urbino, i Malatesta a Rimini, gli Estensi a Ferrara, i Gonzaga a Mantova; a Roma sorge l'Accademia romana, a Napoli l'Accademia Pontaniana, mentre anche Venezia diventa un fiorentissimo centro culturale. Rifioriscono le arti della pittura, della scultura e dell'architettura (da Brunelleschi a Leon Battista Alberti, da Masaccio a Donatello, da Piero della Francesca a Botticelli al Pinturicchio, ecc.) e si rinnovano le lettere sia in latino sia in volgare (dal Pontano al Sannazzaro, dal Pulci al Boiardo, da Lorenzo il Magnifico al Poliziano).

**Continuità e novità**

A tutto questo movimento di rinnovamento culturale ed artistico (oltre che economico, politico e sociale), che ha — soprattutto nel primo periodo — i suoi centri principali in Italia, si suole dare il nome di « Umanesimo » e, poi, di « Rinascimento ». Si tratta di un movimento assai complesso e con tendenze assai diverse, che agli inizi ha una consapevolezza ancora oscura dei germi nuovi che porta in sé, e i cui elementi di continuità con l'età precedente sono almeno altrettanto numerosi di quelli di novità; l'impalcatura sistematica e concettuale della scolastica era del resto così consolidata nelle sue varie tendenze che poteva essere sostituita solo da un movimento culturale altrettanto vigoroso.

**La riscoperta del mondo antico**

Il periodo iniziale del Rinascimento è stato più propriamente chiamato Umanesimo dal grande fervore di *studia humanitatis*, dal vero e proprio culto per le *humanae litterae*, che sono i fenomeni più caratteristici ed evidenti tra la fine del XIV e la prima metà del XV secolo e che hanno in Firenze il primo e principale centro di irradiazione. Tutta una schiera di dotti, di letterati e di eruditi si dedica con passione alla riscoperta dei classici latini e greci: si frugano i monasteri dell'Italia, della Germania e dell'Oriente, si ricopiano e diffondono i codici, si cerca di stabilire la lezione esatta dei testi, si discute l'autenticità e la cronologia degli scritti; si gettano così le basi della moderna filologia, mentre rinasce lo studio del greco e sempre più

viva ed ampia si fa la curiosità per le *antiquitates*; si idealizza lo stile dei classici rispetto al « barbaro » latino medievale. Anche nel Medioevo, certamente, la cultura classica è presente: basterà pensare alla fortuna di Virgilio, alla diffusione delle leggende di Enea e di Roma, all'ammirazione per poeti come Seneca, Lucano, Ovidio e Stazio; ma ora, anche a prescindere dall'ampliamento delle conoscenze, le figure e i miti dell'antichità perdono ogni valore allegorico e simbolico, smettono gli abiti medievali per indossare di nuovo quelli antichi, vengono studiati per il loro valore intrinseco e con spirito critico. Se perciò vogliamo trovare un atteggiamento veramente nuovo in questo amore per i classici dobbiamo individuarlo nella lenta conquista di un senso diverso della storia: la verità, come si dirà, è « figlia del tempo » e dal passato si può imparare proprio perché è passato, e se anche esso appare come un vertice altissimo e un ideale perfetto, la sua imitazione non è semplice ripetizione, ma progresso, è un approfittare dell'altezza raggiunta dagli antichi per vedere ancora più lontano e sollevarsi ancora più in alto.

**Francesco Petrarca**

Precursore è FRANCESCO PETRARCA (1304-1374), nella cui sofferta esperienza di un'intima lacerazione tra i valori dell'interiorità e gli allettamenti dell'esteriorità, tra il richiamo religioso e l'attrazione mondana, e nella cui lucida e pessimistica consapevolezza dell'impossibilità di una loro pur intensamente desiderata conciliazione, sono stati visti i tratti tipici di un'esperienza umana ormai fuori dell'orizzonte medievale. La polemica contro gli averroisti e contro la scienza naturale in nome dei motivi agostiniani dell'introspezione, del non lasciarsi distrarre dal mondo esterno, per ritrovare la vera natura propria nell'intimità della coscienza (nel che Socrate si accorda con Agostino, la cultura classica con quella cristiana) non annullano, ma anzi pongono in più marcato rilievo, il godimento della natura, l'amore per Laura, il desiderio di denaro e di gloria, che Petrarca non riesce ad estirpare da sé e che anzi proprio nella cultura classica, così amorosamente studiata, sembrano trovare alimento. Questa cultura viene così a mano a mano prendendo il valore di una esperienza estetica, morale e civile autonoma; anzi solo nella lettura dei classici, nel ritrovamento, attraverso la cultura, di un'umanità più ampia e migliore (e sono noti i meriti di Petrarca nell'opera di scoperta dei testi classici) è per lui possibile vincere quella solitudine cui lo spinge la sua vita di studioso, il continuo colloquio con se stes-

so: Cicerone è per Petrarca il modello di umanità; e tuttavia la scoperta e la lettura delle *Epistole ad Attico* lo sconcertano e lo deludono, rivelandogli tutti i tratti di umanità comune nel personaggio idealizzato. E però questa delusione è feconda perché da essa nasce un senso critico nuovo, una più libera e più vera comprensione dei venerati classici. Petrarca, insomma, vive fino in fondo, senza vincerlo, il contrasto, tipico del letterato serio, tra il fastidio del mondo e il senso di insoddisfazione per una cultura solo libresca e solo privata. E se anche Petrarca cercherà di sfuggirvi idoleggiando la figura del *pusillus* e dell'*idiota*, di colui che ha solo quello che Dio gli hà dato e sa conservarlo nella sua purezza contro tutte le presunzioni e le ambizioni mondane, quel contrasto irrisolto darà alla lunga la ormai tradizionale immagine del letterato, cioè dell'uomo bensì colto ed erudito, ma del tutto sprovvisto di esperienza viva, incapace di ascoltare la voce della realtà che gli palpita intorno. Già sul finire del '400 il termine di umanista e di letterato perde il suo significato positivo.

**Coluccio Salutati e Poggio Bracciolini**

Sugli umanisti la figura di Petrarca esercitò un influsso assai notevole: per COLUCCIO SALUTATI (1331-1406), che fu per trent'anni Cancelliere della Repubblica fiorentina, Petrarca è superiore persino agli antichi, perché alla loro sapienza seppe aggiungere la fede e la teologia cristiane. E POGGIO BRACCIOLINI (1380-1459), pur ritenendo che la fede, dipendente da cieca credulità e non da ragione, non possa costituire titolo di superiorità, consente nel giudizio su Petrarca come massimo autore moderno, degno di gareggiare in eloquenza, poesia e morale con Cicerone, Virgilio e Varrone. In queste discussioni matura un giudizio più critico sui modelli latini e greci, si ritrovano anche in essi i difetti e i vizi che si lamentano nei contemporanei, comincia a farsi strada l'idea che si deve ricorrere alla ragione e non all'autorità (anche se si tratta dell'autorità dei classici e non dei maestri della scolastica) e che, infine, i moderni conoscono più cose degli antichi.

**Le altre principali figure di umanisti**

È in questo quadro complesso che si colloca l'attività filologica e la riscoperta dei classici, cui sono legati i nomi di tutti i principali esponenti del movimento umanistico. A Firenze, oltre a Coluccio Salutati e a Poggio Bracciolini (che, tra l'altro, riportò alla luce il *De rerum natura* di Lucrezio), furono attivi NICCOLÒ NICCOLI (1364-1437), autore di una guida del ricercatore di manoscritti in Germania, e LEO-

NARDO BRUNI (1374-1444), autore di una *Historia florentina* classicamente paludata sulle orme di Livio e di Cicerone. Ma a Firenze, se è il più importante, non è il solo centro di attività degli umanisti: anche Milano (con il Merula e il Decembrio), Venezia (con Ermolao Barbaro, il Vergerio e il Guarino), Napoli (con il Panormita e il Pontano) e Roma (con Pomponio Leto e Lorenzo Valla) meritano speciale menzione. Né va dimenticato che fino dal 1397 Coluccio Salutati aveva chiamato ad insegnare greco nello studio di Firenze MANUELE CRISOLORA, al cui nome va unito quello di GIOVANNI AURISPA (1376-1459) che da Costantinopoli era tornato con le opere di Aristofane, Eschilo, Sofocle, Demostene, Senofonte, ecc. I concili di Ferrara e di Firenze (1438-39) per la riunificazione delle Chiese greca e latina e l'occupazione di Costantinopoli da parte dei Turchi (1453) indussero molti dotti greci a venire e a soggiornare in Occidente e soprattutto in Italia (da Bessarione a Gemisto Pletone, da Argiropulo a Calcondila a Lascaris), donde il grande impulso agli studi di greco. Contemporaneamente si aveva anche un decisivo sviluppo nel campo degli studi antiquari, archeologici ed epigrafici, ad opera soprattutto di FLAVIO BIONDO (1392-1463) e CIRIACO D'ANCONA (1391-1455).

**Gli studi di greco**

La complessità dei motivi che abbiamo visto nell'atteggiamento degli umanisti nei confronti dei classici caratterizza anche altri aspetti di questo movimento: la polemica contro le idealità trascendenti del monachesimo e dell'ascetismo medievale spinge gli umanisti ad esaltare la vita mondana, i piaceri e le gioie dell'esistenza, a proclamare la superiorità della vita attiva su quella contemplativa ed a farsi paladini di un rinnovato impegno nelle contese politiche; e tuttavia, in modo sempre più netto, prende corpo la figura del « letterato », cioè dell'uomo che con la sua cultura e con la sua arte trascura le lotte quotidiane, rimane indifferente alle contese politiche e alle crisi religiose, identifica la sua dignità e il suo orgoglio nel possesso di una vasta erudizione e di una raffinata sapienza retorica, vagheggia l'ideale di una vita appartata e tranquilla dedita completamente a leggere e a scrivere, disprezza profondamente il volgo illetterato e tutte le attività che hanno comunque a che fare con le pratiche necessità. Questa figura di « letterato », che ha profonda influenza sul costume del tempo, degenera ben presto nel servilismo verso principi e mecenati, nel formalismo dell'esercizio retorico, nell'aridità dell'imitazione estrinseca e

**Aspetti contrastanti dello Umanesimo**

Le polemiche sulla scienza

nel vuoto di ogni concreta esperienza. E ciò spiega anche le vivaci polemiche dei letterati umanisti contro la scienza e quindi il carattere letterario e retorico dell'Umanesimo; è nei libri degli antichi scrittori di politica, di morale e di storia che si cercano i contenuti di un ideale di *humanitas* e sempre più vengono fastiditi i « commenti » e le « somme », le « questioni » e i « quodlibeta » della scienza scolastica.

Malgrado ciò, questa nuova visione del mondo non poteva, col tempo, non elaborare un nuovo concetto di scienza. Il punto di partenza è costituito, ancora una volta, dall'operosità filologica: contro il platonismo e l'aristotelismo tradizionali delle scuole si cerca di ricostruire l'esatta fisionomia storica di Platone e di Aristotele, di conoscere direttamente le opere e le dottrine degli antichi astronomi, geografi, medici, matematici; poi si elabora un concetto nuovo, attivo e operativo, della conoscenza scientifica, che deve sottomettere la natura ai bisogni dell'uomo. Alla base di tutto ciò sta la convinzione della sostanziale « omogeneità » della natura e dell'uomo, che quindi può conoscerla affrontandola con strumenti scientifici (l'esperienza ed il calcolo), ma può anche carpirne i segreti nascosti con metodi più « occulti »: sta qui la ragione del fiorire di pseudoscienze come la magia, l'alchimia e l'astrologia, ed altresì, come vedremo in un successivo capitolo, la loro funzione positiva nello sviluppo delle scienze vere e proprie, della fisica, della chimica e dell'astronomia. Le quali continuano ad essere coltivate con una tradizione di studi che non ha soluzioni di continuità, dalla fisica ockhamistica dei secoli XIV e XV a Leonardo, Copernico e Keplero.

Gli studi scientifici

Prende così sempre più spazio la polemica contro l'aristotelismo, sia in campo logico, dove all'astrattezza della sillogistica viene contrapposta la concretezza della nuova retorica, che ha per contenuto tutto il mondo umano anche con le sue passioni; sia in campo scientifico, dove le critiche della tradizione ockhamistica si incontrano con il progresso delle scienze particolari e delle tecniche favorito dalle nuove condizioni storiche: l'idraulica, l'arte della guerra, la nautica, la contabilità, l'utilizzazione della polvere da sparo e la scoperta della stampa (la cui importanza per la diffusione della cultura fu ovviamente enorme), ecc. Se anche non si possono ricordare scoperte di grande rilievo, non va trascurata l'attività

che numerosi scienziati svolgono nei più diversi campi: la matematica, oltre alla compilazione di numerosi manuali, vanta, soprattutto nel campo dell'algebra, nomi di insigni studiosi come Giacomo da Cremona, che tradusse alcuni scritti di Archimede, e Giovanni Müller, detto Regiomontano (1436-1476), conoscitore di molti autori antichi e studioso di algebra e particolarmente di trigonometria, delle proporzioni e dei poligoni regolari; il suo nome è legato altresì ai progressi dell'astronomia, per le osservazioni che fece sulla cometa del 1472 (poi di Halley), dando così inizio all'astronomia cometare. Un cenno, infine, va fatto anche di Raffaele Bombelli, traduttore di Diofanto e celebre matematico (a lui si deve l'introduzione dei numeri immaginari) e studioso di idraulica; e di Luca Pacioli (1445-1509), che fu maestro di Cardano e che con la sua *Summa de Arithmetica* dette il primo trattato generale di matematica; nel *De divina proportione*, infine, si applicava allo studio della geometria in relazione ai problemi della prospettiva, suscitando polemiche sull'originalità delle sue soluzioni, che richiamano quelle di Leon Battista Alberti e Piero della Francesca, suoi amici (cfr. infra, p. 24). Nel 1482 si ha a Venezia la prima edizione a stampa degli *Elementi* di Euclide. Contemporaneamente vengono coltivate l'astrologia, la medicina (e si parla, anzi, di una *astronomia medicinalis*), l'alchimia; si discute dell'autorità di Plinio il Vecchio, si approfondiscono quelle ipotesi astronomiche e geografiche da cui prenderanno le mosse le grandi scoperte tra la fine del 400 e gli inizi del 500.

## 3 - *La filosofia nel XV secolo. Lorenzo Valla.*

**Aristotelismo e platonismo nella prima fase dello Umanesimo**

Aristotelismo e platonismo sono le due correnti ancora prevalenti nelle tendenze filosofiche del secolo XV: tuttavia diverso è l'atteggiamento degli umanisti nei loro confronti. Innanzi tutto verso Aristotele, filosofo per eccellenza delle scuole e autorità principe della tradizione, si determina un moto spontaneo di avversione e di insofferenza: a ciò senza dubbio contribuisce l'« imbarbarimento » che la figura di Aristotele sembra aver subito nell'aristotelismo arabo e medievale, ma importante è il fatto che, di fronte a questo imbarbarimento, gli umanisti reagiscano cercando di rinnovare, sul

piano filologico, la fisionomia genuina del filosofo greco, sia per legittimare in qualche modo il persistente aristotelismo della tradizione culturale, sia per rinnovare quegli studi sulla politica, sulla poetica e sulla retorica che, relativamente lasciati in ombra nella scolastica, saranno destinati a grandi onori nel secolo successivo.

L'Umanesimo, però, è l'età della riscoperta di Platone. Sappiamo già che il Medioevo sapeva poco o nulla di Platone (cfr. vol. I, p. 273) e l'ignoranza del greco vi aveva contribuito in maniera determinante: Petrarca stesso, che pure ne aveva raccolto alcuni codici, non era in grado di intenderli. La situazione però è cambiata radicalmente da quando l'insegnamento del CRISOLORA a Venezia e a Firenze (cfr. supra, p. 9) rimette in onore gli studi di greco. Dal 1404, anno della prima traduzione parziale ad opera di LEONARDO BRUNI, al 1477, anno della traduzione completa ad opera di MARSILIO FICINO, è tutto un fervore di attività e di studi: Platone appare agli umanisti come un sommo artista oltre che sommo filosofo e dialettico, iniziatore dell'interpretazione matematica della natura, teorico dell'amore e della bellezza, sostenitore dell'immortalità dell'anima e di un'altissima concezione di Dio: in altri termini, l'Umanesimo e il Rinascimento ritrovano in Platone il loro filosofo.

Tra i dotti greci presenti al Concilio di Firenze, primeggiava GEMISTO PLETONE (1355-1464), che forse proprio dalle discussioni fiorentine trasse spunto per comporre un'opera, *Sulla differenza tra la filosofia platonica e aristotelica,* destinata ad accendere una polemica vivace ed anche acrimoniosa (come era nel costume del tempo). Non è possibile elencare qui tutte le critiche mosse ad Aristotele: esse concernono non solo le tradizionali questioni dell'immortalità dell'anima, della priorità della sostanza individuale su quella universale, dell'esistenza delle idee, dell'eternità del mondo, della differenza tra mondo celeste e mondo sublunare e delle intelligenze motrici, ma anche i meriti tradizionalmente riconosciuti, come quelli relativi alla logica o alla vasta erudizione.

A questo scritto risposero gli aristotelici GIORGIO SCHOLARIO († 1464), autore di uno scritto *Sui dubbi di Pletone intorno ad Aristotele* e traduttore in greco di Tommaso d'Aquino, di Gilberto Porretano e delle *Summulae* di Pietro Ispano (cfr. vol. I, p. 352); GIORGIO TRAPEZUNZIO (1396-1484), autore di una *Comparatio Platonis et Aristotelis*; e TEODORO GAZA (1400-1473). D'altro lato, ERMOLAO BARBARO (1453-1493) cercava di difendere l'Aristotele genuino, respingendo tutte le contraffazioni introdotte dai « filosofi barbari » (cioè Averroè, Alberto Magno e Tommaso). Vedremo più avanti cosa gli risponderà Pico della Mirandola. I punti fondamentali della difesa di Aristotele, soprattutto

nello scritto del Trapezunzio che è il più importante, sono i seguenti: Aristotele è superiore a Platone per vastità di interessi, per metodo scientifico ed esattezza di dottrina; la filosofia dello Stagirita, infine, può essere accordata con il cristianesimo molto meglio di quella platonica.

Al Trapezunzio replicò ancora BASILIO BESSARIONE (1403-1472), che contro di lui compose il *In calumniatorem Platonis*; ma in questo scritto si avverte già l'esigenza di superare la polemica, mostrando i punti di accordo tra i due filosofi greci, anche se l'autore elenca con cura gli errori di interpretazione del Trapezunzio, e di sottolineare il sostanziale platonismo nei Padri cristiani: ancora una volta la filosofia platonica viene recepita nella tradizionale forma neoplatonica, come vedremo accadere anche nell'Accademia Platonica fiorentina.

**Altre tendenze filosofiche nell'età dello Umanesimo**

Aristotelismo e platonismo non sono però le sole tendenze filosofiche dell'Umanesimo; la riscoperta del mondo antico riporta in onore anche le altre tendenze del pensiero greco e romano, e in primo luogo lo stoicismo e l'epicureismo. Questo ritorno allo stoicismo e all'epicureismo è di grande importanza, non solo come forma di reazione al platonismo e all'aristotelismo della tradizione medievale, ma anche come risposta all'esigenza di definire un concetto di saggezza e di virtù più adeguato all'immagine dell'uomo tramandata dai classici. In questo quadro si colloca l'esaltazione della vita attiva e della « prudenza » pratica rispetto alla « sapienza » contemplativa, della filosofia morale rispetto alla metafisica, che è comune a molti umanisti, da COLUCCIO SALUTATI (cfr. supra, p. 8), il quale svolge l'idea che la morte è un male, rispetto a cui non esiste consolazione né rassegnazione umana o filosofica, e che solo Dio può dare la forza di sopportarne il pensiero, a MATTEO PALMIERI (1406-1475), a BARTOLOMEO SACCHI, detto il PLATINA (1421-1481). Non solo, ma LEONARDO BRUNI (1374-1444) sviluppa il confronto tra l'etica aristotelica, fondata sulla ricerca del giusto mezzo, l'etica platonica, fondata sull'armonia delle varie parti o facoltà dell'anima, e l'etica epicurea, fondata sull'ideale di un piacere stabile e immune da dolori.

**Lo stoicismo**

L'influsso dello stoicismo si nota soprattutto nell'insistenza sui temi della « virtù » e dell'impegno virile, che ritroviamo, per esempio, oltre che nel Salutati e in Poggio Bracciolini, in PIETRO PAOLO VERGERIO (1370-1444), che esalta gli studi umanistici come « liberali » (cioè degni di un uomo veramente libero) e come capaci di indirizzare alla virtù e alla gloria; e in LEON BATTISTA

ALBERTI (1404-1472), grande artista e autore di quel trattato *Della famiglia,* che è uno dei testi capitali dell'umanesimo.

**L'esaltazione della dignità ed eccellenza dell'uomo**

Questa esaltazione della « virtù » si traduce poi nell'esaltazione dell'uomo, della sua dignità ed eccellenza: l'uomo, dice l'Alberti, unico tra le creature, è stato fatto eretto e perciò capace di guardare le cose celesti, di progettare la sua vita mediante la virtù, di procurarsi ciò che la fortuna non può strappargli e di essere padrone del proprio tempo. Il tema della dignità e dell'eccellenza umana è tra i più tipici della letteratura umanistica: basti pensare a BARTOLOMEO FAZIO († 1457), a CRISTOFORO LANDINO (1424-1498), e soprattutto a GIANNOZZO MANETTI (1396-1459), che compose il suo *De dignitate et excellentia hominis* per contrapporlo al *De miseria humanae vitae* di LOTARIO SEGNI (papa Innocenzo III). In Manetti, traduttore degli scritti etici di Aristotele, l'esaltazione dell'uomo è fatta in nome di quella ricerca della felicità in cui consiste l'etica aristotelica; ma con essa convergono anche motivi tipicamente platonici e neoplatonici (che vedremo particolarmente sviluppati nell'Accademia fiorentina), tendenti a sottolineare la natura e la posizione del tutto particolare dell'uomo nell'universo, sintesi di microcosmo e macrocosmo e « copula del mondo ».

**L'epicureismo**

Tenendo presenti questi elementi, si comprende anche il fondamento dei motivi critici che vengono fatti valere contro il fatalismo ed il rigorismo morale propri dello stoicismo, sentiti come estranei ad un ideale di umanità attiva e piena, e perciò esaltante tutte le sue capacità ed anche le sue passioni, in vista della sua più completa realizzazione. In ciò sta anche la ragione della rivalutazione del concetto di piacere e della filosofia epicurea, restituita — contro le falsificazioni della violenta polemica cristiana — al suo senso originario di compiuta saggezza, di liberazione dai dolori, dalle paure e dalle superstizioni, di capacità a signoreggiare le passioni, calcolandone sapientemente i vantaggi e gli svantaggi. Esponenti di questa rinascita epicurea sono COSMA RAIMONDI († 1435), FRANCESCO FILELFO (1398-1481) e soprattutto LORENZO VALLA.

**Lorenzo Valla**

Nato nel 1407 e morto a Roma, dove aveva aperta una scuola di retorica, nel 1457, LORENZO VALLA è uno degli esponenti più tipici dell'Umanesimo. La sua attività si svolge fuori dei centri tradizionali, a Pavia alla corte di Alfonso di Aragona e infine a Roma, e uno stesso spirito di rinnovamento rivelano tutte le polemiche da

lui condotte. In campo teorico egli attacca tutte le sovrastrutture metafisiche e logiche che hanno deformato l'originario contenuto della fede cristiana e rivaluta i primitivi teologi e i padri greci e latini; l'intellettualismo di Tommaso e lo stoicismo di Boezio sono gli obbiettivi polemici dei suoi scritti morali (che sono anche quelli filosoficamente più rilevanti), il *De voluptate*, in seguito rielaborato con il titolo di *De vero falsoque bono*, e il *De libero arbitrio.*

**La libertà d[el] volere**

In quest'ultima opera la difesa della libertà del volere umano si appoggia sull'idea che libertà umana e predestinazione divina non si contraddicono e che, ignorando noi le ragioni per cui Dio predetermina gli eventi, dobbiamo rimanere fermi piuttosto alle certezze della fede che correre dietro alle probabilità dei ragionamenti.

**L'epicureism[o] di Valla**

Nel *De vero falsoque bono,* che è un dialogo tra un difensore della filosofia epicurea e un sostenitore della filosofia stoica, è contenuta una esplicita e argomentata esaltazione del concetto di « piacere » (*voluptas*) come unico fine della vita umana, inserita in una natura che è benigna dispensiera di possibilità di godimento: tutto ciò che l'uomo fa, dalla soddisfazione dei bisogni materiali all'appagamento delle esigenze spirituali, lo fa perché gli piace; nello stesso tempo, il piacere non è mero impulso naturale, ma calcolo intelligente dei vantaggi e degli svantaggi e scelta dei primi e rifiuto dei secondi: in ciò consiste, in definitiva, la « virtù », anche la più alta e nobile, in nome della quale si uccise Catone, al quale vivere sotto Cesare sembrò più doloroso della morte. Ma si dovrà allora ammettere che con la morte tutto finisce e che la vita oltremondana non è altro che « superstizione », come voleva Epicuro? Alla fine del dialogo interviene un terzo personaggio, il Niccoli, che, con felice intuizione di quell'aspetto eudemonistico che è essenziale al cristianesimo, parla della vita celeste come della somma *voluptas,* eterna ed immune da ogni dolore e perciò tale che ben merita la rinuncia, serena e fiduciosa, ai piaceri terreni.

**La questione della « donazione [di] Costantino »**

Documento della perizia filologica e dello spirito critico del Valla è, anche a prescindere dai dubbi sollevati sull'autenticità degli scritti dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, il suo scritto *De falso credita et ementita Constantini donatione,* con cui dimostrava l'infondatezza di una tradizione secolare che aveva creduto all'autenticità del *Constitutum Constantini* (o « Donazione di Costantino »),

secondo il quale Costantino, trasferendo la capitale a Bisanzio, avrebbe fatto dono a papa Silvestro di Roma e della parte occidentale dell'Impero. La provata falsità del documento, redatto verso la fine del secolo VIII per contrastare eventuali mire dell'Impero bizantino, scalzava la presunta base storica delle pretese temporali della Chiesa. Vedremo più avanti in che modo Lutero e il movimento riformatore si varranno di questo risultato; intanto è opportuno notare che Valla stesso, nel *De professione religiosorum*, vigorosamente sostenne che la religiosità consiste nel libero rapporto dell'uomo con Dio, negando ogni superiorità alla vita monastica e criticandone le regole e la condotta.

**La polemica contro la logica e la retorica**

Ma di altri due scritti del Valla è necessario fare menzione, perché particolarmente significativi: le *Dialecticae disputationes*, che sono una polemica contro l'oppressiva autorità di Aristotele e contro l'astrattezza della sua logica, in nome della libertà dell'indagine, di un concetto di filosofia come autentico « amore della sapienza », e di una retorica, intesa come arte della persuasione e perciò impegnativa di tutto l'uomo, con le sue emozioni e le sue passioni, e non del solo intelletto; e gli *Elegantiarum latinae linguae libri*, in cui studia il perfetto stile latino, soprattutto sulla base di Cicerone e di Quintiliano, e tuttavia non passivamente imitativo: basti pensare al diritto, rivendicato dal Valla, di inventare parole nuove per cose nuove, senza l'obbligo di ricorrere alle circonlocuzioni e ai tropi. Nasce così l'ideale retorico del « ciceronianismo » che ritroviamo anche nei discepoli del Valla (come il Tortelli e il Perotto) e che s'impose nel gusto degli umanisti, malgrado le aspre polemiche del Poggio e del Panormita che attaccarono il Valla non solo sul piano dello stile, ma anche su quello dell'ortodossia: esso è ancora al centro di una approfondita discussione tra il Poliziano, che vuole un'imitazione più libera, aperta all'influsso di tutti i grandi modelli dell'antichità, e Paolo Cortese (1465-1510), fermo all'esclusivo modello ciceroniano, e convinto che l'imitazione di molti autori renda lo stile simile alla bottega di un rigattiere. Ma neppure nel rifiorire della prosa e della poesia in volgare (che trova sempre più convinti sostenitori rispetto al latino) queste discussioni sono del tutto oziose, perché il nuovo volgare si modella sugli schemi linguistici e sintattici del latino classico.

**Il ciceronianismo**

## 4 - *Nicola Cusano.*

Cusano

In un certo senso estraneo al movimento di pensiero fin qui delineato è il pensiero di Nicola Cusano, una delle maggiori personalità filosofiche del secolo, che si inserisce nel filone della mistica neoplatonica, dallo Pseudo-Dionigi l'Areopagita a Maestro Eckhart, ma che, nello stesso tempo, in questa tradizione innesta un vivo interesse per il mondo naturale e motivi tipici della nuova età; onde la necessità di evitare l'errore di interpretazioni unilaterali, che concentrino l'attenzione solo sul carattere tradizionale dell'impianto sistematico e degli schemi concettuali o solo sulla modernità di alcuni spunti.

Vita e scritti

Nato a Cusa presso Treviri, in Germania, nel 1401 Nicola KREBS, detto dalla città natale CUSANO, ebbe una prima educazione influenzata soprattutto dalle correnti mistiche tedesche; studiò poi ad Heidelberg e quindi dal 1418 al 1423 a Padova, dove fu condiscepolo di Paolo Toscanelli, medico e astronomo; nello stesso tempo si legava d'amicizia con il cardinale Cesarini e dagli studi giuridici passava a quelli teologici. E fu proprio il Cesarini a volerlo accanto a sé, nel 1432, nel Concilio di Basilea, cui Cusano partecipò attivamente. In quell'occasione egli poté venire a contatto con le dottrine ockhamiste, sostenute da Pietro d'Ailly e Giovanni Gerson (cfr. supra, p. 5-6), avvicinare pensatori e teologi greci e iniziare l'approfondimento della conoscenza del greco, della lettura dei classici e soprattutto di Platone. Né vanno sottovalutati i contatti con gli ambienti umanistici se fu proprio papa Pio II (il celebre umanista Enea Silvio Piccolomini), che lo nominò cardinale nel 1448. Nel 1450 divenne vescovo di Bressanone e morì a Todi nel 1464.

Al periodo del Concilio di Basilea risale la sua opera *De concordantia catholica,* che soprattutto lo rese noto ai contemporanei, finché Giordano Bruno non ne rivalutò pienamente gli scritti propriamente filosofici e teologici.

Il pensiero politico-religioso

In quell'opera egli è contrario sia all'estrema tesi conciliarista sia all'estrema tesi curialista: la Chiesa e l'Impero, tanto nei rapporti reciproci quanto nella organizzazione interna, devono ispirarsi ad un criterio di armonica distinzione; perciò se è da condannare il primato del concilio sul papa, è anche da condannare

l'autorità del papa se questa prescinde dai vari organismi della Chiesa (e tuttavia Cusano appoggiò poi il pontefice Eugenio IV nella sua lotta contro il Concilio). L'autorità, insomma, deve fondarsi sull'unione armonica e sempre più vasta di molteplici centri e non sulla forza e la condanna. Eguale criterio di comprensiva armonia ispira il suo ideale di superare tutte le divergenze tra le fedi religiose e i rapporti che egli allacciò con la Chiesa greca e con i musulmani. La via per giungere a Dio non è né unica né esclusiva.

Tra i suoi scritti filosofici sono da ricordare innanzi tutto il *De docta ignorantia* e il *De coniecturis* che sono le opere più sistematiche e risalgono al periodo immediatamente successivo al Concilio di Basilea. Posteriori sono invece altri scritti (*De idiota, De Beryllo, De possest, De non aliud, De apice theoriae, De ludo globi*), in cui emergono motivi che, pur non smentendo l'impianto sistematico, rappresentano interessi nuovi, osservazioni e sviluppi particolari di considerevole importanza.

**La « dotta ignoranza »**

Riprendendo alcuni motivi sia della teologia negativa dello Pseudo-Dionigi e delle sue fonti, sia di Ockham e della mistica tedesca, Cusano pone al centro della sua filosofia il concetto di « dotta ignoranza ». Dio è al di sopra dei poteri conoscitivi della mente, perché la possibilità di conoscere per l'uomo sta nella proporzionalità, nella « misura » tra ciò che è noto e ciò che è ignoto: l'ignoto, per essere conosciuto, deve infatti essere in qualche modo rapportato a ciò che è già noto, gli deve essere, per così dire, vicino ed omogeneo; e questo spiega perché, ad esempio, è impossibile passare immediatamente dalla conoscenza dei principi primi di una scienza alle sue ultime conseguenze, ma sono necessari tutti i passaggi intermedi. Orbene, Dio, come essere supremo e assolutamente perfetto, è del tutto incommensurabile a ciò che la mente umana può conoscere: il finito non può essere proporzionale all'infinito e il poligono inscritto, per quanto se ne aumentino i lati, non si identifica mai con la circonferenza.

**La matematica**

L'importanza di questa concezione matematizzante della conoscenza, in cui Cusano riprende anche la dottrina pitagorico-platonica dei numeri come simboli delle cose, sta nel fatto che essa offre la base della conoscenza umana come « congettura »: la mente umana, in quanto similitudine di Dio, partecipa per quanto le è possibile

della creatività di Dio e quindi « trae da se stessa » gli enti di ragione con l'intento di ravvisare gli enti reali. Questo è appunto il suo « congetturare » che non è mero arbitrio, ma neppure adeguazione piena alla natura della mente divina. Non solo, ma la matematica e i suoi simboli possono offrire un importante ausilio alla penetrazione dell'unità degli opposti in Dio, quando ad esempio dimostrano la progressiva identificazione di retta infinita e curva infinita.

**La teologia negativa**

L'essere e la natura di Dio non possono dunque essere pienamente conosciuti dall'uomo; ma questa ignoranza è poi una « dotta ignoranza » (come quel « sapere di non sapere » che è esaltato nel pensiero greco e nella Scrittura), perché significa essere coscienti che qualunque determinazione si provi ad attribuire a Dio, essa nello stesso tempo gli appartiene e non gli appartiene: gli appartiene perché Dio è tutto, non gli appartiene, nel senso che Dio non può essere determinato da nulla, perché è al di sopra di tutte le determinazioni e di tutte le opposizioni: Dio è una cosa determinata, perché è tutte le cose, ed è tutte le cose perché non è nessuna cosa determinata; quindi, a rigore, Dio « non è un'altra entità » (*nihil aliud*) accanto alle cose finite, e tutti i concetti e gli attributi che la ragione umana può concepire e conferirgli sono particolari e perciò escludenti altri e diversi attributi, mentre nell'infinità di Dio nulla si può pensare che sia particolare o che non sia compreso. Dio è assoluta unità e ragione di tutte le distinzioni e le opposizioni: egli è l'unità dei contrari, l'unità che precede e produce l'opposizione, perché, se così non fosse, ci sarebbe qualcosa che, non essendo in Dio, avrebbe un'esistenza autonoma: e questo è inconcepibile. La logica dell'« intelletto », cioè della facoltà che tende ad unificare il molteplice, è superiore alla logica della « ragione discorsiva » che si basa sul principio di non-contraddizione. Cusano, con la sua lente (*beryllus*), può così vedere meglio di Aristotele e criticarne il principio di contraddizione, che sancisce l'opposizione senza scorgerne la comune radice. In questa prospettiva, infine, sta la motivazione di quell'istanza panteistica ed emanatistica che è presente nella sua filosofia, accanto ad altre formulazioni che ripetono il tradizionale dualismo scolastico.

**L'unità degli opposti**

**Dio, il mondo e l'uomo**

Riprendendo il motivo della « natura contratta » di Duns Scoto, Cusano afferma che il mondo è un Dio contratto, è l'infinito che

si contrae nell'individualità e nella molteplicità, come sole nel sole, come uomo nell'uomo, e così via, laddove Dio, che pure è l'essenza del sole, dell'uomo, ecc. non è né sole, né uomo né alcuna delle cose particolari. La diversità, l'ineguaglianza e la divisione delle cose non sono altro che l'*explicatio* di Dio, così come l'identità, l'eguaglianza e la semplicità di Dio sono la *complicatio* delle cose; le quali, quindi, se non sono del tutto unificate non sono neppure del tutto isolate e in qualche modo si può dire che « tutto è in tutto ». In questo quadro si inserisce anche l'esaltazione, tipicamente umanistica, dell'uomo come essere centrale dell'universo, come microcosmo che con la sua soggettività colorisce la realtà e la fa sua, che con la sua potenzialità infinita è capace di aprirsi a Dio: l'uomo è nello stesso tempo un mondo umanizzato e un Dio creato. L'Uomo-Dio, il Verbo incarnato, esprime nel modo più elevato questa funzione mediatrice, che vedremo più ampiamente sviluppata nel platonismo di Marsilio Ficino.

**Potenza ed Atto**

Su un altro aspetto della teologia di Cusano dobbiamo ancora fermare l'attenzione e cioè quello espresso nei trattati *De possest* e *De apice theoriae,* che dà alla dottrina aristotelica della potenza e dell'atto un senso del tutto nuovo: l'attualità, nelle cose particolari, è la realizzazione di una sola delle loro molte possibilità e quindi è una limitazione e una esclusione di tutte le altre sue possibilità: solo Dio è tutto ciò che può essere, la sua attualità è identica alla sua possibilità di essere tutto, e perciò è tutto; in lui il *posse* non si distingue dall'*esse*, onde si può dire di lui che *possest.* In tal modo il concetto di « potenza », come infinita possibilità di atti, viene a mano a mano ad essere sopravvalutato rispetto a quello di « atto », che è solo « una » realizzazione di quella infinita possibilità: il *posse* non è più pertinente alla materia, come voleva Aristotele, ma a Dio.

**L'esaltazione dell'« idiota »**

Dalla prospettiva della teologia mistica e della dotta ignoranza deriva anche la caratteristica esaltazione dell'« idiota », dell'uomo semplice e ingenuo, che con la sola ragione naturale, guardando non ai libri scritti dagli uomini ma a quelli scritti da Dio (il mondo), dimostra che la verità « grida nelle piazze » (*clamitat in plateis*) e si mostra nella luce del mondo più ancora che nelle oscure astrusità della filosofia: anche questo ideale di un ritorno

ad una condizione originaria e non ancora corrotta dell'uomo rientra in un concetto di *renovatio* tipicamente umanistica.

**La cosmogonia e la polemica antiaristotelica**

Anche nelle sue concezioni cosmologiche Cusano esprime molte intuizioni che se da un lato hanno la loro base nell'ockhamismo, dall'altro preludono alla scienza del Rinascimento: così, viene negata la distinzione qualitativa tra la parte celeste e quella sublunare dell'universo e quella tra la sostanza celeste (l'etere) e la sostanza terrestre (i quattro elementi); viene contestata la possibilità di un movimento circolare perfetto per alcune realtà naturali; viene combattuta l'idea che l'universo abbia un centro e una periferia; la terra non è il centro dell'universo e pertanto non è priva di movimento e il processo di generazione e corruzione che in essa si verifica non è escluso che si verifichi anche altrove: sono tutti motivi in cui si esprimono vedute antitetiche a quelle più tipiche della cosmologia aristotelica e medievale.

## 5 - *Il platonismo dell'Accademia fiorentina. Marsilio Ficino e Pico della Mirandola.*

**L'Accademia fiorentina**

L'Accademia fiorentina insediata nella villa suburbana di Careggi, donata dai Medici al Ficino, è il centro del platonismo italiano; più che una vera e propria scuola, nel senso che questa istituzione aveva assunto nel medioevo, essa è un cenacolo di poeti, artisti e uomini di cultura e di politica, appartenenti alla cerchia di casa Medici. Fra tutti si distingue, dal punto di vista che qui più ci interessa, Marsilio Ficino, che, con le sue traduzioni ed i suoi commenti di Platone, suscita e dirige le discussioni e dà l'impronta filosofica alla scuola, in cui emergerà, poco più tardi, la figura di Pico della Mirandola.

**Marsilio Ficino Vita e scritti**

Nato a Figline Valdarno nel 1433, MARSILIO FICINO poté tranquillamente secondare la sua giovanile vocazione agli studi filosofici grazie alla protezione accordatagli prima da Cosimo e poi da Lorenzo de' Medici. A Platone ed alla tradizione platonica si volsero principalmente i suoi interessi e le sue cure: nel 1477 portava a compimento la traduzione completa di Platone e nel 1485 quella di Plotino, alle quali si affiancano altre traduzioni di testi neoplatonici e del *corpus hermeticum*. Tra i suoi scritti originali

sono da ricordare la *Theologia platonica de immortalitate animorum*, definitivamente portata a termine nel 1491, e il *De christiana religione*. Morì nel 1499.

Marsilio è, in un certo senso, una figura isolata ed eterogenea rispetto all'ambiente di cui pure fa parte: nel 1473 è ordinato prete e la sua passione per la filosofia lo differenzia sempre più da quell'umanesimo paganeggiante e meramente letterario ed erudito, disimpegnato dai problemi morali e civili, che ha nel Guarino uno dei suoi esponenti più tipici e nel Rinuccini e poi in Pico della Mirandola i suoi critici più acuti.

In questo quadro si possono comprendere le iniziali simpatie di Marsilio Ficino per la predicazione di Girolamo Savonarola, i cui appassionati ideali di riforma religiosa e politica finirono però per apparirgli sovvertitori, per suscitare la sua ostilità e per rinsaldare la sua fedeltà alla Chiesa di Roma e alla casa Medici.

**La religione « comune e naturale » Cristianesimo e platonismo**

Il cristianesimo è, per Marsilio Ficino, la forma più alta e più vera di una « religione comune e naturale » precedente il cristianesimo stesso, incentrata nell'idea della provvidenza divina, e alla cui rivelazione contribuiscono tutti i grandi spiriti religiosi da Zoroastro ad Ermete Trismegisto, da Orfeo a Pitagora e a Platone, dai neoplatonici Plotino, Porfirio e Proclo via via fino a Cusano e a Bessarione. Lo stesso cristianesimo è del resto concepito dal Ficino nei quadri del neoplatonismo medievale ed è esente da tutti quegli elementi (superiorità della Scrittura, polemica con la gerarchia, atteggiamento antisacramentale, ecc.) che poi daranno contenuto alla riforma vera e propria. Questa religione è da Ficino contrapposta agli aristotelici contemporanei, sia « alessandrini » (cioè seguaci del commento di Alessandro di Afrodisia) che vogliono l'anima mortale, sia « averroisti », che vogliono unico l'intelletto.

Ma pur nel quadro del neoplatonismo cristiano e di un emanatismo che non esclude, tuttavia, la creatività di Dio e l'incarnazione del Verbo, si fanno valere le nuove esigenze e le nuove idee. Cinque sono i gradi che dalla materia portano a Dio, dalla dispersa molteplicità all'unità, secondo un tipico motivo plotiniano: la corporeità, la qualità, l'anima razionale, la natura angelica e Dio. Ma l'anima razionale non è solo un gradino, ma una vera e propria natura intermedia, speculatrice e animatrice, capace di mediare e di unire ciò che le sta al di sotto, ed è solo temporale e mobile, e ciò che le

**L'anima *copula mundi***

sta al di sopra, ed è solo eterno e immobile: in questo senso l'anima razionale, che è mobile e immobile, vive nel tempo ma è immortale, occupa il centro dell'universo ed è perciò *copula mundi*. Questa natura « copulatrice » dell'anima si manifesta in modo particolarmente mirabile nella sua unione con il corpo, cui essa è presente tutta in ciascun punto con tutta la sua tensione vitale: divisibile perciò, perché si diffonde comunicando con tutte le parti del corpo, e al tempo stesso indivisibile, perché semplice. Di qui anche il carattere non meramente passivo, ma attivo delle sensazioni, da cui l'anima si innalza alla ragione attraverso l'immaginazione e la fantasia.

La funzione copulatrice non annulla ma sottolinea la radicale indipendenza dell'anima dal corpo e quindi la sua immortalità, che risulta dimostrata appunto dalle sue attitudini (la capacità di assumere le « forme » delle cose senza perdere la propria e di compiere atti opposti tra loro; e soprattutto la possibilità di riflettere su se stessa) che sono attitudini antitetiche a quelle del corpo.

E tuttavia questa immortalità non è concepita come opposizione o negazione della vita terrena, ma anzi come prolungamento o potenziamento di quel processo di divinizzazione dell'uomo che ha inizio già in questo mondo: l'uomo infatti vive la vita delle piante con la sua anima vegetativa, la vita dei bruti con la sua anima sensibile, la vita degli uomini, degli eroi, dei demoni, degli angeli con la sua anima razionale, via via innalzandosi dall'osservazione delle cose naturali alle speculazioni matematiche e ai divini misteri. Il suo desiderio di eccellere in tutte le cose, vincendo tutti gli ostacoli e nulla ritenendo impossibile, non è altro che il desiderio di assimilarsi a Dio, che è sopra tutte le cose.

**Magia e astrologia**

In questa prospettiva si comprende bene la funzione positiva che Ficino assegna alla magia ed anche all'astrologia: la natura unitaria e animistica dell'universo rende possibile l'intervento e il dominio dell'uomo mediante i simboli e gli strumenti della magia e spiega anche la stretta correlazione tra fenomeni celesti e avvenimenti umani, non escludendo, però, la libertà e l'iniziativa dell'uomo.

**L'estetica di Ficino**

Non è possibile chiudere questo profilo della filosofia di Ficino senza ricordare la sua dottrina dell'« amore » e del « bello », svolta nel commento al *Convivio* platonico: essa ha avuto grande riso-

nanza nella prima metà del '500, fino alla riscoperta della *Poetica* aristotelica, e, come « estetica del contemplare », si differenzia dall'altro indirizzo, quello dell'« estetica del conoscere », che si richiamava ad una stretta affinità con le arti meccaniche e le scienze (l'ottica, la prospettiva, la geometria, ecc.) e che ha in Leon Battista Alberti e nel pittore Piero della Francesca, autore di un trattato *De prospectiva pingendi*, i suoi più importanti esponenti.

**La dottrina dell'amore**

Nella dottrina ficiniana dell'amore e del bello, in cui confluiscono sia la tradizione stilnovistica e petrarchesca sia l'influsso del celebre « inno a Venere » di Lucrezio (riecheggiato e discusso anche dal Bruni, dal Poliziano, dal Pontano, ecc.), operano due motivi apparentemente antitetici: da un lato l'opposizione tra amore terreno e amore celeste (o, appunto, « platonico »), personificata dall'opposizione tra Venere pandemia e Venere urania; e dall'altro l'immagine di Eros, come figlio di Penia (povertà) e Poros (abbondanza) e quindi come principio dialettico di unificazione. La tradizione filosofica del platonismo arricchisce poi questa concezione dell'amore di un profondo significato cosmico e cosmologico.

**La dottrina del bello**

La bellezza è come un raggio divino che investe tutti i gradi della realtà e perciò essa è sempre spirituale: anche la bellezza del corpo è spirituale perché nasce non dalla materialità delle sue parti, ma dalla immaterialità delle loro proporzioni, che sono oggettivamente e matematicamente determinabili. Di conseguenza l'attività, nel rapporto amoroso, quasi opera di magia, attrae a sé l'amante, così come Dio, suprema bellezza, attrae a sé il mondo.

**Sviluppi della dottrina dell'amore**

Questa filosofia dell'amore permea profondamente la cultura filosofica e letteraria dell'Umanesimo e del Rinascimento e dà luogo ad una vasta produzione di trattati: dal commento alla canzone d'amore di Girolamo Beniveni scritto da PICO DELLA MIRANDOLA, e in cui prevale un più rigido neoplatonismo che non identifica la bellezza con Dio, ma ne fa un gradino immediatamente più basso, ai trattati d'amore del BEMBO (negli *Asolani*), del CASTIGLIONE (nel 4° libro del *Cortegiano*), dell'EQUICOLA, del BETUSSI, dello SPERONI, del PICCOLOMINI e dell'aristotelico AGOSTINO NIFO.

Ma tra tutti spiccano i *Dialoghi d'amore* di LEONE EBREO (Giuda Abrabanel: 1460-?), in cui la funzione cosmica dell'amore trova il suo massimo sviluppo in un complesso intreccio di motivi neoplatonici mistici, cabalistici e magici. L'amore è identificato con

Dio stesso, il cui impulso amoroso è trasmesso a tutte le creature per poi tornare a Dio stesso. L'universo è in tal modo un *circulus amorosus*: di qui la natura appetitiva di amore che raggiunge il suo culmine nell'appetito razionale, che è ad un tempo desiderio e conoscenza intellettuale del bello, e la sua funzione di muovere tutte le cose verso il loro fine supremo.

**Pico della Mirandola**

L'altra figura importante del platonismo dell'Accademia fiorentina è, come si è detto, PICO DELLA MIRANDOLA. Nato nel 1463, studiò a Bologna, a Ferrara e a Padova, dove prese conoscenza dell'aristotelismo di stampo averroistico, e a Parigi, dove approfondì la conoscenza della filosofia scolastica: in una celebre lettera ad Ermolao Barbaro (v. supra, p. 12) del 1485 egli criticò la prevenzione degli umanisti per i « barbari » filosofi medievali e stigmatizzò coloro che, badando esclusivamente alla forma letteraria, su questo metro valutavano anche il contenuto. Pico dava così espressione netta al contrasto, sempre più accentuato, tra l'esigenza religiosa e filosofica di una vita volta alla ricerca della verità, in qualunque lingua espressa, e un Umanesimo meramente letterario, che dietro la ricerca delle *elegantiae* ciceroniane, finiva per nascondere un atteggiamento di sostanziale scetticismo e di disimpegno intellettuale e morale.

Tornato a Parigi, presentò a Roma, non ancora ventiquattrenne, 900 tesi, con l'intenzione di farle discutere ad un vasto consesso di dotti. Poiché però alcune di esse apparvero francamente eterodosse, dovette rifugiarsi di nuovo a Parigi; imprigionato ed evaso, si rifugiò a Firenze, dove la protezione dei Medici e l'influenza del Ficino valsero a dargli un po' di tranquillità e lo spinsero ad una più meditata e ragionata sistemazione delle sue idee. Morì nel 1494.

**La « pace filosofica »**

L'ideale di una « pace filosofica », fondata sul riconoscimento di un sostanziale accordo di tutte le espressioni di verità e di tutte le tendenze filosofiche e religiose, ispirò la sua attività e i suoi scritti: con questo intento furono redatte infatti sia le 900 tesi e la celebre orazione *De hominis dignitate*, che doveva servire da introduzione, sia l'*Apologia*, con cui si difese dalle accuse di eresia, e le *Conclusiones* pubblicate postume. E al medesimo disegno rispondono anche gli altri scritti, che Pico compose mettendo a frutto la sua vastissima e disparata cultura, dalla filosofia greca a quella araba, dalla Cabala a tutte le scienze occulte del tempo; basterà

ricordare l'*Heptalus*, interpretazione allegorica del racconto biblico, e il *De ente et uno*, tentativo di conciliazione della filosofia platonica ed aristotelica. Un posto particolarmente importante, infine, ha l'opera *Disputationes in astrologiam*, in 12 libri.

**La dignità dell'uomo e la polemica contro l'astrologia**

L'idea della centralità dell'uomo nell'universo, tipica dell'umanesimo neoplatonizzante, ha un'alta espressione nell'orazione *De hominis dignitate*, definita perciò come il manifesto del Rinascimento italiano: in essa Pico accentua motivi, per così dire, volontaristici, facendo dipendere da un atto libero dell'uomo il suo innalzarsi a Dio (tramite la scienza morale, la filosofia naturale e la teologia) o il suo degradarsi verso i bruti: di qui, da un lato, l'indicazione della pace filosofica come condizione necessaria per quel ritorno dell'uomo al suo « principio », che è il sommo bene e la massima felicità; e, d'altro lato, la rivendicazione della libertà dell'uomo contro il determinismo astrologico: fautore della « magia naturale » (che non ricorre a potenze demoniache ed occulte, ma si fonda sulla matematica e le proprietà dei numeri), Pico nelle *Disputationes in astrologiam* si mostra fiero avversario della cosiddetta « astrologia giudiziaria o divinatrice » (cfr. infra, p. 57), e non soltanto perché essa toglie la libertà all'uomo assoggettando il suo spirito alla dipendenza di corpi materiali, ma anche perché, per un verso, gli astrologi estendono in modo arbitrario gli influssi celesti mentre, per altro verso, cause costanti ed universali, come i moti celesti, non possono spiegare fatti ed eventi particolari né possono spiegare come sotto il loro influsso possano prodursi eventi diversi.

## II

## *IL PENSIERO RELIGIOSO E POLITICO NEL RINASCIMENTO*



### 1 - *Le condizioni storiche.*

**Le guerre per il predominio in Italia**

Il secolo XVI si apre con il fallimento del disegno politico di Cesare Borgia e con il trattato di Lione (1504) che sanciva il predominio francese a Milano e quello spagnolo nell'Italia meridionale e insulare.

Ma i piani ambiziosi ed aggressivi di papa Giulio II della Rovere (1503-1513) prima contro Venezia (Lega di Cambrai) e poi contro la Francia (Lega Santa) sembrarono rimettere tutto in discussione. E se anche la pace di Noyon (1516) ribadiva la divisione dell'Italia nella già vista distinzione delle sfere di influenza, pure qualcosa era cambiato: la battaglia di Agnadello (1509) e quella di Marignano (1515), eliminando Veneziani e Svizzeri dalle contese per l'Italia, posero direttamente di fronte i due maggiori avversari: la Francia di Francesco I (1515-1547) e la Spagna di Carlo V (1519-1556).

**La politica di Carlo V e le nuove condizioni politiche, economiche e sociali**

L'elezione di Carlo V ad imperatore segna il punto di arrivo di un processo che muta sostanzialmente il quadro europeo: sul piano politico essa significa, infatti, l'unificazione sotto lo stesso scettro dei regni spagnoli di Castiglia e di Aragona, con i loro domini nell'Italia meridionale ed insulare e con i territori americani recentemente aperti dalle grandi scoperte geografiche, e dei domini asburgici d'Austria, di Fiandra e di Germania; sul piano economico essa significa l'apogeo del dominio del grande capitale finanziario delle banche tedesche e fiamminghe di Augusta e di Anversa, che, con il crollo del commercio delle spezie (passato dai Veneziani ai Portoghesi a seguito della scoperta della via delle Indie), con lo sfruttamento delle miniere d'argento dell'Austria (che mette in crisi la tradizionale attività delle banche fiorentine ed italiane), e con l'esborso di enormi prestiti all'Imperatore (coperti dalle ipoteche sullo sfruttamento dei territori d'America), creano una potenza senza precedenti e fanno delle Fiandre il centro di gravità del nuovo impero. E infine, tutto ciò ebbe profonde conseguenze sul piano sociale, perché l'aumentata circolazione di denaro, facendo aumentare i prezzi, accrebbe la miseria delle popolazioni più povere e

dei contadini e alimentò le ragioni di ribellione e le esigenze di profonde riforme.

Dal nuovo assetto politico risultava altresì un accerchiamento quasi completo della Francia: di qui le ragioni di un conflitto che occupa tutta la prima metà del secolo XVI e che ha in Italia il suo teatro di operazioni.

**Le fasi della contesa fra Spagna e Francia**

La prima fase della guerra, conclusasi con la pace di Cambrai (1529) ed il congresso di Bologna, segnava l'apogeo della potenza di Carlo V e l'assoggettamento pressoché completo dell'Italia agli Asburgo. Contemporaneamente, si allargavano i domini spagnoli in America (Cortez in Messico e, più tardi, Pizarro in Perù) che sembravano costituire una inesauribile miniera di metalli preziosi e soprattutto di oro. Nello stesso tempo, però, erano maturati alcuni fatti destinati a grandi conseguenze: in Germania era esplosa la riforma protestante (su cui ci soffermeremo nei successivi paragrafi) strettamente collegata a movimenti di indipendenza politica e di rivolta sociale; nell'Europa orientale si profilava sempre più incombente la minaccia della potenza turca, che, dopo la vittoria di Solimano II il Magnifico sul regno di Ungheria (1526), puntava su Vienna; l'economia europea, infine, vedeva accentuarsi i fenomeni di inflazione e di squilibrio conseguenti alla politica di spoliazione degli incipienti imperi coloniali.

Ciò spiega non solo il riaccendersi del conflitto tra Spagna e Francia, ma anche il suo estendersi a tutto lo scacchiere europeo. La seconda fase del conflitto vede così il costituirsi di un complesso sistema di alleanze che, approfittando della nuova situazione, Francesco I di Francia riesce a stipulare in funzione antimperiale e che va dall'impero ottomano ai principi luterani, dai fuorusciti toscani, avversi ai Medici, al re di Scozia, nemico di Enrico VIII d'Inghilterra. Frattanto la diffusione della riforma luterana e poi di quella calvinista e lo scisma della Chiesa Anglicana (1534) complicano notevolmente la situazione anche sul piano politico-diplomatico e militare, mentre il papato, ad opera di Paolo III (1539-1549), tenta, sul piano religioso, di dar vita ad un vigoroso movimento controriformatore e, sul piano politico, di riacquistare un certo grado di autonomia nei confronti di Spagna e Francia.

**La pace di Cateau-Cambrésis**

Morti nel 1547 Francesco I di Francia ed Enrico VIII d'Inghilterra, anche Carlo V scompariva dalla scena nel 1556, abdicando in favore del figlio Filippo II, cui andarono le corone di Spagna, dei domini d'Italia, d'America e dei Paesi Bassi, e del fratello Ferdinando I, cui andarono i domini di Germania, d'Austria, di Boemia, di Ungheria e la successione al titolo di Imperatore. La riavvenuta separazione delle due zone che avevano costituito l'impero di Carlo V e quindi l'allentato accerchiamento della Francia, il logoramento delle forze dei contendenti e la gravissima crisi finanziaria provocata dall'inflazione e dall'insolvibilità dei regni di Spagna e di Francia rispetto agli enormi debiti contratti con le banche, portarono alla pace di Cateau-Cambrésis (1559).

**L'età di Filippo II e delle guerre di religione**

La seconda metà del secolo è dominata dalla politica di Filippo II (1556-1598) e dal divampare delle guerre di religione soprattutto in Francia e nei Paesi Bassi. L'esasperato militarismo e il fanatismo religioso e antiprotestante spingono Filippo II ad una politica di intervento militare, favorito dalla

paralisi in cui cade lo stato francese, ormai dilaniato dalle lotte religiose e dallo scontro delle opposte fazioni dei Guisa (cattolici e filospagnoli) e dei Borboni che culminano nella tremenda notte di San Bartolomeo (1572).

Sempre più convinto di adempiere alla missione di difensore dell'ortodossia e della fede cattolica e teso a stabilire il predominio spagnolo in tutta Europa, Filippo II si impegna in un'interminabile serie di campagne: contro i Turchi (battaglia di Lepanto, 1571), contro la rivolta dei Paesi Bassi capeggiata da Guglielmo il Taciturno, contro il Portogallo e contro l'Inghilterra di Elisabetta e infine cercando di ingerirsi in Francia nella cosiddetta guerra dei tre Enrichi. In quasi tutte queste campagne Filippo II mancò i suoi obbiettivi, riducendo allo stesso tempo allo stremo la condizione economica e sociale dei suoi domini, Italia compresa: un rigido centralismo burocratico, un fiscalismo vessatorio e depauperante, lo spegnersi in Spagna e nei suoi domini di ogni forma di attività produttiva, il decadere dell'agricoltura ed il sempre più disastroso indebitamento dello stato, cui non bastavano più le ricchezze d'America (per altro continuamente insidiate dai corsari di Elisabetta), sono le cause della decadenza di un dominio in cui spadroneggiava una nobiltà rapace e in cui l'esercito e il clero erano ancora le due sole classi nelle quali la popolazione ambiva ad entrare per le rinumerazioni che erano garantite.

**La situazione europea e italiana alla fine del secolo**

D'altro lato, lo splendore e la potenza — soprattutto sul mare — raggiunta dall'Inghilterra di Elisabetta (1558-1603), vincitrice dell'Invincibile Armata; la creazione di una repubblica indipendente nei Paesi Bassi; la pacificazione tra cattolici e ugonotti sotto lo scettro di Enrico IV di Borbone, re di Francia, sancita dall'editto di Nantes (1598), sono i fatti nuovi che caratterizzano la scena europea sul finire del secolo, mentre la situazione degli stati italiani è coinvolta sul piano politico, economico-sociale e perfino del costume, nella decadenza spagnola, mentre la controriforma cattolica cerca di esercitare una forma di controllo e di vigilanza sempre più stretta su ogni manifestazione di vita spirituale e culturale. Solo la repubblica di Venezia, il Granducato di Toscana, lo stato di Savoia e quello Pontificio hanno un certo sviluppo: Cosimo I e Ferdinando I de' Medici, Emanuele Filiberto di Savoia, i papi Sisto V e Clemente VIII cercano di rimettere ordine nei propri domini e di rafforzare l'assolutismo della loro organizzazione, tentando di recuperare un minimo di autonomia dalla Spagna, non appena la situazione francese lascia intravedere una possibilità di alternativa.

## 2 - *Erasmo da Rotterdam e la diffusione dell'Umanesimo in Europa.*

**Il problema religioso nel Rinascimento**

Il Rinascimento, nel suo motivo ispiratore più profondo, era stato l'espressione dell'esigenza di un rinnovamento, di una vera e propria « rinascita », attuata attraverso un ritorno alle « fonti » e ai classici che le avevano espresse; in questo senso il Rinascimento

implicava anche un'esigenza di riforma religiosa: abbiamo potuto constatarla in Marsilio Ficino, in Pico della Mirandola, in Cusano e perfino in Lorenzo Valla. Nei quali, tuttavia, essa o si ferma alla compiacenza del letterato per la filologia e la critica dei testi o si indirizza al recupero di quella originaria sapienza religiosa, che è la diretta rivelazione del Verbo divino tanto nelle opere dei filosofi pagani quanto in quelle dei pensatori cristiani. In entrambi i casi si tratta di atteggiamenti che non trovano diffusione fuori della ristretta cerchia dei dotti e che non mettono in discussione la validità dell'organizzazione e della tradizione ecclesiastica. Le quali non sono messe in discussione neppure dai moti riformatori nati all'interno della Chiesa e che pur ne richiedevano una purificazione dall'accentuato processo di mondanizzazione e dall'evidente corruzione con un ritorno alle origini apostoliche (Savonarola).

**Rinascimento e Riforma**

Un'atmosfera molto diversa è quella che invece dà luogo alla Riforma protestante in Germania, poi rapidamente diffusasi in Europa: in questo caso il ritorno alle origini della vita religiosa è identificato con il ritorno non alla teologia greco-orientale e alla patristica, ma alla diretta parola di Dio, cioè alla Bibbia, spogliata e liberata da tutte le incrostazioni dottrinarie e dogmatiche; una parola, dunque, pronunciata non per i soli dotti, ma per tutti gli uomini e che quindi ogni singolo uomo al di fuori di qualsiasi magistero ecclesiastico può intendere nel suo valore di verità e di salvezza. Di qui il profondo movimento di ribellione, che spezzò l'unità religiosa dell'Europa, sconvolgendone la coscienza in una lunga serie di lotte, spesso sanguinose.

I legami della riforma religiosa con l'ambiente rinascimentale sono assai complessi, di opposizione per taluni rispetti e di complementarità e affinità per altri. La critica storica è venuta sempre meglio mettendoli in luce, attraverso l'esame dei ricchi epistolari cinquecenteschi ed una più approfondita conoscenza del Rinascimento europeo, che non è un semplice fenomeno di ripetizione e di derivazione da quello italiano (anche se Firenze e Venezia restano i due centri propulsori attraverso l'influsso che sulla cultura europea esercitano Ficino, Pico, Ermolao Barbaro e Aldo Manuzio), ma si sviluppa con una impronta più accentuata di esigenze religiose.

**L'Umanesimo in Europa**

Tra gli iniziatori del moto rinascimentale europeo possiamo ricordare, in Francia, LEFÈVRE D'ETAPLES (Faber Stapulensis, 1455-1537), divulgatore di Aristotele, editore di Cusano e soprattutto interprete della Bibbia (per cui entrò in polemica con Erasmo); fu autore di commenti al Salterio e a Paolo, in cui espresse le sue esigenze di riforma e di ritorno al cristianesimo primitivo. Ma proprio all'ambiente della sua scuola appartiene quel Charles BOUILLÉ (Bovillus, 1470 o 1475-1553) che con il suo *Liber de sapiente* dette uno dei più esemplari trattati umanistici, esaltante nel consueto orizzonte neoplatonico (che tuttavia non soffoca interessanti spunti soggettivistici) la dignità e l'eccellenza dell'uomo, nobilitato e potenziato dalla *virtus* della sapienza e da questa reso centro attivo ed originale di mediazione dell'universo.

Iniziatore dell'umanesimo tedesco è considerato RODOLFO AGRICOLA (1442-1485), autore di un *De inventione dialectica* che, concepito sulle orme del Valla, ebbe lunga fortuna: critica all'indiscussa autorità di Aristotele, analisi delle forme retoriche del discorso, ritorno ai classici, soluzione nominalistica del problema degli universali: sono questi i punti principali della sua trattazione. Più interessante, per le tendenze dell'età, è — in un certo senso — la figura di GIOVANNI REUCHLIN (1455-1522), esperto orientalista e autore di una grammatica ebraica assai rinomata. Il suo nome è annoverato tra quelli dei cultori della magia e della scienza cabalistica (*Capnion sive de verbo mirifico* e *De arte cabalistica:* cfr. infra, p. 58), a cui disse di essersi accostato per la necessità di portare a termine quella riscoperta e quello studio del pitagorismo, per cui avvicinava se stesso al Ficino, editore di Platone, e al Lefèvre, divulgatore di Aristotele. Per la sua difesa della conoscenza dei testi ebraici Reuchlin si trovò al centro di una polemica e poi di un processo che gettarono una pesante ombra di viltà sulla sua figura, per lo scoperto tentativo di dissociarsi da quegli ambienti luterani, il cui aiuto aveva pure sollecitato, ma che, dopo la condanna ecclesiastica, minacciavano di farsi per lui pericolosi.

**Erasmo da Rotterdam**

La maggiore tra tutte queste personalità è però senza dubbio quella di ERASMO DA ROTTERDAM (1467-1536), la cui attività intellettuale e i cui ideali fecero, per così dire, da centro di riferimento per la cultura europea del tempo. In Erasmo ritroviamo tutta una serie di motivi che richiamano direttamente quelli agitati dalla Ri-

forma: e tuttavia ciò non impedì che tra Erasmo e la Riforma si stabilisse una reciproca e profonda incomprensione. Il fatto è che Erasmo fu e rimase sempre un umanista, uomo di studio e non d'azione, e, come tale, mostrò un'istintiva repulsione a condividere l'appassionata azione pratica di Lutero ed il violento movimento di ribellione e di lotta che da essa prese l'avvio. In questo quadro si spiega anche la polemica che oppose Erasmo a Lutero sulla questione del libero arbitrio.

**Filologia e rinnovamento religioso**

Editore di Girolamo, di Ilario, di Ambrogio e di Agostino, Erasmo ha dato importanti contributi alla critica, filologica e storica, della Bibbia, cui del resto, prima della condanna di Lutero, neppure la Chiesa guardava con sfavore.

E tuttavia i principi della critica erasmiana parvero già allo ECK (il contraddittore di Lutero a Lipsia) un'inammissibile presunzione. E non del tutto illegittimamente, dal suo punto di vista: giacché accanto alla critica sapiente, alla sferzante ironia contro la vuota erudizione e contro le vane dispute dottrinali, alla penetrante e beffarda derisione di tipo lucianesco (come la definì Lutero) o volterriano (come è stato detto di recente) contro ogni pedanteria, vive un sentimento religioso profondo, sostanziato da motivi riformatori, come l'esigenza di ricondurre la vita cristiana al diretto insegnamento di Cristo e degli apostoli (guida sicura e non labirinto inestricabile per tutti i seguaci), emarginandone — mediante un'attenta analisi — tutto ciò che non possa essere fatto risalire ad essi: in primo luogo, tutto ciò che può servire a preparare, forse, alla « palestra sorbonica », ma non alla « tranquillità cristiana ». Altrettanto forti sono gli influssi del Ficino, la cui idea di una religione naturale e comune diventa un effettivo legame che unisce tutte le religioni storiche: di qui la nuova invocazione che Erasmo unisce alle litanie cristiane (*Sancte Socrates, ora pro nobis*), e la sua preferenza per il tollerante ed aperto eclettismo di Girolamo rispetto all'intransigente antinomismo di Agostino, attento scrutatore di tutte le contraddizioni dell'anima cristiana.

**L'elogio della « pazzia »**

Sono queste le idee che Erasmo espresse nei suoi scritti *Enchiridion militis christiani, Elogio della pazzia* (il suo capolavoro) e i *Colloqui*. « Pazzia » è per Erasmo l'impulso vitale e creatore, la spensieratezza che, nella sua immediatezza, è contenta di sé e spezza tutti i freni e i vincoli della tradizione e della ragione: in

questo senso la « pazzia » si oppone tanto alla « stoltezza » (cioè al conformismo e alla mancanza dello spirito critico) quanto alla « sapienza » (cioè alla ragione orgogliosa degli stoici e alla verità intollerante dei teologi). È la pazzia che spinge l'uomo a perpetuare la sua specie, ad inventare arti e mestieri, ad istituire politica, religione e diritto. Ed introducendo la pazzia stessa a parlare nella sua opera, Erasmo può smascherare, con toni scherzosi, ma che diventano spesso sdegnati, la decadenza dei suoi tempi, di un certo tipo di cultura saccente, della vita religiosa (particolarmente dell'esteriorità cerimoniale, del calcolo e della vendita delle indulgenze, della mondanizzazione della Chiesa e del papato, irrimediabilmente lontano dall'esempio di povertà e di carità di Cristo).

A tutto ciò Erasmo contrappone l'idea di una vita religiosa fondata sulla fede e sulla carità, di un rinnovamento dell'uomo raggiunto mediante il ritorno alla lettura diretta della parola di Dio nel Vangelo e nella Sacra Scrittura. E contro coloro che si opponevano alla lettura della Bibbia in lingua volgare da parte degli ignoranti, Erasmo ribadisce che la Bibbia non è stata dettata per pochi teologi e che il presidio della religione cristiana non è l'ignoranza: « vorrei che tutte le donnicciole potessero leggere il Vangelo e le lettere di S. Paolo ».

**Erasmo e Lutero: la libertà dell'uomo**

L'affinità di molti di questi principi con quelli della Riforma è evidente, ma si è già detto che, rispetto alle realizzazioni pratiche della Riforma, egli, benché sollecitato (celebre, in questo senso, una lettera di Lutero del 28 marzo 1519), rifiutò di appoggiarle apertamente e mantenne un atteggiamento di neutralità ispirato ad un ideale di rinnovamento religioso da perseguire pacificamente con la persuasione e la cultura, che suscitò polemiche sia in campo cattolico (da dove, anzi, lo si accusava di essere il vero autore degli scritti di Lutero) che protestante. Anzi su un punto teorico fondamentale egli sostenne la tesi opposta a quella di Lutero, mostrandosi nella *Diatribe de libero arbitrio* (1524) difensore di quella libertà del volere e di quella capacità di operare positivamente per la salvezza che Lutero rigorosamente negava.

### 3 - *La riforma protestante. Lutero, Zuinglio e Calvino.*

**Il malcontento contro la Chiesa**

Il diffondersi dello spirito umanistico, ma soprattutto il senso di una sempre più diffusa ribellione nei confronti della Chiesa romana, particolarmente vivace negli ambienti tedeschi, dove si mescola anche con aspirazioni di indipendenza nazionale contro l'impero « cattolico » di Carlo V, costituiscono le condizioni favorevoli al successo della predicazione luterana e della Riforma protestante. La corruzione e la mondanizzazione della Chiesa dopo il definitivo prevalere delle tesi curialiste su quelle conciliaristiche, lo scadimento del suo prestigio conseguente alla sua ingerenza nella politica militante (soprattutto con Alessandro VI, Giulio II e Leone X), il peso che sulle finanze degli stati era costituito dalle dignità e dalle rendite ecclesiastiche, l'indignazione per il dilagare della « vendita delle indulgenze », diventata quasi una nuova forma di esazione fiscale a favore della Curia, offrono motivazione ad una « protesta » che è religiosa non meno che politica e sociale.

**Martin Lutero**

La personalità di Martin LUTERO (1483-1546) è assai complessa e non priva di elementi contraddittori, esasperati dalle successive ed opposte agiografie e condanne. Natura esuberante e nello stesso tempo ascetica, Lutero è stato certamente tra coloro che hanno maggiormente contribuito alla crisi delle grandi idealità medievali della Chiesa e dell'Impero; eppure la sua cultura è tutta medievale, influenzata soprattutto dal nominalismo e dal volontarismo di Ockham, sì che si è potuto dire che nessuno dei suoi concetti ispiratori sia veramente nuovo. Autore di oltre sessanta volumi, egli è stato tuttavia essenzialmente un uomo d'azione; teorico del servo arbitrio e del nessun valore delle opere, egli è stato un grande suscitatore di azioni; esaltatore del principio del libero esame individuale della Scrittura (e si sa quanta importanza abbia avuto per la creazione di una cultura nazionale tedesca la traduzione della Bibbia e l'abbandono del latino in molti scritti dottrinali), egli ha nondimeno attivamente operato contro le tendenze individualistiche e a favore di una ricostituzione ecclesiastica e di un'interpretazione autentica della Scrittura; animatore di una vivacissima polemica contro il potere politico imperiale in nome del primato della nuova Chiesa, egli finisce tuttavia per schierarsi decisamente contro i moti popolari e contadini, e a favore dei prin-

cipi territoriali, dando loro così quell'autorità che non solo ne consentì l'emancipazione dall'Impero, ma fornì anche la giustificazione di una sempre maggiore ingerenza nelle questioni religiose, sino a fare della religione un affare di stato, nel senso chiarito dalla « pacificazione di Augusta », e cioè che i sudditi di ciascuno degli stati dell'Impero erano tenuti ad accettare la religione del loro sovrano (*cuius regio, huius religio*).

L'atto di nascita della Riforma si suole identificare, come è noto, con l'affissione alla porta della cattedrale di Wittenberg delle 95 tesi redatte da Lutero contro la vendita delle indulgenze nel 1517.

Quando, sul finire del 1520, Lutero bruciò sulla piazza di Wittenberg la bolla di scomunica di papa Leone X, era già stata portata a termine quella trilogia di scritti, in cui Lutero dava espressione ai suoi principi dottrinali. Il primo scritto, *Della libertà cristiana,* contrapponendo la schiavitù dell'uomo carnale alla libertà dell'uomo spirituale, sanciva il principio della giustificazione per fede: a nulla valgono i paramenti ed i luoghi sacri, le pratiche religiose, i digiuni, le penitenze e le opere buone, perché solo la fede può compiere la rigenerazione dell'anima e far sì che Cristo si addossi i peccati e dia all'anima la grazia e la libertà. Questa rigenerazione non è opera della ragione e dell'iniziativa umana, che anzi esse non possono che portare all'angoscia e alla disperazione: ma è proprio in questa condizione che brilla la luce della grazia, che genera la fiducia che non siamo noi a parlare e ad agire, ma che è Dio che parla ed agisce in noi. Non dalle opere buone nasce la salvezza dell'uomo, ma, al contrario, dall'uomo fatto salvo ad opera della fede e della grazia nascono le opere buone.

**La giustificazione per fede**

Derivano di qui i due principi fondamentali che ispirano gli altri due scritti, il *De captivitate babylonica Ecclesiae* e *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca,* e cioè il principio del libero esame della Scrittura e del sacerdozio universale; il diritto riconosciuto ad ogni fedele di leggere direttamente la Scrittura, di interpretarla e di ispirarsi ad essa, implicava infatti non solo la negazione di ogni distinzione tra clero e popolo (donde tutte le innovazioni liturgiche: l'uso del volgare, la preponderanza della lettura della Bibbia e degli inni cantati da tutti i fedeli nella celebrazione della messa; l'abolizione del celibato ecclesiastico; ecc.) e la negazione di ogni

**Il libero esame e il sacerdozio universale**

supremazia del Papa sull'intera comunità dei fedeli, ma anche la negazione di ogni funzione carismatica e mediatrice della Chiesa tra i fedeli e Dio: tutti possono mettersi in contatto con Dio e quindi tutti sono ministri, cioè servitori, e sacerdoti. Ne consegue una completa trasformazione della stessa dottrina sacramentaria, che appunto della funzione carismatica e mediatrice della Chiesa era la massima espressione: non solo infatti Lutero riduce il numero dei sacramenti a tre, battesimo, eucarestia e penitenza (e poi a due con l'eliminazione di quest'ultimo), sulla base della distinzione — fondata sulla Scrittura — tra le « promesse » fornite di segno e le « promesse » che ne sono prive, ma ne trasforma sostanzialmente il significato e il valore: non i sacramenti ci aprono la via alla salvezza, ma la salvezza acquisita con la fede ci consente, attraverso i sacramenti, di metterci in contatto con Dio.

**Il servo arbitrio**

Del tutto coerente con queste tesi è la radicale negazione della libertà umana, espressa nel *De servo arbitrio* (1525) e che abbiamo già ricordata nella polemica con Erasmo da Rotterdam: portando alle estreme conseguenze le tesi paoline ed agostiniane sulla grazia e la predestinazione, Lutero confuta tutte le escogitazioni scolastiche che Erasmo aveva richiamato e ne svela l'intima incongruenza. E tuttavia, al di sotto dell'opposizione, vive anche nello scritto di Lutero un profondo spirito di libertà: la libertà dell'uomo spirituale che, grazie alla fede, si è liberato dalla schiavitù del peccato ed opera spontaneamente quel *servitium* che è *opus servitutis liberrimae,* e che sta alla base di tutto quel profondo movimento che prende appunto il nome di Riforma, e di fronte alla cui radicalizzazione lo stesso Lutero fu costretto a prendere posizione.

**Le lotte sociali e la Riforma**

La ferma difesa fatta da Lutero delle sue tesi nella dieta di Worms (1521) alla presenza di Carlo V, la protezione dell'elettore Federico di Sassonia (che consentì a Lutero di sfuggire al bando imperiale) e infine il periodo di guerre che distolse l'Imperatore, tra il 1521 e il 1529, dalle questioni tedesche, favorirono la diffusione delle idee luterane, soprattutto presso i principi territoriali tedeschi; ciò spiega, però, anche come queste idee trovarono espressioni assai più radicali negli strati più umili delle popolazioni e negli ambienti contrari non solo alla Chiesa e all'Impero, ma anche alle autorità politiche territoriali: di qui le sanguinose rivolte, come quella « dei cavalieri », capeggiata da Ulrico von Hutten nel

1522-23, e quella, assai più profonda, « dei contadini » nel 1525, animata dagli « anabattisti » (cioè ribattezzatori), in nome di un rigoroso comunismo rurale e di un rigido egualitarismo, e guidata da Tommaso Münzer.

L'opposizione di Lutero a queste rivolte, motivata dall'ostilità ad estendere l'idea della riforma dal piano religioso al piano politico e sociale, e il fermo appoggio dato da lui alla reazione dei principi tedeschi ponevano l'esigenza di fissare in modo più definito e generale la dottrina e l'organizzazione del movimento. Prima, però, di considerare questi sviluppi, è necessario esaminare le altre due grandi figure di riformatori: Zuinglio e Calvino, che operarono soprattutto in Svizzera, mentre altri movimenti si formavano anche a Strasburgo, con Martino Bucero (1491-1555), a Basilea, con Giovanni Ecolampadio (1482-1531), e altrove.

**Zuinglio**

Lo svizzero ZUINGLIO (Ulrico Zwingli, 1484-1531), autore, tra l'altro, di un *De vera et falsa religione commentarius* e di un *De providentia*, concepì il ritorno alle fonti religiose come un ritorno non alla sola Scrittura, ma a quella parola di Dio che si è manifestata, oltre che nei testi sacri, anche nelle verità dei filosofi pagani: tutto quello che è stato detto di vero è stato detto da Dio e la sua rivelazione è universale. È chiaro l'influsso di Erasmo e dell'Accademia platonica (specialmente di Pico della Mirandola) e quindi un'apertura ai valori della cultura, che era ignota a Lutero.

Nello stesso tempo Zuinglio porta più avanti di Lutero la polemica antisacramentale (anche il battesimo e l'eucarestia non sono altro che atti commemorativi di alcuni episodi della vita di Gesù) e ribadisce la tesi dell'assoluta predestinazione dell'uomo, giustificata sulla base della provvidenza divina, assurta a vero e proprio principio cosmologico di un universale determinismo.

Di fronte a Dio l'uomo è nulla, ma l'uomo giustificato per la fede e che ha la certezza di essere predestinato alla salvezza si fa, in unione con Dio, libero signore del suo stesso determinismo: la fiducia che nasce dalla consapevolezza di essere completamente nelle mani di Dio e che è la sostanza della fede, conferisce così alla dottrina della predestinazione il senso non già di una supina acquiescenza e di un rassegnato attendismo, ma di uno stimolo positivo all'azione e all'impegno, che ha nella vita politica e sociale il suo terreno più appropriato: Zuinglio respinge così decisamente la teo-

ria luterana dell'obbedienza passiva e l'appoggio dato ai principi nell'opera di repressione del movimento anabattista, insiste invece sul diritto che il popolo ha di deporre il tiranno e predica una riforma della società mediante il ritorno alla primitiva vita comunitaria della cristianità.

Zuinglio muore, nel 1531, combattendo a Cappel; ma la sconfitta dei Cantoni protestanti ad opera di quelli cattolici non compromise le sorti del movimento, destinato a risorgere di lì a pochi anni ad opera di Calvino. Frattanto la Riforma luterana si diffondeva rapidamente anche nell'Europa settentrionale (Svezia, Danimarca, Norvegia, Ducato di Prussia): Carlo V, in un estremo tentativo di composizione pacifica, radunò nel 1530 la dieta di Augusta, dove i protestanti lessero quella loro professione di fede nota con il nome di *Confessio Augustana.*

**La *Confessio Augustana* e l'opera di Melantone**

Il testo di questa « confessione » era stato redatto da Filippo MELANTONE (1497-1560), che è la figura più significativa nel quadro della sistemazione dommatica e razionalistica della dottrina luterana. Principale collaboratore di Lutero e ricco di cultura umanistica, interessato al rinnovamento religioso non meno che a quello culturale, e perciò soprannominato *praeceptor Germaniae,* Melantone scrisse quei *Loci communes rerum theologicarum,* i cui molteplici ampiamenti e rifacimenti (dalla prima redazione del 1521, ancora tutta sotto l'influsso della grande trilogia luterana del '20, all'ultima del 1559), ci documentano lo sforzo teorico, ed anche politico, compiuto per gettare un ponte tra riforma e cattolicesimo, il tentativo di tradurre progressivamente nel razionalismo della teologia e della dommatica (soprattutto ockhamistica) e della tradizione filosofica, anche pagana, lo stesso contenuto irrazionale della predicazione di Lutero. Significative in questo senso una limitata rivalutazione della libertà umana e la dottrina del *lumen naturale,* innato in ogni uomo e capace di fornire le supreme verità e i fondamentali principi della condotta.

**Le « Centurie di Magdeburgo »**

La pacificazione di Augusta (1555) tra l'imperatore e i principi luterani segna un assestamento politico, che ha il suo corrispettivo anche nel campo dottrinale: tipica, infatti, a questo riguardo, è la ricerca di un canone (la cosiddetta *clavis aurea*) per l'interpretazione della Scrittura, che in origine fu concepito come sostegno della lettura individuale dei testi, ma che non tardò a porre l'esigenza

anche per frenare il dilagare delle eresie individuali di un'esegesi « autentica » della Scrittura. L'importanza, nella storia della cultura, di questa ricerca è molto grande: basti pensare che essa contribuì al nascere del moderno concetto di filologia e di critica dei testi, anche se, all'inizio, i suoi canoni interpretativi sono certamente antistorici: il primo di essi consiste infatti nel riconoscere che la Scrittura è tutta egualmente ispirata da Dio; il secondo consiste nella conseguente convinzione che tra le sue varie parti non esistono contraddizioni. Questi canoni, espressi nella sua *clavis aurea* dal FLACIUS, contenevano implicita una profonda istanza razionalistica, il cui frutto più cospicuo è costituito da quelle *Centurie di Magdeburgo,* redatte tra il 1559 e il 1579, in cui il Flacius e i suoi collaboratori si proposero di demolire la tradizione cattolica, documentando tutte le innovazioni e i mutamenti che essa aveva introdotto nella dottrina, nella liturgia e nella organizzazione rispetto al cristianesimo primitivo.

**Calvino**

Mentre la Riforma luterana registrava questi sviluppi, il movimento riformatore svizzero trovava il suo momento più alto nell'opera e nel pensiero di Giovanni CALVINO (1509-1564), di origine francese ma attivo a Ginevra, soprattutto dopo il 1541, e autore di *Istituzioni della religione cristiana* (da lui stesso tradotte in francese dopo la prima edizione in latino). Calvino non proviene da ambienti monastici, la sua cultura non è medievale, come quella di Lutero, ma umanistica; è esperto conoscitore di latino, greco ed ebraico ed ammiratore dei classici, soprattutto di Seneca. Nel suo pensiero non solo la fede — come illuminazione interiore e come certezza della coscienza — diventa stimolo all'azione, ma la operosità stessa e il successo dell'iniziativa intrapresa diventano una prova evidente del favore divino, conciliandosi in tal modo con la dottrina della più rigida predestinazione e con una religiosità mistica. La prosperità economica torna così ad essere — come era già nell'Antico Testamento — segno della predilezione divina e il lavoro un dovere sacro, un sacerdozio: in questo senso si è potuto vedere nell'etica calvinista la matrice dello spirito nascente del capitalismo e della classe borghese; e non è priva di valore la circostanza che proprio da Calvino fu tolto il bando all'usura e dichiarato lecito l'interesse sul mutuo.

Questo spirito attivo di intrapresa è spinto del resto da Calvino,

nell'organizzazione della sua Chiesa, fino al fanatismo, alla più rigorosa teocrazia (che finisce per annullare il principio democratico, da lui sostenuto, della investitura dal basso dei ministri della Chiesa) e alla più accesa intolleranza: la condanna al rogo di Michele Serveto, negatore della trinità, e la lotta violenta contro i « libertini » (cioè quei pensatori che, portando all'estremo tesi anabattistiche, deducevano, dalla negazione di qualsiasi valore delle opere per la salvezza, la liceità anche delle opere non buone, non potendo la libidine contaminare i predestinati alla salvezza), ne furono testimonianza.

L'opera dottrinale di Calvino si divide in quattro libri: il primo su Dio creatore, il secondo su Dio redentore, il terzo su Dio santificatore e il quarto sulle istituzioni umane al servizio della divinità: il concetto dominante è quello dell'assoluta sovranità e potenza di Dio, che richiama la raffigurazione di Jahvé dell'Antico Testamento. Ed in effetti Calvino insiste tanto sull'impossibilità di comprendere il Vangelo senza l'Antico Testamento, che i concetti di quest'ultimo finiscono per prevalere nettamente e dare alla sua religione una caratteristica impronta mistica.

**Il problema della tolleranza religiosa**

Il Calvinismo si diffuse largamente in Europa: in Germania con gli « evangelici », in Inghilterra con i « puritani », in Francia con gli « ugonotti », in Scozia, grazie all'opera di Giovanni KNOX (1505-1572) e nei Paesi Bassi dove soppiantò l'anabattismo. Le tendenze mistiche, razionalistiche e variamente « eretiche » che si manifestarono all'interno della Riforma; l'intolleranza che spesso accompagnò e stroncò queste manifestazioni; le tremende guerre di religione che insanguinarono l'Europa, con le loro liste di nuovi martiri finirono per far sentire sempre più pressante l'esigenza della « tolleranza », prima, e della « libertà » religiosa, poi.

Il rogo di Michele SERVETO (1511-1553), voluto da Calvino, scuote la coscienza di molti: la triste vicenda del medico spagnolo, perseguitato anche dall'inquisizione cattolica, e colpevole solo di aver sostenuto, nel suo *De trinitatis erroribus,* una rigida subordinazione (di stampo neo-platonico) della trinità all'unità divina, assume un valore quasi emblematico. E mentre il calvinismo gradatamente si apre a forme più libere e tolleranti di organizzazione, sia verso le altre confessioni religiose, sia verso il potere politico, l'idea della « tolleranza » religiosa, maturata attraverso la consapevolezza

della frantumazione dell'unità religiosa del mondo cristiano e della gravità delle conseguenze delle lotte religiose, trova una prima espressione nel pensiero degli « eretici », soprattutto italiani.

**Gli « eretici italiani »**

In Italia, infatti, il movimento riformatore, a causa del predominio religioso della Chiesa e politico della Spagna, non era potuto andare oltre ristretti circoli (a Napoli, Lucca, Ferrara, nel Veneto, ecc.); le persecuzioni religiose e politiche costrinsero perciò molti all'esilio e queste esperienze certamente contribuirono a far maturare quell'esigenza di tolleranza che troviamo espressa, per esempio in SEBASTIANO CASTELLIONE (1515-1563), autore di un *De Haereticis an sint persequendis,* e in BERNARDINO OCHINO (1487-1564).

**Lelio e Fausto Socini**

Tipico, in questo quadro, è il movimento « Sociniano », fondato dal senese Lelio SOCINI (1525-1562) e da suo nipote Fausto SOCINI (1534-1604), entrambi costretti ed emigrare e a girovagare per l'Europa finché non trovarono una tollerante accoglienza in Polonia, dove avevano trovato favore le idee antitrinitarie che abbiamo visto in Serveto e che avevano portato alla formazione di una « Chiesa Unitariana ». Anche in Fausto il razionalismo religioso si accompagna ad un approfondimento del metodo esegetico della Scrittura. Quattro sono le ragioni per cui si può ragionevolmente dubitare dell'autorità di un libro: se l'autore non è degno di fede; se egli non è identificabile; se si possono sospettare corruttele o interpolazioni del testo; se vi sono forti testimonianze esterne contro la sua autorità. Questi quattro canoni sono applicati con grande acume dal Socino alla Scrittura e tutti, in riferimento ad essa, trovano risposta negativa. Il rifiuto ad accettare tutto ciò che non si trovi nella Scrittura e la critica razionalistica della Scrittura stessa porta i sociniani non solo oltre la dommatica protestante, ma anche al di là di quelle eresie che, abbiamo visto, erano già pervenute alla negazione della Trinità in favore dell'assoluta unità di Dio. Con perfetta consequenziarità, Fausto Socini (*Praelectiones theologicae*) nega la divinità del Cristo e dalla tesi che non esiste peccato dove non c'è volontà trae la conseguenza che non vi è peccato originale né predestinazione.

Non possiamo chiudere questo rapido panorama senza ricordare la figura di Giacomo ACONCIO (1520?-1567), per il quale essenziale nell'esperienza religiosa è solo ciò che incoraggia alla virtù della fede, della speranza e della carità, mentre è opera di Satana

tutto ciò che introduce divisioni e guerre nel popolo cristiano. È anche questo un sintomo di quella esigenza della tolleranza religiosa che si comincia a manifestare, soprattutto in Olanda, in alcune personalità più o meno « libertine » e più o meno influenzate di socinianesimo; come il COORNHERT (1522-1590) o Giacomo ARMINIO († 1609), e che troverà ulteriori e importanti sviluppi, come vedremo, in autori come Grozio e Bodin.

**Tendenze mistiche: Frank**

Il progressivo affermarsi di tendenze razionalistiche nella religiosità riformata è tuttavia ben presto controbilanciato dal riemergere di tendenze mistiche. Sebastiano FRANK (1499-1542), per esempio, nei suoi *Paradoxa* mette in luce gli aspetti paradossali ed antinomici della vita religiosa: Adamo non è vissuto una volta sola e neppure Cristo, ma in ogni uomo vivono Adamo e Cristo e in ogni uomo si ripete la loro vicenda; la circoncisione, il sabato, il tempio non sono che allegorie e l'uomo trova giustificazione solo nella fede e di fronte alla fede il sapere è radicalmente svalutato: la *docta ignorantia* e l'influsso della mistica tedesca (e soprattutto di Eckhart) cercano di conciliarsi con il fideismo volutamente ignorante degli anabattisti.

**Weigel**

Questo motivo anticulturale viene invece meno del tutto in Valentino WEIGEL (1533-1588), il quale, riprendendo anche motivi agostiniani, concepisce Dio come unità ineffabile e incomparabile con qualsiasi creatura e nello stesso tempo immanente in ogni uomo, come il principio dell'illuminazione interiore. Nella conoscenza sensibile, in quella razionale e in quella intellettuale il principio non sta nell'oggetto conosciuto, ma nel soggetto conoscente (altrimenti, come potrebbero da uno stesso oggetto derivare impressioni diverse?) e solo la « nascita » di Dio nell'uomo può consentire a quest'ultimo di conoscere le verità più alte e di annullare l'antinomia tra il determinismo della ragione e la libertà dell'anima.

**Böhme**

È comunque con Jacopo BÖHME (1575-1624) che la mistica tedesca raggiunge il suo più alto livello speculativo. Autore, tra l'altro, di una *Aurora nascente*, di un *Tre principii della essenza divina* e di un *Mysterium magnum,* anche Böhme pone Dio incomparabilmente al di sopra di ogni determinazione finita, conoscibile dall'uomo mediante un'intuizione immediata e illuminata, perché nell'uomo stesso c'è una scintilla divina. La trinità diviene il riflesso dei tre aspetti (la Volontà, il Sentimento e l'« Uscita » della Vo-

lontà e del Sentimento nell'ispirazione e nel linguaggio) in cui si manifesta l'unica vita divina. E tuttavia in questa unica vita divina è insito un dualismo, un'opposizione tra l'eterno spirito e l'eterna natura che sta alla base dell'opposizione del bene e del male. Böhme nega che Dio abbia creato il mondo dal nulla, perché nell'eterna natura sono già insite quelle sette « qualità » o « forme » fondamentali da cui derivano le cose e per le quali, con echi delle dottrine del Paracelso (cfr. infra, p. 58), Böhme elabora una fantastica alchimia divina: le prime tre qualità, infatti, e cioè la Brama, il Movimento e l'Angoscia sono simboleggiate dal sale, dal mercurio e dallo zolfo; seguono poi il fuoco, la luce, il suono e il corpo. L'opposizione tra bene e male diventa così un vero e proprio principio cosmologico, perché l'abisso coperto dalle tenebre da cui prende l'avvio l'opera divina della creazione non è altro che la conseguenza della colpa volontaria di Lucifero. Böhme crede infatti, anche per l'uomo, nella libertà del volere: deriva di qui la centralità del problema del male, che per un verso non può avere una realtà positiva (come avevano già sostenuto, sulle orme di Agostino, il Franck e il Weigel), ma che d'altra parte non può ridursi a mero non-essere senza andare contro l'esplicita espressione della Scrittura. Solo nell'uomo il dramma cosmico e l'opposizione intrinseca a Dio stesso del male e del bene, giungendo a coscienza, può trovare la sua soluzione.

### 4 - *La controriforma cattolica.*

Con il nome di « Controriforma » si suole indicare l'insieme di decisioni che la Chiesa romana prese sia per contenere il dilagare del moto della Riforma sia per dare a se stessa un ordinamento più consono alle esigenze dei tempi e capace di porre rimedio ai guasti più evidenti.

**Tendenze di rinnovamento nella Chiesa**

Si tratta di un processo che però non è avviato soltanto sotto lo stimolo di pressioni esterne, ma anche per l'urgere di esigenze maturate nel seno stesso della Chiesa (onde si è parlato anche di una « riforma cattolica »): non a caso il V Concilio Lateranense, convocato a Roma nel 1512 da papa Giulio II per contrastare il concilio scismatico riunito a Pisa dal re di Francia, era stato in-

detto *pro reformanda Ecclesia*; e ad analoghe esigenze di rinascita della vita religiosa era stato istituito, nel 1517, l'Oratorio del Divino Amore. Anzi, dal contrasto che in esso si manifestò, tra la corrente capeggiata dal Contarini in nome degli ideali erasmiani e quella capeggiata dal Carafa in nome degli ideali dell'ascetismo medievale e della teologia scolastica, prese l'avvio tutta una fioritura di ordini religiosi (i Teatini, nel 1524, i Cappuccini, nel 1528, i Barnabiti, nel 1530, i Somaschi, nel 1532, ecc.), che, nell'ambito della disciplina e della ortodossia, avevano soprattutto scopi educativi e filantropici. Fondandosi su questi ordini e, più ancora, su quello della Compagnia di Gesù (che vedremo più avanti), la Chiesa può sviluppare la sua difesa contro la Riforma e dare un nuovo impulso alla sua azione missionaria e universalistica, che la porta, sulla scia delle scoperte geografiche, in tutti i continenti.

Le possibilità di una conciliazione e di una riunificazione pacifica sembrarono attuarsi in un primo tempo, sia per le direttive del pontefice Paolo III (1534-1549), che nel 1537 formò una commissione (in cui erano e il Carafa e il Contarini, elevati alla porpora cardinalizia) perché redigesse un *Consilium de emendanda Ecclesia*; sia per i comuni ideali erasmiani che ispiravano alcuni esponenti del mondo cattolico e protestante. Il rigorismo calvinistico, da un lato, e il prevalere della tendenza intransigente del Carafa in campo cattolico (dieta di Ratisbona nel 1541) impedirono, però, la conclusione dei contatti tra le due parti e resero definitiva la rottura.

**La Controriforma**

La creazione della Compagnia di Gesù (1534) ad opera di Ignazio di Loyola e alle dirette dipendenze del papa (che la riconobbe nel 1540), la riorganizzazione del tribunale dell'Inquisizione e la formazione della congregazione del Santo Uffizio (1542), l'istituzione dell'Indice dei libri proibiti (1564) e soprattutto i lavori del Concilio di Trento (1545-1563) furono le tappe principali della Controriforma, le cui tendenze si manifestano soprattutto verso una vigorosa riaffermazione dei valori della tradizione e dei principi dell'autorità e del magistero ecclesiastico, mentre al ritorno alla lettura diretta delle Scritture viene opposto il ritorno ai Padri della Chiesa, con i quali la parola delle Scritture trovò la sua interpretazione autentica, le verità di fede trovarono la loro definizione e la gerarchia e la liturgia il loro fondamento. Ciò portò indub-

biamente ad un rafforzamento e ad una chiarificazione delle posizioni della Chiesa, le impose un processo di raccoglimento e di riflessione che le fu per un certo verso salutare; ma è anche indubbio che accentuò e sancì il suo isolamento ed il suo conflitto, ora latente ora palese, con il mondo moderno: l'età della Controriforma è l'età di Bruno, di Campanella, di Galilei e anche di Cartesio, tutti pensatori che in modi diversi dovettero subire le conseguenze della Controriforma.

**L'« ascesi gesuitica »**

Una parte fondamentale nella definizione di queste tendenze spetta alla Compagnia di Gesù, con il suo spirito di assoluta obbedienza, con il suo attivismo, con la sua cultura e la sua « istruzione », con la rigidezza e l'austerità della propria organizzazione che non esclude la più larga indulgenza verso gli altri: sono questi alcuni degli elementi di quella « ascesi gesuitica » che trova espressione negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola (1491-1556), dedicati soprattutto ai « soldati » della Compagnia di Gesù, nella *Introduzione alla vita devota* di Francesco di Sales (1567-1622), rivolta soprattutto al popolo e nella *Via della perfezione* di Teresa del Gesù (1515-1582), rivolta alle donne. Ed è un segno della stessa mentalità l'ossequio formale e talvolta ipocrita al primato e al magistero della Chiesa, la degenerazione casistica e compromissoria dell'etica gesuitica, l'inaridirsi della vita morale e culturale che è tipico dell'età della Controriforma e del Barocco, soprattutto nei Paesi dove la Chiesa di Roma riuscì a ribadire il proprio predominio.

**Il Concilio di Trento**

Non è nostro compito seguire le complesse vicende del lungo concilio di Trento (1545-1563), voluto agli inizi dai riformatori come strumento di lotta contro l'assolutismo dei papi, auspicato poi dall'imperatore Carlo V nel tentativo di pacificare la cristianità e infine volto, dall'abile politica dei legati della Curia e dei pontefici Giulio III (1550-1555), Paolo IV (1555-1559), che è il nome preso da quel cardinale Carafa che già conosciamo, e Paolo V (1559-1566), a suprema assise della Controriforma e dell'egemonia del Papa, anche se i contrasti non mancarono come ci documenta la *Storia del Concilio* di Paolo Sarpi. Qui basterà notare come non sia senza significato il fatto che il Concilio, in talune delle questioni più controverse, abbia proceduto non per definizioni dommatiche positive, ma per « anatematismi », cioè attraverso definizioni nega-

tive e polemiche: il problema fondamentale era quello di trovare una formula che conciliasse la predestinazione e la prescienza divina con la libertà dell'uomo, la grazia e la fede con le opere, evitando gli scogli degli opposti estremismi, quello della dottrina riformata e quello dell'eresia pelagiana; una complicata casistica intellettuale e morale cerca di trovare una mediazione delle opposte tendenze, e ne consegue un atteggiamento accomodante, accusato spesso di lassismo, che ha il suo risvolto in un'accentuazione dell'autoritarismo sul piano dogmatico, liturgico, gerarchico e disciplinare: riconferma del significato e del valore di tutti e sette i sacramenti, della dottrina del Purgatorio, del culto dei Santi, dell'indissolubilità del matrimonio e del celibato ecclesiastico; riaffermazione del magistero della Chiesa in tema di interpretazione della Scrittura, il cui studio è di fatto riservato ai sacerdoti; conferimento di valore canonico al testo della « Vulgata », cioè della traduzione latina della Bibbia fatta da Girolamo, accentramento dei poteri nella persona del Papa e nella Curia. Sono questi i punti fondamentali di quella *Professio Fidei Tridentinae,* la cui approvazione venne deferita alla Santa Sede e che divenne il fondamento della dottrina della Chiesa.

**La *Professio Fidei Tridentinae***

**Bellarmino**

Dal punto di vista dottrinale, la personalità più importante della Controriforma è il gesuita Roberto BELLARMINO, nato nel 1542 a Montepulciano, professore e quindi rettore del Collegio Romano, morto nel 1621 dopo esser diventato cardinale nel 1599. Come consultore del Sant'Uffizio partecipò al processo contro Bruno (1599) e al primo contro Galilei (1616). Nelle sue *Controversiae christianae fidei adversus huius temporis haereticos,* espose con notevole energia e chiarezza le tesi tridentine, rinnovando — di fronte al frantumarsi delle Chiese evangeliche — l'antico principio apologetico e patristico dell'unità della verità e della molteplicità dell'errore.

La prima « controversia » concerne la Scrittura, la sua esegesi e la sua autentica interpretazione: in essa Bellarmino non solo cerca di contestare i risultati della filologia umanistica e dei riformati (problemi di autenticità, esattezza della versione geronimiana, ecc.), ma ribadisce anche l'insostituibilità del magistero della Chiesa e l'autorità del suo criterio interpretativo, poiché non si deve tener conto solo della Scrittura, ma anche del verbo non scritto e cioè della

tradizione. La seconda « controversia » comprende la polemica contro le nuove eresie cristologiche dei Socini e dei Serveto; la terza « controversia » riguarda il Papa: Bellarmino ne difende strenuamente il potere monarchico, la superiorità sulla Chiesa e il Concilio, l'infallibilità, la netta supremazia su qualsiasi forma di potere politico trovandosi in ciò in contrasto con lo storico del Concilio di Trento, il frate servita Paolo SARPI (1552-1623), difensore dell'autonomia più completa del potere temporale da quello ecclesiastico nella sfera di sua competenza. Un governo democratico della Chiesa è inconcepibile per Bellarmino, ma forse ancora più pernicioso sarebbe un governo aristocratico (dei vescovi), poiché sono gli ottimati e non la plebe che eccitano le eresie. La quarta e quinta « controversia » riguardano i concilii e i membri della Chiesa militante; la sesta e la settima il purgatorio e la Chiesa trionfante.

**La tradizione filosofica della Chiesa**

Un altro aspetto importante della Controriforma, che si inquadra nella tendenza generale della rivalutazione della tradizione, è il ritorno al « tomismo », come espressione più adeguata della sintesi di fede e ragione, di religione e filosofia.

Nel Quattrocento e nel Cinquecento avevano continuato a vivere nelle antiche Università — e soprattutto in quella di Parigi — le tradizioni correnti della Scolastica: il nominalismo, lo scotismo e soprattutto il tomismo, che aveva trovato un seguace non trascurabile in Tommaso DE VIO, detto il CAIETANO: questi, pur in una sostanziale fedeltà a Tommaso di Aquino, accentua la distinzione tra Dio e la realtà finita. Tale distinzione, in quanto capace di giustificare una più autonoma analisi razionale della natura e dell'uomo, è ripresa da quelle tendenze della Scolastica che, soprattutto in Spagna, cercano di adeguare teologia e filosofia ai progressi della cultura del tempo e soprattutto della filologia classica e scritturale. Esponente di queste tendenze fu, insieme ai suoi discepoli, il domenicano Francesco DE VITORIA (1480-1546), professore a Salamanca e sostenitore di una bene definita autonomia della società politica da quella religiosa e di un diritto naturale eguale per tutti gli uomini, indios compresi.

**Il Caietano**

**De Vitoria**

**Il ritorno al tomismo**

Il ritorno al tomismo, nell'età della Controriforma, si avvale dell'adesione dei gesuiti e della creazione di nuovi centri di insegnamento (come l'Università di Coimbra o il Collegio Romano), ma acquista anche il senso di un rifiuto della cultura umanistica e

degli ideali erasmiani e di una cristallizzazione del pensiero della Chiesa, a lungo estraniato dagli sviluppi del pensiero moderno.

**Suárez** Espressione significativa di questa tendenza è la dommatica di Francesco SUÁREZ (1548-1617), professore in varie università spagnole e autore di quelle *Disputationes metaphysicae,* che sono una *summa* sistematica delle dottrine tomistiche, con qualche spunto personale e qualche rara concessione al nominalismo ockhamistico (soprattutto per quanto concerne il problema della materia e il principio di individuazione: Suárez rifiuta la dottrina tomistica della *materia signata,* sostenendo che ogni realtà singola non ha bisogno di altro principio di individuazione oltre la propria realtà). Nel campo delle dottrine politiche va ricordato che Suárez sosteneva la diretta derivazione da Dio del solo potere ecclesiastico, mentre quello temporale deriva dal popolo, in cui risiede la sovranità. Scaturiscono da qui due conseguenze: la prima è la liceità dell'uccisione dei tiranni, cioè di coloro che esercitano la sovranità in modo egoistico e non per il bene comune e verso i quali il popolo può riprendersi ciò che è suo; la seconda è l'avvio ad una elaborazione di principi giusnaturalistici, ad una distinzione tra legge di natura e legge positiva e poi tra diritto e morale; sono idee che, più o meno latenti in tutta la letteratura politica dei gesuiti, troviamo

**Mariana** espresse con particolare chiarezza nel *De rege et regis institutione* di Juan MARIANA (1536-1623). Giova infine tener presente che il significato di questa affermazione della sovranità popolare è chiaro solo se lo si pone a confronto polemico con il principio dell'assolutezza del potere politico dei principi affermato dalla Riforma: non si dimentichi che l'ideale politico dei gesuiti si identificava con una monarchia temperata.

Nel concludere questo panorama della letteratura controrifor-

**Molina** mistica si deve fare un cenno all'opera dello spagnolo Luis MOLINA (1535-1600) *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*: la difesa in essa fatta della libertà del volere, non eliminata ma confermata e garantita dalla grazia, tende a mostrare che non vi è alcun contrasto tra essa e la prescienza divina. Dio conosce le azioni umane, ma questa scienza è diversa sia dalla scienza (« naturale ») con cui Dio conosce le cause naturali sia dalla scienza (« libera ») con cui Egli fa le cose che vuole; si tratta di una « scienza media », che

consiste nell'intuizione da parte di Dio di ciò che ciascuno farebbe liberamente in una data situazione, pur potendo, se volesse, fare tutto l'opposto: con questi argomenti Molina cerca di conciliare libertà e grazia, libertà e prescienza divina; ma il rigorismo di ispirazione agostiniana non tarderà, come vedremo, a manifestarsi di nuovo all'interno della stessa Chiesa cattolica con l'*Augustinus* di Giansenio.

### 5 - *Il pensiero politico del Rinascimento. Machiavelli, Guicciardini, Moro, Botero, Bodin.*

**Le nuove tendenze del pensiero politico**

Il Rinascimento è l'età della formazione dei principati e delle Signorie italiane e delle grandi monarchie europee: ciò spiega il rifiorire del pensiero politico e giuridico ed il progressivo superamento della tematica ereditata dalla *Politica* di Aristotele e dalla trattatistica medievale, i cui schemi intellettuali e morali e il cui spirito sistematico non appaiono più adeguati alle nuove esperienze. Il mancato raggiungimento dell'unità nazionale pone poi ai pensatori politici italiani un ulteriore problema. Diventa in tal modo fondamentale, in un primo tempo, il tema della formazione e conservazione dello stato e, in un secondo tempo, quando lo stato si è storicamente consolidato, quello della sua legittimità e del fondamento della sua sovranità, nello stesso momento in cui il dilagare delle lotte di religione impone di considerare il problema dei rapporti tra politica e religione e del loro comune fondamento nella natura umana.

Ciò spiega sia la ripresa dei motivi della polemica antitirannica medievale contro i nuovi signori (per es. nel *Trattato del reggimento degli stati* di SAVONAROLA contro i Medici) sia, molto più diffusamente, l'ammirazione per la nuova figura del principe, cioè dell'uomo politico che — come la stessa esperienza mostrava con chiarezza — riusciva a creare una realtà politica nuova con spregiudicato uso di tutti i mezzi a sua disposizione, con avveduto calcolo degli interessi in giuoco e con quella prudenza che deriva da una « sapiente » conoscenza della natura umana. La situazione stessa suggeriva, d'altra parte, un atteggiamento di fastidio per le trattazioni libresche, teoriche e astratte, ed una forte propensione per l'espe-

rienza diretta per gli affari politici e della storia: in una parola, per la « realtà effettuale ».

**Machiavelli** È in questo quadro che si colloca il massimo pensatore politico della prima metà del Cinquecento: NICCOLÒ MACHIAVELLI (1469-1527), il cui merito fondamentale sta nello spregiudicato riconoscimento della logica interna che regola la dinamica politica, nell'esame obbiettivo delle sue regole e nella cruda convinzione della vanità di ogni pretesa di correggere tali regole con appelli e richiami di carattere morale o religioso.

La concezione di Machiavelli può essere definita ad un tempo « storicistica » e « naturalistica », perché contiene ancora in germe e indistinti entrambi i principi, come mostra il legame profondo che esiste tra il ragionamento politico del *Principe* e il ragionamento storico dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*: lo studio della repubblica romana e delle sue vicende serve così sia a mostrare quel principio, ritornando al quale sarà possibile evitare la decadenza e il disfacimento della comunità politica, sia a riconoscere la costanza di quella natura umana che l'osservazione politica viene svelando nella sua attualità.

**Il realismo politico** Il vagheggiamento della repubblica romana, come principio a cui tornare, non deve essere tuttavia inteso come il vagheggiamento di uno « stato ideale », poiché esso è condizionato dalla conoscenza della « verità effettuale », delle situazioni concrete e oggettive che, sole, ne possono permettere la realizzazione. Nasce di qui, e dall'osservazione delle condizioni di anarchia e di servitù dell'Italia, la convinzione che se il regime repubblicano può essere il migliore per uno stato già consolidato ed in situazione di normalità, per quanto concerne la fondazione stessa di una forte comunità politica l'unica via è un saldo principato: di fronte ad una natura umana malvagia e riottosa — se non costretta — al potere delle leggi, sta il nuovo « principe », metà « volpe » e metà « leone », che con spregiudicatezza sceglie i mezzi necessari al conseguimento dei suoi fini.

**Politica morale e religione** Questi mezzi e questi fini potranno anche apparire riprovevoli dal punto di vista morale o religioso, ma non è secondo morale e religione che essi vanno giudicati, bensì secondo la loro reciproca corrispondenza e la loro capacità di attuazione. Con ciò il mondo della politica veniva razionalizzato *iuxta propria principia* e la sua

problematica cessava di dibattersi tra gli opposti estremismi delle finalità trascendenti o dell'abbandono al mero istinto. Il mondo della politica non è il mondo del bene e neppure del male, ma quello dell'utile e dell'interesse, che vanno perseguiti fino in fondo, senza tentennamenti o compromessi, perché altrimenti essi rimangono inattuati senza che con questo si realizzi il bene e la virtù. Qui è la giustificazione dell'insistenza con cui Machiavelli sottolinea la necessità che il principe agisca presupponendo tutti gli uomini malvagi, che impari a poter essere non buono, a far uso di crudeltà « bene-usate », ad entrare risolutamente nel male se ciò è inevitabile e, in esso, a trovare un limite solo in ciò che può ritorcersi contro di lui e lo stato da lui fondato: per questo se la violenza e l'ingiuria possono essere necessarie all'inizio (ed anzi Machiavelli osserva che esse debbono essere fatte tutte insieme, « accioché, assaporandosi meno offendino meno »), non è però prudente insistervi a lungo quando lo stato è consolidato.

**« Virtù » e « fortuna**

In questo atteggiamento consiste la « virtù » del principe, la cui costanza può opporsi con successo al continuo variare della « fortuna »: certo quest'ultima non può essere neutralizzata del tutto (e Machiavelli dice che essa governa una metà delle azioni umane), ma può, come la corrente di un fiume, essere arginata e indirizzata.

Tale concetto di « virtù » è molto importante, riallacciandosi piuttosto alla *virtus* pagana che non a quella cristiana: anzi a quest'ultima, ai suoi esempi di uomini umili e contemplativi, al suo ideale più di passione che di azione, alla sua esaltazione dell'« abiezione » e del disprezzo per il mondo, Machiavelli attribuisce la responsabilità della degenerazione e dell'indebolimento dell'amore per la libertà negli uomini attuali rispetto agli antichi: di qui il suo appello all'azione energica, alla libertà e alla prudenza, al dovere di non lasciarsi andare e di non abbandonarsi al fatalismo.

**Il naturalismo politico**

Nel che è poi anche intrinseca una correzione a quel naturalismo tipico del Rinascimento e di cui anche Machiavelli partecipa quando ripropone, nella considerazione delle vicende umane, quella teoria dell'« anaciclosi » (o ritorno ciclico), per cui dalla virtù nasce la quiete, dalla quiete l'ozio, dall'ozio il disordine, dal disordine la rovina e dalla rovina l'ordine e dall'ordine la virtù, e così via.

Il *Principe* di Machiavelli ebbe rapida diffusione, anche prima della stampa: Agostino Nifo ne fece una traduzione in latino modi-

ficandone leggermente il prologo e l'epilogo e la fece passare come opera sua dedicandolo a Carlo V; ma vedremo come esso sarà destinato, soprattutto per il suo supposto immoralismo, ad alimentare le aspre e profonde discussioni tra i teorici della « ragion di stato » e gli anti-machiavellici che domineranno il pensiero politico della seconda metà del '500 e del '600.

**Guicciardini** Al nome di Machiavelli si suole associare quello di Francesco GUICCIARDINI (1482-1540), i cui *Ricordi politici e civili* e le cui *Considerazioni* si muovono nell'ambito dello stesso giro di pensieri che abbiamo visto proprio del Segretario fiorentino. Comuni ad entrambi sono altresì l'esperienza profonda e diretta degli affari politici e diplomatici e le convinzioni, spesso venate di pessimismo, che la politica segue leggi sue proprie, che la natura umana è facilmente corruttibile al male, che gran parte delle vicende umane è dominata dalla « fortuna » cui solo una prudente analisi delle circostanze, anche minime, può porre un certo rimedio, e che la morale e la religione hanno solo un valore strumentale. In Guicciardini è tuttavia molto più accentuata la polemica contro le regole e le concezioni generali (anche se talvolta sembra accettare la concezione mista delle tre costituzioni tradizionali: monarchica, aristocratica e popolare), in nome di quel « particulare », che non solo spessissimo le smentisce, ma che costituisce anche l'unico criterio valido dell'azione e del giudizio su di essa.

Ne conseguono il carattere rapsodico delle sue osservazioni, spesso contraddittorie a seconda delle varie circostanze che le suggeriscono, e la cruda riduzione dell'utilità politica ad egoismo particolare. Ma la grandezza del Guicciardini sta nella vastità della sua esperienza, che gli detta pensieri profondi ed amari, osservazioni acute e disincantate su aspetti particolari, soprattutto quando si tratta di valutare giudizi altrui e di svelarne l'unilateralità: ed anche questo è merito non secondario nella scoperta e nel dissodamento di un terreno per gran parte nuovo e ancora sconosciuto e nella preparazione del materiale che sarà oggetto delle ulteriori riflessioni.

**I pensatori « utopistici »** Se Machiavelli e Guicciardini rappresentano l'indirizzo realistico del pensiero politico rinascimentale, la ricerca della forma perfetta dello stato non cessa di essere proseguita: danno ad essa alimento le nuove esperienze politiche, il continuo stato di guerra civile e

poi religiosa, le tensioni e le trasformazioni sociali. Anche i pensatori più propriamente « utopistici » risentono di questo insieme di condizioni e le loro opere presentano rimedi che possono essere desunti dai mali specifici del loro tempo.

**Moro**

Tipico, in questo senso, è il caso di Tommaso MORO (1480-1535), umanista inglese morto decapitato per essersi opposto all'atto del Parlamento che dichiarava nullo il matrimonio di Enrico VIII con Caterina e designava al trono il figlio del secondo matrimonio del re con Anna Bolena. Nella sua opera *Utopia* (un neologismo ricavato dal greco *ou - topos* « che non è alcun luogo ») egli vagheggiò una società ed uno stato in cui fosse abolita la proprietà privata e la terra fosse coltivata a turni di due anni, da tutti i cittadini, che riservano il tempo libero all'esercizio delle loro specifiche professioni, allo studio delle scienze positive e della filosofia (mentre in secondo piano è posta la logica). È evidente in ciò il tentativo di escogitare un rimedio definitivo alla constatata, progressiva decadenza dell'agricoltura inglese, dovuta al fatto che i proprietari terrieri si appropriavano di sempre più vasti possedimenti e sostituivano alla cultura dei cereali il più redditizio allevamento dei montoni, con conseguente esodo dalle campagne di contadini, costretti alle ruberie o all'accattonaggio. Altro tratto caratteristico di questo stato immaginario è la tolleranza religiosa: la fede in Dio creatore e provvidente si può manifestare in forme varie, ma questa varietà è garantita dal reciproco rispetto. Solo la dottrina che nega l'immortalità dell'anima e la provvidenza non ha, come tutte le altre, il diritto ad essere propagandata, anche se chi si limita ad aderirvi, senza cercare di convincere altri, non va punito, né costretto a professare idee diverse, poiché l'ignoranza è meglio della menzogna. L'opera di Tommaso Moro è del 1516: un anno dopo iniziavano la Riforma luterana e le lotte religiose.

**I concetti di « sovranità » e di « ragion di stato »**

Nella seconda metà del '500 e nei primi decenni del '600 la problematica politica diventa più complessa: lo stato monarchico o principesco si è consolidato e ha esteso le sue competenze e perciò stesso si distacca dalla personalità individuale di chi lo regge: il problema così non è più quello della creazione dello stato, ma del suo consolidamento e della sua legittimità. D'altro lato il permanente stato di guerra, le forme di estrema gravità assunte dalle lotte religiose, il contrasto tra Riformati e Controriformati,

tra sostenitori e avversari dell'assolutismo, nonché l'emergere di esigenze democratiche insite nelle esperienze comunitarie di calvinisti, producono una tematica assai più vasta di quella che abbiamo visto in Machiavelli e Guicciardini, anche se la parte fondamentale del loro insegnamento (politica come autonomo giuoco di forze e di interessi) non viene più dimenticata, anche quando costituisce il principale bersaglio polemico. Fondamentali sono, in questo contesto, i concetti di « ragion di stato » e di « sovranità » elaborati rispettivamente da Botero e da Bodin.

**Botero** Giovanni Botero (1533-1617), autore dell'opera *Della ragion di stato*, in 10 libri, raccoglie l'eredità di Machiavelli nello spirito della Controriforma: lo stato è un « dominio fermo » sui popoli e la « ragion di stato » è « notizia di tutti i mezzi atti a fondare, mantenere e ampliare un tale dominio ». Il concetto di ragion di stato per un verso consente di distinguere la moralità pubblica e la moralità privata del principe o sovrano (e di liberarlo con ciò dalla taccia di immoralismo) e per altro verso consente di reintrodurre anche la morale e la religione tra quei mezzi di governo di cui il sovrano deve aver notizia: vengono in tal modo rivalutati i concetti di virtù, di giustizia, di prudenza (in senso etico) che mitigano alquanto lo spregiudicato uso della ragion di stato. Altro aspetto interessante è l'attenzione prestata da Botero ai problemi economici dello stato, cui dedicò del resto uno scritto apposito (*Delle cause della grandezza delle città*); e Botero raccomanda al sovrano di appoggiarsi sul ceto medio contro gli opposti estremismi dei ricchi e dei poveri. In tema di libertà religiosa, infine, Botero si esprime in termini nettamente negativi: le eresie vanno estirpate perché sono elemento di disgregazione anche politica e lo stato ricambierà i servigi che la religione gli rende, legando ad essa non solo i corpi e i beni, ma anche le coscienze dei sudditi, non ingerendosi nelle sue questioni e nei suoi possedimenti.

**Bodin** Nei suoi *Six livres de la République* il francese Giovanni Bodin (1529/30-1596/97) si pone esplicitamente il problema, non già dell'ordine dello stato (che egli riconosce — d'accordo con Machiavelli e Guicciardini — nella forza e nella violenza), ma del fondamento dell'intrinseca validità ed autorità dello stato: esso consiste nella « sovranità », cioè nel suo potere assoluto e perpetuo; e questo potere si manifesta non tanto nelle mansioni esecutive

o giudiziarie o nel diritto di fare la guerra e la pace, ma in modo precipuo nelle funzioni legislative. La sovranità è perciò indivisibile e va accuratamente distinta dalla forma di governo (e anzi questa distinzione è considerata da Bodin uno dei risultati più importanti da lui raggiunti): la forma di governo può essere mista, ma la sovranità non può essere divisa tra sovrano, aristocrazia e popolo. Ammiratore della monarchia assoluta e sostenitore della sua alleanza con la borghesia, Bodin risolve il problema dei rapporti tra sovranità e sovrano distinguendo la personalità privata del principe, soggetta anch'essa alle leggi, e la sua personalità pubblica che non solo non è vincolata, ma che, con la sua sovranità, può modificarle. La sovranità è infatti un concetto di diritto pubblico e non di diritto privato (come lo sono le convenzioni), e trova il suo limite — altrimenti sarebbe arbitrio o tirannide — nella legge naturale e in quella divina.

E come la legge naturale è il fondamento del diritto positivo, così la religione naturale è il fondamento della pace religiosa e la sostanza comune di tutte le religioni positive: questa la conclusione dello scritto di Bodin *Colloquium heptaplomeres,* un dialogo tra Toralba, sostenitore di una religione naturale, e sei rappresentanti di religioni positive, cristiane e non cristiane. I dogmi sia cattolici sia protestanti sono sottoposti ad una critica non meno severa di quella sociniana (cfr. supra, p. 47) e la conclusione sarebbe nettamente in favore di una religione puramente filosofica se l'ignoranza del volgo e l'opportunità politica non giustificassero il mantenimento dei culti e dei riti delle religioni positive.

III

# FILOSOFIA E SCIENZA NEL RINASCIMENTO



## 1 - *Le scienze occulte. Cardano e Della Porta.*

**Naturalismo e scienze occulte**

L'età del Rinascimento può essere considerata come l'età del naturalismo: l'osservazione e la conoscenza della natura ed il dominio che l'uomo cerca così di esercitare su di essa, volgendola ai propri fini, derivano infatti proprio dall'atteggiamento fondamentale che l'uomo di questo periodo assume di fronte al mondo, dalla sua ansia di rinnovamento e di ritorno ai principi (e quindi alla natura), dalla convinzione della sostanziale affinità tra uomo e mondo, tra microcosmo e macrocosmo. In questa tendenza confluisce anche tutto il sapere scientifico dell'antichità che l'attività filologica dell'Umanesimo ha riportato alla luce e che sembra aprire prospettive nuove e più ampie di quelle offerte dal tradizionale contrasto tra platonismo e aristotelismo. Tale contrasto, del resto, continua, ma in una forma più complessa, in conseguenza del rapido fiorire delle cosiddette « scienze occulte » (magia, alchimia, astrologia, ecc.) che sembrano particolarmente idonee a svelare i segreti della natura ed a rendere capaci di compiere quei prodigi che sanciscono la superiorità dell'uomo sulla natura stessa.

Da queste ricerche, per gran parte frutto di fantasiose combinazioni e spesso di ciarlatanerie, si svilupperà tuttavia — grazie all'imponente materiale di osservazioni empiriche che pure esse hanno promosso — una rinnovata filosofia della natura e da questa la vera e propria scienza dell'età moderna, la sola, del resto, capace di realizzare nella natura quel *regnum hominis* che il Rinascimento

aveva vagheggiato. Vedremo, nelle pagine che seguono, questo sviluppo nei suoi punti principali.

Il naturalismo rinascimentale è agli inizi caratterizzato dall'idea di una profonda analogia tra la natura umana e il resto della natura, che giustifica la sua accentuata tendenza ilozoistica ed animistica; di qui la convinzione dell'esistenza di tutto un sistema di « antipatie » e di « simpatie » reciproche tra le cose e gli elementi, di una trama complessa di nascosti rapporti ed opposizioni, di repulsioni e attrazioni, di influssi misteriosi tra le varie parti di quel grande organismo che è il cosmo. E solo l'uomo, microcosmo che riflette in sé il macrocosmo, è in grado di scoprire questa trama e di sottometterla a sé.

**Alchimia**

Eminentemente pratica nei suoi scopi è l'alchimia, già coltivata in età ellenistica e poi tra i filosofi arabi e alla quale non disdegnarono di accostarsi anche pensatori della Scolastica come Bonaventura, Alberto Magno e Tommaso. Il suo obbiettivo era la scoperta della « pietra filosofale », capace di trasformare in oro e in argento i metalli vili e di fornire la « panacea », il rimedio universale a tutte le malattie dell'uomo. La chimica e la medicina moderne debbono non poco a questa curiosità, alle storte e agli alambicchi attorno a cui si esercitò la pazienza sperimentatrice degli alchimisti.

**Astrologia**

L'astrologia è in generale la conoscenza del cielo, del movimento degli astri e delle leggi che lo governano (ed in questo senso si parla di una « astrologia naturale ») e, d'altro lato, la conoscenza degli influssi e dei condizionamenti che ne derivano agli eventi naturali ed umani, soggetti deterministicamente alle congiunzioni e alle opposizioni astrali (ed in questo senso si parla di una « astrologia giudiziaria » o « divinatrice »). Contro quest'ultima accezione dell'astrologia Pico della Mirandola condusse come abbiamo visto un'aspra polemica i cui echi è possibile ritrovare nel *Trionfo della Croce* del Savonarola, nelle dottrine di Calvino e di Agrippa di Nettesheim. Non va sottovalutato però il principio che sottostà all'astrologia, e cioè la sostanziale unità e continuità di cielo e terra (contro il dualismo aristotelico) e quindi la convinzione di poter ritrovare la causa « naturale » di tutti i fenomeni, anche di quelli prodigiosi o fortuiti.

**Magia**

La magia, infine, è espressione di un opposto atteggiamento,

non di soggezione a leggi esterne, ma di attivo dominio sulle misteriose forze (energie vitali, demoni, spiriti, ecc.) della natura, che il mago, nell'atto di scoprirle, può assoggettare ai suoi fini, comprimendole o scatenandole. Anche dal labirinto inestricabile della magia cominciano però ad emergere ben presto due tendenze: l'una è quella della « magia cerimoniale », cioè l'evocazione degli spiriti o demoni sia immondi (la *goëtia*) sia buoni (la *theurgia*); l'altra è quella della « magia naturale », cioè lo studio e il dominio delle forze naturali. E mentre la prima viene progressivamente abbandonata e condannata come superstiziosa o illecita, la seconda contribuì decisamente alla nascita della nuova filosofia della natura.

**Reuchlin** Tra gli esponenti della magia dobbiamo far menzione, oltre al già ricordato GIOVANNI REUCHLIN (v. supra, p. 31), per il quale la cabala è una teologia simbolica che mette in condizione chi la possiede, di salire al mondo soprasensibile e di compiere azioni prodigiose e taumaturgiche nel mondo sensibile; di **Agrippa** AGRIPPA di Nettesheim (1486-1535), autore di un *De occulta filosofia* e teorico, con ampie reminiscenze platoniche, mistiche, cabalistiche, di una mutua attrazione, di un reciproco influsso che, tramite lo spirito, esiste tra il mondo degli elementi, il mondo celeste e il mondo intelligibile. La magia, che è la scienza più alta perché pone a servizio dell'uomo le potenze occulte della natura, conferisce a colui che la conosce un potere evocativo ed operativo che si esercita attraverso le formule, i numeri e le sostanze speciali che il mago riesce a comporre. In un'opera più tarda, *De vanitate et incertitudine scientiarum*, con tipica accentuazione mistica, Agrippa condannò in blocco la scienza esaltando in opposizione la fede; ma non dimenticò del tutto le sue precedenti convinzioni, poiché due anni prima della morte ristampò la prima opera.

**Paracelso** Molto celebre fu la figura di mago e di taumaturgo di TEOFRASTO PARACELSO (Philipp Bombast di Hohenheim, 1493-1541), autore di un *Opus paragranum*, e soprannominato il Lutero della medicina (bruciò infatti davanti all'università il canone medico di Avicenna), nonché celebrato per le sue mirabili doti terapeutiche. Dalla convinzione che l'uomo è un microcosmo che riflette il macrocosmo, Paracelso trasse le conclusioni che la diagnosi e la terapia delle malattie vanno ricavate dallo studio del *maior mundus*, da tutte le scienze che studiano l'universo: teologia, filosofia, astronomia e alchimia sono perciò le quattro scienze che stanno a fondamento della medicina. Ed una parte essenziale dell'alchimia è lo studio degli elementi, che per Paracelso non sono quattro (come per la tradizione classica), ma tre: zolfo, mercurio, sale, stati diversi di aggregazione di un'unica materia primordiale (la *yliaster*) che consente la trasformazione delle sostanze l'una nell'altra.

Di notevole interesse sono altresì, nell'opera di Paracelso, tutta una serie di osservazioni metodiche (la scienza come ricerca e come unità di teoria e prassi, di teoria ed esperimento) che precorrono problemi del vero e proprio metodo

scientifico. Alle concezioni di Paracelso si rifaranno più tardi, in certa misura, anche il belga GIAN BATTISTA HELMONT (1577-1644), per il quale gli elementi sono solo due (aria e acqua), ordinati e animati da un'occulta « aura vitale »; e l'inglese ROBERTO FLUDD (1574-1637), che, nella sua *Philosophia mosaica,* riproponeva un tentativo di sintesi tra magia e cabala.

**Fracastoro**

Anche in Italia la magia ebbe numerosi cultori e seguaci, tra i quali — oltre a GIROLAMO FRACASTORO (1483-1553), autore di un *De sympathia et antipathia rerum* e tuttavia polemico contro le forme esterne di occultismo — converrà fare menzione dei due più importanti: GIROLAMO CARDANO e GIAN BATTISTA DELLA PORTA, con i quali, però, la magia già comincia a trasformarsi in una più argomentata filosofia della natura.

**Cardano**

Il pavese Girolamo CARDANO (1501-1576), considerato il più celebre matematico, fisico e medico d'Europa e autore di un *De subtilitate,* di un *De veritate rerum* e di un *De vita propria* (romanzesca autobiografia, in cui l'autore tende a presentarsi come una personalità demoniaca, sempre in contatto con forze arcane), si fa interprete del sentimento di insoddisfazione verso la logica e la filosofia della natura di Aristotele: anche Euclide, Archimede, Ippocrate o Galeno hanno dato regole fondamentali per il metodo della scienza e l'ammirazione per Aristotele non deve farci dimenticare che più importante è quella verità che risulta solo quando si sappia cogliere la « sottigliezza » delle cose: ed a ciò sono idonei piuttosto il ragionamento e l'esperimento. Per il resto l'opera di Cardano è una disorganica enciclopedia di tutto il sapere: gli elementi sono tre, restando escluso il fuoco; il calore celeste e l'umidità terrestre sono i principi della generazione; la materia, la forma e l'anima (come principio del movimento) sono i principi di spiegazione di tutte le cose; l'uomo è composto di mente (immortale ma unica, secondo la tesi averroistica) per conoscere le cose divine, di ragione per conoscere le cose mortali, e di mani per adoperare le cose materiali. Cardano, infine, pur dando credito all'astrologia (e anzi riconducendo a congiungimenti astrali anche fatti eccezionali come la nascita di Cristo e di Maometto o la diffusione del Cristianesimo) e perfino al volo degli uccelli, non cessa di ricercare cause naturali anche per fatti ritenuti prodigiosi o soprannaturali (il sudore delle statue dei santi o i fuochi fatui). Ed in questo quadro rientrano anche le sue indagini fisiognomoniche, tendenti cioè ad accertare la corrispondenza tra i tratti somatici e le qualità

morali e di carattere di una persona. Nel campo degli studi matematici, infine, il suo nome è legato alla soluzione di numerosi problemi, tra cui quello della formula di risoluzione delle equazioni cubiche, su cui ebbe una polemica con Tartaglia.

**Della Porta**

In un ambito analogo di problemi si muove anche il napoletano Giambattista DELLA PORTA (1535-1615), fondatore di un'« Accademia dei segreti » e autore, oltre che di pregevoli commedie, di un *De humana physiognomonia* e di una *Magia naturalis* (la sua opera più importante). Note sono altresì le sue indagini ottiche, che lo portarono a contendere a Galilei il merito dell'invenzione del telescopio. In generale, il Della Porta distingue nettamente la magia diabolica da quella naturale: condanna la prima ed esalta la seconda, cui si dedicò con spirito eminentemente descrittivo, raccogliendo una gran massa di osservazioni, miste a fantasie, che classificò secondo i consueti canoni delle simpatie, delle repulsioni, delle influenze astrali.

## 2 - *Pomponazzi e l'aristotelismo. Cesalpino, Zabarella, Cremonini.*

**L'aristotelismo padovano: averroismo e alessandrinismo**

Se Firenze fu, nell'età dell'Umanesimo e del Rinascimento, il centro del platonismo, Padova fu il centro dell'aristotelismo. All'averroismo tradizionale (nel 1472 comparve la prima traduzione latina delle opere di Averroè, seguita nel '500 da numerose altre edizioni) comincia però a contrapporsi, agli inizi del '500, un altro indirizzo che, traendo ispirazione dal commento di Alessandro di Afrodisia, è comunemente chiamato alessandrinista: alessandrinismo, averroismo e tomismo sono così le tre correnti dell'aristotelismo che si contendono il campo; e se le prime due si oppongono al tomismo non solo perché estranee ad interessi confessionali e teologici, ma anche in nome di un più genuino aristotelismo, non distorto dai dogmi della fede (creazione *ex nihilo,* origine del mondo nel tempo, immortalità dell'anima, carattere personale di Dio, ecc.), esse tornano poi ad opporsi reciprocamente su due questioni fondamentali: il rapporto tra materia e forma, che è più estrinseco e platonizzante nell'averroismo e più intrinseco e naturalistico nell'alessandrinismo; e l'unità dell'intelletto attivo, recisamente negata

— insieme all'immortalità dell'anima — dall'alessandrinismo: e poiché l'unico intelletto agente è identificato dagli averroisti con quello divino, l'averroismo assume un accento panteistico, cui si contrappone il dualismo tra Dio e mondo degli alessandrinisti. Questa contrapposizione è naturalmente molto più sfumata, i suoi contorni sono molto meno lineari nei singoli esponenti dell'aristotelismo padovano: e, del resto, averroismo ed alessandrinismo convergono nell'idea di un ordine necessario del mondo, escludente il concetto stesso di miracolo e l'intervento diretto di Dio nelle cose terrene. E con ciò anche l'aristotelismo fornisce un contributo essenziale all'incipiente scienza della natura.

Un altro aspetto caratteristico degli aristotelici di questo periodo è la ripresa della dottrina della « doppia verità »: ciò che è vero per la filosofia e la ragione può non coincidere con ciò che è vero per la fede e la religione, e tuttavia entrambe le tesi vanno considerate vere. Certamente questa dottrina può coprire un sotterfugio, per evitare persecuzioni e censure, e spesso si ritrova in questi autori la giustificazione che essi si limitano ad un'esposizione vera di Aristotele, che non implica anche un'accettazione; e si può dubitare anche, in molti casi, della sincerità del riconoscimento delle verità di fede, e tuttavia nelle espressioni migliori tale dottrina è la testimonianza di un contrasto reale e non ancora superato.

**Rappresentanti minori dello aristotelismo**

Tra gli esponenti dell'averroismo padovano possiamo ricordare NICOLETTO VERNIA (1420-1546), le cui discussioni sull'unità dell'intelletto provocarono l'intervento del vescovo che nel 1489 le proibì; AGOSTINO NIFO (1473-1546), che nel *De intellectu et daemonibus* negò che vi siano altre sostanze spirituali e immortali oltre le intelligenze motrici e che nel *De immortalitate animae* si fece sostenitore (lui, averroista!) dell'immortalità dell'anima contro Pomponazzi; LEONICO TOMEO (1456-1531), che cercò di dimostrare — al di là delle divergenze di espressione — la sostanziale convergenza della filosofia platonica e aristotelica anche sui temi dell'immortalità dell'anima, della reminiscenza (la dottrina aristotelica dell'anima come *tabula rasa* si riferisce a quel momento in cui l'anima non ha ancora cominciato a ricordare) e dell'anima del mondo. Ed infine ALESSANDRO ACHILLINI (1463-1512), chiamato il « secondo Aristotele » per la sua conoscenza delle opere dello Stagirita, che ricorse sistematicamente alla dottrina della doppia verità nella sua esposizione delle tesi averroistiche, e MARCO ANTONIO ZIMARA (1460-1523).

**Pomponazzi**

La personalità filosofica di gran lunga più importante dell'aristotelismo padovano è però quella di Pietro POMPONAZZI, fondatore

dell'indirizzo alessandrinista. Nato a Mantova nel 1462, insegnò prima a Padova, poi a Ferrara e a Bologna, dove morì nel 1524.

**Il problema della immortalità dell'anima**

L'aspetto più caratteristico ed originale della filosofia di Pomponazzi è quello che concerne il problema dell'immortalità dell'anima, cui è dedicato lo scritto intitolato appunto *De immortalitate animae*. Pomponazzi combatte innanzi tutto la tesi averroistica dell'unità, separazione e immortalità dell'intelletto agente: l'intelletto non può infatti essere del tutto separato, perché per conoscere ha bisogno delle immagini offerte dalla fantasia, e queste hanno origine corporea e materiale; inoltre l'intelletto può conoscere soltanto le cose corporee. Tale dottrina è più vicina alla filosofia di Aristotele, perché fa dell'anima non una sostanza a sé (come sono le intelligenze celesti), ma la forma del corpo. Nella terminologia della scuola, la dipendenza dell'anima dal corpo può essere intesa *ut obiecto* o *ut subiecto*: *ut subiecto* vuol dire che essa per esistere ha bisogno di un sostrato, cioè del corpo; *ut obiecto* vuol dire che essa ha bisogno del corpo non per esistere, ma solo per operare: il primo caso è quello dell'anima sensitiva, il secondo è quello dell'intelletto, che pertanto non è materiale (esso può infatti compiere una serie di operazioni — come riflettere su se stesso, conoscere gli universali, ecc. — che non dipendono da nessuna virtù organica). Si istituisce così la seguente gerarchia: le intelligenze celesti, che non hanno bisogno di un corpo né *ut subiecto* né *ut obiecto*; gli intelletti umani, che hanno bisogno del corpo *ut obiecto* ma non *ut subiecto*, e le anime sensitive, che hanno bisogno del corpo in entrambi i sensi. Da questa posizione mediana dell'intelletto, Pomponazzi ricava però una conseguenza opposta a quella dei platonici: affermarne senz'altro l'immortalità (come ha fatto anche Tommaso) è una « favola », perché significa affermare l'indipendenza dell'anima dal corpo non solo quanto all'esistenza, ma anche quanto alla sua attività, e cioè equipararla alla natura divina. Con la morte del corpo vengono meno tutte le condizioni, se non dell'esistenza, dell'attività dell'anima: e se anche questo non significa ancora affermare esplicitamente la mortalità (ché, anzi, Pomponazzi si difende dichiarando che si tratta di un problema « neutro » e che, comunque, l'anima « odora di immortalità »), non è dubbio che tale è il senso in cui si muove il pensiero di Pomponazzi: lo provano sia le polemiche di coloro che lo combat-

terono aspramente per affermare l'immortalità dell'anima (come il Contarini e il Nifo, cui il Pomponazzi rispose con un'*Apologia* e un *Defensorium*, o come il Fracastoro e il Vives, dopo la sua morte), sia l'attenzione che il Pomponazzi dimostra nel confutare l'obbiezione che, tolta l'immortalità dell'anima e quindi la fede nei premi e nei castighi dell'oltretomba, sarebbe tolto anche ogni fondamento alla vita morale: la virtù è premio a se stessa rendendo l'uomo sicuro, sereno e felice, e il vizio è castigo a se stesso causando rimorsi, ansie e infelicità; anzi questi premi e questi castighi sono quelli essenziali, laddove i premi ed i castighi che vi si aggiungono (come quelli dell'al di là) sono solo accidentali (anche se hanno un valore « politico », nel senso che valgono ad incutere il senso del bene e del male nelle masse e nel volgo ignoranti). Non solo, ma — aggiunge il Pomponazzi — più aumentano premi e castighi accidentali e più svaniscono quelli essenziali, come la soddisfazione per un'azione fatta in vista di una ricompensa, o come la pena della colpa che svanisce man mano che aumenta la pena del danno.

**Le dottrine morali**

Il naturalismo e l'immanentismo, che ispirano la psicologia, permeano anche gli altri problemi affrontati dal Pomponazzi: quello dell'ordine naturale e quello della libertà dell'uomo. Nello scritto *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus* egli si sforza di dimostrare come il mondo sia necessariamente ordinato in base a principi immutabili: Dio è la causa universale, che agisce sul mondo sublunare, non direttamente e non particolarmente, ma mediante i corpi celesti: nessuna realtà superiore può agire su una inferiore senza l'ausilio di un corpo intermedio. Derivano da ciò due conseguenze: da un lato, da questo ordine restano esclusi sia i miracoli sia gli interventi di potenze angeliche o demoniache che non hanno alcuna conoscenza delle cose corporee, perché né hanno i « fantasmi » corporei, come gli uomini, né le hanno create, come Dio; dall'altro, di tutto ciò che la fede o la magia presentano come dovuto all'intervento divino o di potenze inferiori, può essere ricercata la causa naturale, inclusa, tra queste, anche l'influenza astrale. Si può ben ammettere allora che esistano individui in cui si traducono in atto, in determinate condizioni, capacità latenti e potenziali: il mago e il negromante non sono più un'eccezione, ma una conferma del rigoroso ordine cosmico.

**L'ordine naturale e la libertà dell'uomo**

Ma l'ammissione di un determinismo astrologico, esteso da Pomponazzi anche ai fatti storici, non compromette la libertà dell'uomo? E come si concilia questa libertà, che non può essere negata senza negare l'evidenza, con la prescienza, la predestinazione e l'onnipotenza divina? Su ciò risponde lo scritto *De fato, libero arbitrio et praedestinatione,* in cui si cerca di conciliare tutti questi termini e di inserire la libertà umana nel rigore del generale ordine cosmico (il fato, appunto, di derivazione stoica, che per Pomponazzi concerne il governo generale delle cose e non la particolare produzione di ciascuna di esse) e di evitare che essa appaia come qualcosa di meramente arbitrario ed ingiustificabile.

**Cesalpino** Per avere un quadro completo dell'aristotelismo rinascimentale occorre far menzione dei suoi principali esponenti dopo Pomponazzi: assai vicino alle tesi averroistiche e perciò di netta impronta panteistica è il pensiero dell'aretino ANDREA CESALPINO (1519-1603), medico di Clemente VIII, fondatore della moderna botanica (*De plantis*) e autore di *Quaestiones peripateticae* e di una *Daemonum investigatio*: Aristotele è il massimo filosofo: è però necessario restituirlo alla sua genuinità, liberandolo dagli imbarbarimenti dei commentatori, e poi svilupparlo convenientemente. Così, in sede di metodo scientifico, egli esalta quel metodo per risoluzione (di un oggetto nei suoi elementi) e per composizione (degli elementi nuovamente nell'oggetto) che unisce esperimento e ragione. Quanto alla sua concezione generale, Cesalpino sostiene che Dio è immanente nel mondo, ma come l'anima ha la sua sede attuale nel cuore (e Cesalpino ha studiato da vicino la piccola circolazione sanguigna) e non in tutto il corpo, così Dio ha la sua sede nel cielo e di lì diffonde la sua forza vivificatrice. Ne consegue che le varie intelligenze celesti non sono altro che diversi aspetti dell'unica intelligenza divina, così come lo sono gli intelletti umani, i quali tuttavia, per essere stati uniti ad un corpo, hanno acquistato un'individualità, che non vien meno dopo la morte corporea: l'intelletto, che è unico dal punto di vista dell'oggetto, si modifica secondo la moltitudine di coloro che lo ricevono: così Cesalpino cercava di conciliare averroismo e immortalità dell'anima individuale.

**Zabarella** Più vicino alle tesi alessandriniste è invece IACOPO ZABARELLA (1533-1589), autore di numerosi scritti raccolti sotto i due titoli di *Opera logica* e di *De rebus naturalibus.* In sede logica Zabarella insiste sul punto che essa non è scienza reale, ma strumento delle scienze reali. In sede metafisica, egli invece combatte il panteismo averroistico sostenendo che Dio non è forma informante, ma forma assistente del cielo, perché dà ad esso non l'esistenza (il cielo è eterno), ma solo il movimento; l'anima umana invece è forma informante e forma assistente del corpo in quanto gli conferisce sia l'essere sia il movimento. Quanto all'intelletto agente, ha torto Averroè nel considerarlo unico e separato, ma si deve riconoscere che esso è qualcosa di sovrumano; esso è come la luce rispetto all'in-

telletto materiale (che è assimilabile alla vista) ed è perciò lo stesso intelletto divino. Sull'intelletto materiale, Zabarella enumera tutte le opinioni degli aristotelici e propone per la tesi della sua mortalità. Il *De rebus naturalibus* non è un'enciclopedia generale, ma una serie di trattazioni monografiche, ciascuna delle quali concerne un gruppo omogeneo di questioni: di particolare interesse la trattazione del moto, in riferimento alla dottrina dei luoghi naturali e al problema della accelerazione del moto dei gravi: pur restando nei termini della fisica aristotelica e dei suoi commentatori, da certe difficoltà sollevate e da certe ipotesi nuove si sente il preannuncio di nuove soluzioni. Lo stesso si dica per il problema del calore della luce solare e dei rapporti tra la sfera del sole e quella della luna o per il problema della spiegazione del fenomeno della vista.

**Cremonini**

Un cenno, infine, all'aristotelismo intransigente professato da CESARE CREMONINI (1550-1631), successore alla cattedra di Zabarella a Padova, proprio negli anni in cui in quella università insegnava matematica Galilei. Dio, secondo Cremonini, non solo non è creatore del mondo, ma neppure causa efficiente (bensì soltanto finale) del suo movimento, che è invece da ricercare nell'« anima dei cieli ». Inoltre, Dio non ha nozione né influisce sulle cose particolari e contingenti: il che non significa attribuirgli un'ignoranza, perché questa implica che non si sappia qualcosa che si dovrebbe sapere: non si dice ignorante il filosofo che ignora la tecnica per pilotare le navi. Intorno al problema dell'intelletto, Cremonini nega la tesi averroistica e sostiene che la connessione dell'anima col corpo è dovuta al « calore innato » che ha sede nel cuore e che risulta da un temperamento e da una mescolanza degli elementi corporei, dipendenti dagli astri e dai movimenti celesti.

**Vanini**

Ultima propaggine, veramente riassuntiva e senza pregi di originalità, dell'averroismo rinascimentale è l'opera *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* di GIULIO CESARE VANINI, nato nel 1585 e morto arso vivo come eretico nel 1619, più noto del resto come esponente dei cosiddetti « libertini » o « liberi pensatori », cioè gli aderenti a quel moto di ribellione contro la Controriforma, a sfondo irreligioso, che si diffuse particolarmente in Francia e che sottopose a critica e irrisione tutti i dogmi fondamentali del Cristianesimo e cercò di far rivivere gli ideali dell'antico paganesimo.

**L'aristotelismo e la scienza moderna**

Si è già detto del contributo che l'aristotelismo rinascimentale ha dato alla nascita della filosofia della natura e della nuova scienza: ad una sua equa valutazione ha certamente nociuto la sferzante critica di Galilei che nel *Dialogo dei massimi sistemi* ha presentato l'aristotelismo nella luce più sfavorevole di fronte alle nuove dottrine copernicane. E certamente questa contrapposizione esiste e segna il crinale tra l'antico e il nuovo: a Padova, mentre Galilei insegna matematica, il Cremonini difende ancora a spada tratta l'astronomia geocentrica. Ma la novità non deve far dimenticare la continuità storica ed il debito che la nuova scienza ha contratto con l'enorme massa di dati e di pazienti osservazioni, con l'abitudine a separare ciò che è della fede da ciò che è della ragione (anche a costo di una doppia verità) e la dimestichezza a discutere i problemi del metodo della scienza, ereditati dall'aristotelismo.

La poetica e la storiografia

Non si può concludere questa trattazione sull'aristotelismo rinascimentale senza fare un cenno alle discussioni sulla poetica e, in connessione con questa, sulla storia: anche qui assistiamo ad un fatto analogo a quello constatato a proposito delle discussioni sul concetto di bello e di amore in ambiente platonico: e cioè che queste discussioni superano ben presto i limiti di scuola per essere dibattute in tutti gli ambienti letterari.

Dopo la prima traduzione di Lorenzo Valla del 1498, le traduzioni e le edizioni della *Poetica* aristotelica si moltiplicano nel '500 e la dottrina aristotelica diventa la base comune delle discussioni intorno all'arte. Non è ovviamente possibile seguirle nei particolari, né menzionare tutti i personaggi che entrarono nelle polemiche; basterà quindi far un cenno sommario dei principali problemi discussi. Innanzi tutto la distinzione tra la storia, come racconto vero del particolare accaduto, e l'arte come imitazione verisimile dell'universale possibile: l'accettazione di questa distinzione implicava una certa svalutazione della storiografia, in quanto meno filosofica perché limitata al caso individuale, rispetto all'arte; è tuttavia lo studio di Polibio, il più filosofo degli storici, e della sua dottrina dei cicli storici, la tradizione moralistica, soprattutto latina e ciceroniana, della *historia magistra vitae,* l'esperienza filologica e le dottrine politiche del Rinascimento non tardarono ad annullare questa svalutazione ed a gettare le basi di una nuova concezione, scientifica, della storiografia.

Tornando alle questioni estetiche, i problemi più discussi sono il modo di intendere i concetti aristotelici di imitazione e di catarsi, la distinzione da porre tra vero e verisimile, il posto da dare al prodigioso o addirittura al falso, le norme o « regole » della creazione artistica (sul tipo delle celebri tre regole dell'unità di luogo, tempo e azione che si vollero rintracciare, su suggerimento del testo aristotelico, nei tragici greci), la classificazione dei generi letterari ecc. Le dispute del Fracastoro, del Castelvetro, del Robortelli, del Patrizzi, e alle quali non si sottrasse neppure il Tasso, convergono comunque in un'estetica latamente etico-pedagogica o edonistica o l'una cosa e l'altra insieme.

## 3 - *L'antiaristotelismo. Patrizzi, Vives, Nizolio, Ramo.*

La reazione antiaristotelica non cessa di manifestarsi nel corso del '500, dapprima soprattutto in Italia ed in Francia, ed in seguito in tutta l'Europa, attraverso dispute assai accanite.

Patrizzi

In un certo senso a sé è la figura del dalmata Francesco PATRIZZI (1529-1597), che insegnò filosofia platonica prima a Ferrara e poi a Roma. Autore di *Discussiones peripateticae* e di una *Philosophia nova,* egli non solo si dedicò ad una minuziosa confutazione della logica, della metafisica e della estetica aristotelica, ma volle anche ricondurre la filosofia cristiana, sottraendola all'influsso di Aristotele e degli Scolastici, alle sue origini platoniche e patristiche, elaborando perciò una complessa dottrina emanatistica ed una

metafisica della luce, come tramite tra il mondo e Dio. Nel raccomandare a papa Clemente VIII questa sua riforma filosofica egli aggiungeva che questo era l'unico modo per giungere ad una riconciliazione tra riformati e cattolici. Il suo tentativo non ebbe però fortuna: il Bellarmino fece prevalere la sua tesi dell'aristotelismo come filosofia permanente del Cristianesimo (come abbiamo visto nel capitolo sulla Controriforma) e la *Philosophia nova* fu messa all'indice nel 1597.

**La polemica contro la logica aristotelica**

Ma se prescindiamo dal Patrizzi la reazione antiaristotelica assume un altro indirizzo: la tentazione letteraria, che non viene mai meno nell'Umanesimo e nel Rinascimento, l'ideale ciceroniano dell'oratoria e della persuasione, l'insofferenza per l'astrattezza, la sottigliezza e il formalismo della logica aristotelica, la superiorità di una calda e partecipe persuasione alla fredda ed arida dimostrazione, il desiderio di tenersi fermi alla varietà delle cose, alla cultura dei classici, maestri di umanità, e alle sempre nuove e libere movenze del pensiero, quali si esprimono nelle forme studiate dalla retorica e dalla dialettica, non nel senso platonico-aristotelico, ma in quello di *ars disserendi,* ispirano questa reazione contro Aristotele, o meglio contro l'aristotelismo e i suoi pedissequi seguaci, che invece di guardare alle cose, come fece il maestro, ripetono formule e ragionano sillogisticamente.

**Vives**

I termini fondamentali li troviamo già nello spagnolo Juan Luis VIVES (1492-1540), aspro critico della logica aristotelica, distaccata com'è dalla lingua vivente e non più strumento per le altre arti, ma disciplina a sé. Nella prima parte della sua opera *De disciplinis* egli tratta dello stato di corruzione delle arti (*De corruptis artibus*), la condizione della cui rinascita è la promozione di un sapere concreto e pratico di contro agli ideali correnti di scienze generali (ed anzi è interessante che, a questo proposito, egli condanni la retorica come priva di un suo contenuto specifico). Lo stesso empirismo ispira, almeno nelle intenzioni, la psicologia, trattata nel *De anima et vita*, dove Vives rinuncia a definire cos'è l'anima in sé, per volgersi all'osservazione delle sue proprietà e modi di comportamento. Nella seconda parte dell'opera principale (*De tradendis disciplinis*) egli fornisce un compiuto programma di pedagogia fondata sul criterio dell'utilità e vagheggia una repubblica di letterati.

**Nizolio** In Italia, la polemica contro l'aristotelismo e la Scolastica, già condotta dal Valla, è ripresa con nettezza da Mario NIZOLIO (1498-1576), autore di un *Antibarbarus philosophicus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*: Aristotele ha detto molte verità, soprattutto nei libri di etica, di politica e zoologia, ma anche molti errori, soprattutto in sede di logica e di metafisica (la « barbarie » che regna ancora nelle scuole). Per progredire negli studi ed affinare lo spirito critico, le condizioni sono le seguenti: conoscere bene le lingue greca e latina, la grammatica e la retorica, leggere assiduamente i classici, conservare la libertà di giudizio e la capacità di esprimersi con chiarezza. Di qui l'importanza della retorica e dell'« invenzione dialettica », cioè dei *loci communes inveniendorum argumentorum,* di cui il Nizolio dà una tabella analitica (ripresa dal Trapezunzio) e ripartita secondo i generi, le specie, la definizione, ecc. in modo da offrire una guida sicura per qualunque questione si voglia discutere.

**Ramo** Più famosa, per la diffusione che ebbe in Europa e per le aspre polemiche cui dette luogo, è la contemporanea polemica contro l'aristotelismo di Pietro RAMO (De la Ramée, 1515-1572), autore di tre libri di *Institutiones dialecticae.* Convertitosi al calvinismo nel 1562, fu ucciso nella strage della notte di San Bartolomeo. La dialettica è la capacità di ben discorrere e sue parti sono l'invenzione (cioè il reperimento degli argomenti), la disposizione e l'esercitazione: Ramo ne dette una trattazione molto minuziosa e pedante, in cui tornano echi del nominalismo di Ockham, nel tentativo di elaborare una nuova grammatica del pensiero, attenta alla natura nella sua concretezza e che si ponesse, come metodo generale della ricerca, in alternativa al rigido formalismo e all'universalismo della logica aristotelica.

## 4 - *Lo scetticismo. Montaigne, Charron, Sánchez.*

**Lo scetticismo nel Rinascimento** Il quadro della cultura filosofica dell'età del Rinascimento che siamo venuti tracciando, con le sue contraddizioni filosofiche, le sue lotte di religione, la sua insofferenza verso gli universali astratti della vecchia scienza, spiegano l'affermarsi di tutto un indirizzo scetticheggiante nella seconda metà del '500. Ad esso contribui-

scono vari altri fattori: una sempre più diffusa mentalità da « letterati », scarsamente impegnati o addirittura indifferenti verso i contenuti; un gusto « paradossale », volto ad infrangere ingegnosamente le idee fatte e gli ideali correnti e a polemizzare con eleganza e distacco contro ogni forma di pedanteria; il desiderio, infine, di salvare la purezza e l'ingenuità della fede religiosa dal conflitto filosofico e dommatico. Tutti i temi tipici della mentalità rinascimentale vengono così sottoposti a critica e corrosi dall'ironia: l'esaltazione dell'uomo, elevato sopra alla natura fin quasi alla divinità; la possibilità di conoscere e dominare la natura; la corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo; la possibilità di fondare sulla natura umana saldi principi di convivenza politica e religiosa; la convinzione che la cultura e la virtù possano riscattare l'uomo dal giuoco del fato e dalla fortuna, ecc. Bovillo e Montaigne segnano così gli estremi di questa parabola. E poiché questa tendenza scetticheggiante fiorisce soprattutto in Francia, non si può dimenticare l'influenza che ebbe, se non altro come repertorio di argomenti, la traduzione francese, comparsa nel 1569, degli scritti di Sesto Empirico.

**Montaigne**

Il massimo esponente di questa tendenza è il francese Michele MONTAIGNE. Nato nel castello di Montaigne nel Périgord nel 1533, dopo aver ricoperto cariche pubbliche nella città di Bordeaux, nel 1571 si ritirò nel castello avito e salvo alcuni viaggi in Svizzera, in Germania e in Italia, donde tornò in patria per assolvere all'ufficio di sindaco di Bordeaux, si dedicò, fino alla morte, completamente agli studi prediletti e alla stesura del suo capolavoro, i *Saggi*. Usciti in una prima edizione in due libri nel 1580, i *Saggi* furono ristampati con aggiunte nel 1582 e poi nel 1588, arricchiti di un terzo libro. Un'edizione postuma vide la luce nel 1595. Qualche interprete moderno ha voluto vedere documentate in queste successive edizioni le fasi di un'evoluzione del pensiero di Montaigne dallo stoicismo, all'epicureismo, allo scetticismo: in realtà queste tre esperienze convivono, né Montaigne può essere considerato un pensatore sistematico, che quando perviene ad una data posizione riconsideri, alla luce di questa, anche tutte le altre.

**Introspezione e svalutazione della tradizione culturale**

Il suo scetticismo, infatti, non ha nulla di sistematico e di scolastico, ma trae la sua linfa da quello che è l'atteggiamento fondamentale: l'indagine di se stesso come individuo particolare, il farne un'espe-

rienza concreta e a questa esperienza commisurare l'esperienza umana altrui, espressa negli autori antichi e moderni. Cadono così le grandi ipotesi metafisiche e le teorie generali sull'individuo ed al loro posto è fatta valer l'introspezione, l'esperienza concreta della natura umana in tutte le sue pieghe, le sue tendenze, i suoi affetti, le sue passioni ed i suoi vizi.

Grande erudito e conoscitore espertissimo dei classici, Montaigne è riuscito meglio di chiunque altro a far discendere gli antichi scrittori greci e latini dall'ideale piedistallo della retorica tradizionale, ad intenderli e a presentarli nella loro immediata umanità, rivelata non dalla citazione letteraria, ma dall'aneddoto, dal motto arguto, dall'episodio curioso.

Anche per questa via Montaigne giunge alla conclusione dell'impossibilità di formulare teorie generali sulla natura umana: di ogni opinione ed atteggiamento si può trovare il contrario e di entrambi trovare testimonianza negli antichi autori. Introspezione e svalutazione della tradizione culturale sono così due elementi fondamentali della prospettiva di Montaigne, che preludono ad importanti sviluppi della filosofia posteriore, per es. in Cartesio.

Chiuso nel suo « dietrobottega privato », al riparo di tutte le dispute mondane, dalle lotte religiose e politiche, dai *negotia* della vita sociale (posizione questa che si traduce in un esplicito atteggiamento conservatore), Montaigne coltiva il suo ideale di saggezza: liberato da passioni, timori e superstizioni, egli può osservare lo spettacolo della vita senza dovervi prendere parte, rivivere tutte le esperienze senza legarsi a nessuna; può irridere alla presunzione di chi vuol fare dell'uomo un essere diverso e più elevato del resto della natura, dando anzi un quadro sconsolato della condizione umana di tono già pascaliano, e condannare coloro cui il timore o il desiderio di cose future arreca una sofferenza presente. « Sono io stesso la materia del mio libro »; « io studio me stesso più di ogni altra cosa: questa è la mia metafisica e la mia fisica », e con il far proprie le esperienze altrui si arricchisce la propria, si acquista il senso della problematicità dell'esistenza, ci si convince che nessun uomo porta intera la forma della condizione umana e che il maggior « diletto » sta proprio nell'accettare la condizione umana come essa è (minuscolo punto dell'ordine generale dell'universo) e non come si vorrebbe — assurdamente — che fosse: di

qui l'insensatezza del « pentimento » quando non si è come astrattamente si vorrebbe essere; di qui anche l'accettazione distaccata della morte: « noi moriamo non perché siamo malati, ma perché siamo vivi » e perciò il pensiero della morte rende la vita più dilettevole e più degna di essere vissuta.

**L'*Apologie de R. Sébonde***

La parte più tipicamente scettica dei *Saggi* è quella *Apologie de R. Sébonde,* che in realtà forma un trattato a sé: Raimondo di Sabunda era un teologo spagnolo morto nel 1436, autore di un *Liber creaturarum* o *Theologia naturalis,* che Montaigne aveva tradotto, ed il cui pensiero è interpretato da Montaigne in senso scettico: attraverso il consueto metodo delle contrapposizioni divergenti viene mostrata la contraddittorietà della ragione umana, l'incertezza di tutte le nozioni scientifiche, l'inattendibilità delle sensazioni e l'impossibilità di attingere un vero e fondato criterio della dimostrazione, un principio stabile nel continuo divenire del soggetto e dell'oggetto. E la conclusione non può essere neppure un'affermazione di ignoranza, perché la vera ignoranza ignora anche se stessa: l'unica conclusione legittima non è quindi « io non so », ma « che so io? ».

La giustificazione della fede religiosa (che del resto non dipende dall'uomo ma dal dono di Dio) che Montaigne ne ricava, non distrugge il sostanziale « laicismo » del suo carattere e della sua mentalità.

**Charron**

Seguace di Montaigne è PIETRO CHARRON (1541-1603), nella cui opera *De la sagesse,* ritroviamo motivi scettici nella critica della supposta eccellenza dell'uomo rispetto al resto della natura, nella considerazione della scienza, svalutata rispetto alla saggezza, cioè a quella sapienza pratica, che concerne le azioni, le leggi e i costumi e che si affianca ad un quieto ideale di conservazione in tema di fede religiosa e di ordinamenti politici: l'ideale è la prudenza « libera e franca, ridente e gioiosa, eguale e costante », che non si cura di ciò che accade attorno a lei, ed è fondata sulla conoscenza dell'uomo. Ed accanto a questa apologia della prudenza profana Charron compose — da buon canonico — una apologia della Chiesa cattolica (*Tre verità contro tutti gli atei, idolatri, giudei, maomettani, eretici e scismatici,* dove le tre verità sono: esiste un solo Dio e una sola vera religione; il cristianesimo è la sola vera religione; la cattolica è la sola vera Chiesa) entrambe giustificate in base al principio,

da lui teorizzato, che ognuno di noi recita due personaggi e che bisogna distinguere ciò che siamo noi stessi dalle nostre cariche pubbliche.

**Sánchez**

Più sistematico e scolastico è lo scetticismo di Francesco SÁNCHEZ (1552-1632), spagnolo di nascita ma formatosi e vissuto in Francia. Il suo scritto, dal significativo titolo *Quod nihil scitur,* uscì nello stesso anno (1580) dei *Saggi* di Montaigne, suo lontano parente, pur essendo stato composto da quattro anni: sì che si è parlato di una reciproca influenza, ma con scarsa probabilità.

Il vero scettico è colui che non solo non sa, ma neppure sa di non sapere. E questo per l'irresolubile difficoltà ad accertare qualcosa che sia indubitabilmente vero. L'incertezza più completa regna intanto nel linguaggio, per l'arbitrarietà e convenzionalità del suo uso, ma per nulla migliore è la situazione della logica, futile e vana, ivi compreso il sillogismo, inconcludente e incapace di evitare le capziosità; la filosofia è un inestricabile labirinto, in cui è impossibile fissare un punto di orientamento; i sensi sono soggetti ad una gran quantità di alterazioni ed in generale la conoscenza degli oggetti è irraggiungibile per il continuo mutare dell'oggetto e del soggetto, e così via.

Cosicché quel dubbio, che all'origine doveva essere solo metodico e stimolatore della ricerca, finisce in una conclusione scettica che trova il suo appagamento nella fede religiosa.

## 5 - *Le origini della nuova scienza della natura. Leonardo, Copernico, Keplero.*

**Le origini della nuova scienza della natura; scienza e tecnica**

Nell'esame delle correnti filosofiche del Rinascimento, fatto nei precedenti paragrafi, abbiamo potuto constatare numerosi elementi che concorrono alla nascita di una nuova scienza della natura: le ricerche naturalistiche degli ultimi scolastici, soprattutto di tendenza ockhamistica; l'idea di un ordine necessario della natura elaborato dall'aristotelismo; l'applicazione della matematica allo studio della struttura del cosmo professata dal neoplatonismo; la pratica dell'esperimento e dell'osservazione e le tecniche operative praticate dalla magia, dall'alchimia e dalle altre « scienze occulte » del Rinascimento. Ma il quadro sarebbe incompleto se noi tralasciassimo un contributo e, per così dire, una « mentalità » nata fuori delle scuole tra-

dizionali, ma non per questo meno importante: intendiamo riferirci allo sviluppo della tecnica, connesso al mutamento delle condizioni sociali, politiche ed economiche dell'età. Si pensi per esempio alla nascita delle prime forme di produzione industriale, all'evoluzione urbanistica e relativi problemi di ingegneria e architettura, allo sviluppo dei trasporti soprattutto marittimi, alla trasformazione della politica finanziaria e al ruolo delle banche, alla necessità di escogitare sempre nuove macchine e nuovi congegni sia per la pace sia per la guerra.

È tutto un insieme di problemi, di esperienze, di calcoli che uscivano dai quadri tradizionali della scienza scolastica. E tuttavia c'è ancora un aspetto che, almeno nella prima fase del Rinascimento, è ancora più tipico ed è quello delle « arti del disegno »: nelle botteghe degli artisti maturano non solo opere d'arte, ma anche tutta una serie di osservazioni e di tecniche che riguardano da un lato la prospettiva, le leggi ottiche e quelle della statica, i problemi dell'ingegneria e della meccanica, l'applicazione della matematica ad una realtà intesa soprattutto come quantità misurabile; e dall'altro lato uno studio attento della struttura anatomica del corpo umano degli animali e delle piante cui è chiamata a servire perfino la dissezione.

Ed infine le scoperte geografiche, che non solo rivoluzionano l'economia dell'Europa, ma incidono nel campo stesso della scienza: della geografia, innanzi tutto, e poi della fisica, della meteorologia, della botanica e della zoologia, con tutte le « novità » che essa può constatare e con tutte le osservazioni nuove che vengono minuziosamente registrate. Ed i problemi della navigazione implicavano problemi e calcoli astronomici; ed in questo campo si preparava non soltanto un arricchimento di notizie, ma la più grande rivoluzione scientifica del secolo: il passaggio dal geocentrismo all'eliocentrismo.

In questo contesto di fervida attività si inquadrano le figure di Leonardo da Vinci e di Copernico: a rigore, non propriamente filosofi e non riconducibili, se non per gli aspetti meno importanti della loro attività, ad indirizzi scolastici ed accademici (Leonardo, in questo senso, può essere detto un platonico e Copernico un aristotelico), e tuttavia di fondamentale importanza per la storia della scienza e della filosofia successive.

**Leonardo** La connessione tra « arte » e « scienza » è l'aspetto più caratteristico che, in questa sede, deve essere sottolineato nell'attività di LEONARDO da Vinci (1452-1519), che nel *Trattato della pittura* e nella massa dei suoi manoscritti, nei disegni e nella realizzazione delle opere artistiche, documenta costantemente come arte e scienza siano per lui due forme convergenti di conoscenza della natura e come la realizzazione di un'opera d'arte gli ponesse problemi scientifici, che finivano poi per acquistare un interesse autonomo fino a far dimenticare l'interesse iniziale. E questa conoscenza della natura si realizza in base a due condizioni fondamentali: l'esperienza e il ragionamento (il calcolo matematico). L'armonia del mondo che il pittore osserva e riproduce è la stessa che la scienza esprime nei suoi calcoli traducendola nella semplicità e nella necessità delle sue leggi: di qui la polemica di Leonardo contro il principio di autorità, contro i « trombetti e recitatori di opere altrui » e contro l'intrusione di principi « stravaganti » come le ipotesi della metafisica o le escogitazioni della magia: i veri miracoli son quelli che si ottengono costringendo, mediante le leggi scientifiche, gli effetti a partecipare delle loro cause. Da un lato quindi la vera scienza è figlia di esperienza, dall'altro, dall'esperienza scaturisce la ragione e il calcolo e quando si sia pervenuti a questa ragione (che è nelle cose stesse), l'esperienza non potrà che confermarla: « intendi ragione e non ti bisogna esperienza ».

Certo, si può essere indotti ad esagerare la modernità di queste affermazioni, per lo più consegnate ad aforismi e « pensieri » sporadici, senza un vero nesso sistematico; così come si può svalutarla, ricordando il sostanziale platonismo della mentalità di Leonardo (platonica è ad esempio la sua teoria della visione, l'idea della pittura come « nipote » della natura, la concezione del mondo come un macrocosmo, analogo al microcosmo, in cui la terra, le rocce, il tufo, le maree, i corsi d'acqua tengono il posto che la carne, le ossa, i tendini, la respirazione e la circolazione hanno nell'uomo) oppure riconducendo quegli aforismi e quei pensieri alle loro fonti (platoniche, aristoteliche, ockhamistiche, ecc.). E certamente la scienza matematica della natura è ancora di là da venire. Ma tutto questo non può annullare il senso e l'importanza delle riflessioni di Leonardo, la genialità dei quesiti, e spesso delle risposte, che concernono i più svariati campi della scienza: la meccanica,

innanzi tutto, di cui Leonardo elaborò punti fondamentali (la legge d'inerzia, il parallelogramma delle forze, la reciprocità di azione e reazione, ecc.), e poi l'anatomia, la paleontologia, il volo degli uccelli, le maree, la riflessione della luce, la densità dei corpi, ecc.

**Copernico**

Il nome del polacco COPERNICO (1473-1543), autore del *De revolutionibus orbium* (pubblicato proprio mentre l'autore era in punto di morte), è legato alla grande rivoluzione astronomica dell'eliocentrismo e al tramonto della cosmologia aristotelica e tolemaica. Partendo dal principio che ogni movimento che si osserva può dipendere o dall'oggetto osservato o dal soggetto osservatore, e che, pertanto, il movimento dei cieli può dipendere o dal fatto che si muovono i cieli o dal fatto che si muove il punto di osservazione (la terra), Copernico trova molto più plausibile che sia un « piccolo » corpo come la terra a muoversi, piuttosto che l'immensità dei cieli a ruotare intorno ad essa. Secondo Copernico tutti i corpi celesti, compresa la terra, hanno la forma più semplice, cioè quella sferica, le cui singole parti sono attratte verso un unico centro; ed hanno altresì il movimento più semplice e naturale, quello circolare, appartenendo il moto rettilineo soltanto a quelle parti che si staccano o si ricongiungono al centro di ciascun corpo. Con ciò viene non solo modificata la teoria aristotelica dei luoghi naturali (non è più un elemento che attira l'elemento simile, ma il tutto che attrae la parte), ma viene anche annullato ogni dualismo tra cielo e terra: sia i corpi celesti sia la terra hanno un movimento circolare; sia nella terra sia nei corpi celesti c'è il movimento rettilineo, quello delle parti rispetto al tutto.

Ma la conseguenza più importante è che, se la terra si muove, il moto dei cieli è solo apparente: e Copernico ha avuto il grande merito di dimostrare l'enorme semplificazione di calcoli e di ipotesi astronomiche connesse a questa « rivoluzione », che proprio per ciò si rivela più aderente al procedimento della natura, aliena dal superfluo e dall'inutile. E questo nonostante che Copernico dovesse supporre per spiegare le apparenze, tre movimenti della terra (attorno al proprio asse, attorno al sole, e dell'asse terrestre rispetto al piano dell'eclittica) e dovesse perciò andare contro il principio aristotelico, ritenuto evidente, per cui ogni corpo semplice doveva essere fornito di un solo movimento semplice.

Copernico tuttavia non trae, com'è ovvio, tutte le conseguenze

dalla sua ipotesi: legato alle discussioni sulla cosmologia tolemaica e alle ipotesi eliocentriche già formulate nell'antichità, egli ritiene che il sole stia immobile al centro dell'universo, e che i pianeti ruotino intorno ad esso con moto circolare. E l'idea della circolarità del moto deriva dal carattere prevalentemente matematico dell'ipotesi copernicana, in cui l'osservazione empirica e la misurazione dei fenomeni hanno un ruolo molto secondario.

**Scienza e teologia**

Copernico mostra di rendersi ben conto delle difficoltà che la sua teoria avrebbe incontrato presso teologi e filosofi, sia in relazione all'interpretazione letterale di certi passi della Scrittura, sia in conseguenza dell'ormai secolare alleanza tra pensiero cristiano e cosmologia tolemaica: non aveva forse Lattanzio combattuto contro la sfericità della terra? L'eliocentrismo, infatti, fu respinto dai teologi, sia luterani sia cattolici. Invano il teologo Osiander, in un'avvertenza preposta al *De revolutionibus,* cercava di presentarla come una mera ipotesi matematica; furono cercate altre soluzioni (come quella dell'astronomo Ticone BRAHE, 1546-1601, che suppose la terra, il sole e la luna ruotanti attorno all'asse terrestre ed i pianeti ruotanti intorno al sole). Quando il nuovo orizzonte filosofico e scientifico implicito in questa « ipotesi » si fece chiaro, soprattutto in Bruno ed in Galilei, il contrasto con la teologia e la filosofia tradizionali assunse forme drammatiche e segnò la fine della tradizione artistotelico-tolemaica e la nascita della nuova scienza.

**Keplero**

Ad essa, tra il '500 e il '600, dette un contributo essenziale il filosofo e astronomo tedesco Giovanni KEPLERO (1571-1630), non soltanto con le sue dimostrazioni della verità delle dottrine di Copernico e con i suoi contributi originali (primo fra tutti le tre fondamentali leggi del movimento dei pianeti attorno al sole), ma anche con l'esempio di una mentalità scientifica, attenta ai risultati dell'osservazione e della misurazione dei fenomeni (che gli consente di formulare l'ipotesi del movimento dei pianeti su orbite ellittiche e non più circolari) e in cui le fantasiose tradizioni matematiche e filosofiche platoniche e pitagoriche (di cui pure sono così ricche le sue opere, dal *Mysterium cosmographicum* alla *Dissertatio cum Nuncio Sidereo,* dall'*Astronomia nova* alla *Harmonices mundi*) non sono più ingredienti di una sintesi altrettanto fantasiosa, ma assumono sempre più l'aspetto di un residuo da cui la mentalità scien-

tifica si viene gradatamente svolgendo per reinterpretarlo positivamente alla luce del nuovo metodo matematico e sperimentale e delle nuove conquiste da questo metodo rese possibili. Tipico è il problema delle intelligenze angeliche motrici dei pianeti, che Keplero conserva, sia pure in forma molto attenuata (come estrema garanzia della direzione del loro moto e della costanza dei rapporti matematici), nel momento stesso in cui compie osservazioni di estrema importanza sulla luce e sulla gravitazione (giovandosi anche delle ricerche del GILBERT, 1544-1603, sul magnetismo), che lo porteranno alle soglie della scienza newtoniana. In questo quadro, infine, acquistano la loro giusta luce alcune caratteristiche idee, come quella di un Dio che geometrizza, o quella di una natura che ama la semplicità e la regolarità e quindi dell'armonia e proporzionalità matematica dei fenomeni naturali, che saranno di grande importanza nello svolgimento posteriore.

**La matemati**

Per valutare adeguatamente l'importanza di queste tre grandi personalità è del resto opportuno avere presente anche il quadro generale dello sviluppo delle singole scienze. Nel campo delle matematiche spicca il nome di Niccolò TARTAGLIA (1506-1557), traduttore in latino di Archimede e in italiano di Euclide, le cui indagini si indirizzano verso un sempre maggiore rigore astratto e verso un fecondo incontro tra i problemi delle arti e delle tecniche e la possibilità di una loro risoluzione puramente matematica; le equazioni di terzo grado, la geometria, la meccanica razionale, la balistica, ecc., sono i campi in cui egli ha lasciato tracce profonde e sui quali si eserciterà l'attenzione di una schiera di studiosi, che si possono giovare anche di una sempre migliore conoscenza dei grandi matematici e scienziati antichi. Il più grande matematico della seconda metà del XVI secolo è il francese Francesco VIÈTE (1540-1603), che introdusse le lettere (le vocali per le incognite e le consonanti per i dati noti) nel calcolo algebrico dandogli così una maggiore semplicità ed astrattezza.

**L'arte mineraria e l chimica**

Nel campo della mineralogia e della chimica bisogna ricordare due scritti che documentano il nuovo spirito di osservazione e che si aggiungono ai già ricordati studi del Gilbert sul magnetismo: il *De la pirotechnia* di Vannoccio BIRINGUCCIO (1480-1539) e il *De re metallica* di Giorgio AGRICOLA (1494-1555).

**La medicina**

Anche nel campo della medicina si compiono grandi progressi: accanto alla medicina, per così dire, « magica » e « filosofica », che abbiamo già visto, si formano tendenze più scientifiche e rigorose. E se Giovanni FERNEL (1497-1558) continua la tradizione galenica, che tuttavia in molti punti corregge con le sue osservazioni, la necessità di studiare l'anatomia sulla base diretta della dissezione dei cadaveri trova un grande sostenitore in Andrea VESALIO (1514-1564), autore del celebre *De humani corporis fabrica,* il cui risultato più importante è la segnalazione degli errori di Galeno in tema di circolazione del sangue. La tradizione di Vesalio è continuata, nella scuola medica di Padova, da Realdo COLOMBO (1516-1559), da Gabriele FALLOPPIO (1523-1562), che studiò soprattutto gli organi della generazione, e da FABRIZIO DI ACQUAPENDENTE (1537-1619), che dette importanti contributi all'anatomia comparata e alla fisiologia. Vedremo nel secolo successivo i grandi frutti di tutta questa attività.

IV

# *DALLA FILOSOFIA DELLA NATURA ALLA SCIENZA DELLA NATURA NELL'ETÀ DEL RINASCIMENTO E DELLA CONTRORIFORMA*



## 1 - *La filosofia della natura di Bernardino Telesio.*

**Il naturalismo di Telesio**

Con i sistemi di Telesio, di Bruno e di Campanella si conclude la filosofia ed il naturalismo del Rinascimento. Essi vivono nella stessa età di Bacone e di Galilei, cioè dei primi teorici della scienza moderna e del suo problema fondamentale, quello del metodo; e la *Metaphysica* di Campanella vede la luce un anno dopo il *Discorso sul metodo* di Cartesio: tuttavia, malgrado questa vicinanza cronologica, Telesio, Bruno e Campanella appaiono piuttosto come pensatori conclusivi dell'età precedente che come iniziatori della nuova età. Certo, il passaggio dall'una all'altra è graduale, ed anche in questi filosofi noi troviamo spunti e motivi nuovi o anticipatori (così come echi del passato perdureranno a lungo in seguito), ma il senso generale del loro pensiero è tale che essi si presentano come una sintesi conclusiva ed esauriente delle grandi tendenze del pensiero rinascimentale: del naturalismo, del neoplatonismo, dell'aristotelismo, della magia, delle nuove esperienze scientifiche, politiche e religiose.

Bernardino TELESIO nacque a Cosenza nel 1509 e studiò matematica, fisica ed ottica a Padova dal 1527 al 1535. Trasferitosi a

Napoli, vi pubblicò nel 1565 la prima redazione, in due libri, della sua opera *De rerum natura iuxta propria principia,* che vide la luce sempre a Napoli, nella sua forma definitiva in nove libri, due anni prima della morte, avvenuta a Cosenza nel 1588. Telesio fu autore anche di numerosi altri opuscoli sui terremoti, i colori, il mare, le comete, il fulmine, la respirazione, ecc. che confermano l'indirizzo naturalistico del suo pensiero.

L'esigenza fondamentale della riflessione di Telesio è — come già dice il titolo dell'opera — quella di studiare la natura secondo i suoi stessi principi, principi, cioè, ad essa intrinseci, rivelati dai sensi e non immaginati dalla ragione, come sono invece quei principi della fisica aristotelica, la forma, l'atto, la potenza, la privazione, ecc., di cui Telesio compie una critica minuziosa (e proprio l'ostilità degli ambienti aristotelici, ancora assai influenti, fu la causa dell'inclusione, nel 1593, dell'opera di Telesio nell'indice dei libri proibiti). La possibilità di conoscere principi propri della natura sta nel fatto che l'uomo stesso, in quanto sensibilità, è natura e quindi c'è perfetta coincidenza tra ciò che la natura rivela e ciò che i sensi certificano.

La filosofia deve pertanto procedere ad una rigorosa riduzione di tutti i fenomeni naturali a questi principi soltanto, scartando ogni escogitazione metafisica ed ogni fantasia magica, e partendo, nello stesso tempo, dal principio che Dio non interviene continuamente e miracolosamente nel mondo, ma ha posto, una volta per tutte, le condizioni di un regolare e ordinato accadere dei fatti.

**I tre principi della natura**

E questi principi sono, secondo Telesio, tre: la materia, il caldo e il freddo: la materia non è da intendere, con l'astratto concetto aristotelico di privazione, come mera potenza cui sopravviene dal di fuori l'attualità della forma, ma come quel concreto sostrato fisico (*moles corporea*) che costituisce il campo d'azione delle due forze contrapposte del caldo e del freddo. Certo, questa materia, che non è stata creata da Dio per sussistere per sé o per compiere alcuna operazione da sé, è altrettanto poco esperibile (e il Patrizzi l'ha acutamente osservato) della materia aristotelica, ma come il caldo e il freddo hanno i loro simboli sensibili nel Sole e nella Terra, così l'esperienza ci mostra continuamente i corpi come risultato dell'opposta azione su un sostrato sensibile del caldo, che espande e dilata, e del freddo, che condensa e restringe.

**L'azione del caldo e del freddo**

Il caldo è tenue, mobile e luminoso ed è perciò principio di vita e di movimento, al contrario del freddo, che è denso, immobile e tenebroso. Da ciò, e non da ragioni aprioristiche, Telesio deduce che la terra, in quanto sede propria del freddo, è immobile al centro dell'universo. D'altro lato, egli rovescia il punto di vista aristotelico, per cui il movimento è primario ed il calore è secondario, e ne deduce altresì il carattere derivato dei quattro elementi tradizionali (aria, acqua, terra e fuoco altro non sono se non il prodotto della differente azione del caldo del sole sul freddo della terra) e quindi la confutazione della dottrina dei luoghi naturali. Caldo e freddo sono principi incorporei, ma provvisti anch'essi di sensibilità, nel senso che percepiscono e appetiscono ciò che li favorisce e aborrono ciò che li contrasta. E poiché non c'è parte della materia che non sia pervasa da questi principi, ne consegue che tutta la natura è sensibile e « vivente », anche se, a rigore, solo gli animali sono forniti di organi di senso, cioè di quelle « aperture » attraverso le quali le azioni delle cose esterne arrivano più facilmente alla sostanza senziente.

L'opposta azione del caldo e del freddo sul sostrato materiale deve poter essere sufficiente, secondo Telesio, a spiegare tutti i fenomeni naturali, compresa la vita psichica e morale. Ma per poter passare da questa osservazione generale alle spiegazioni singole e particolari, bisognerebbe poter stabilire in concreto la qualità, la quantità, la forza e tutte le altre determinazioni del caldo e del freddo, perché si produca quel tale fenomeno e non un altro. Ma questo, allo stato delle nostre conoscenze, è ancora estremamente difficile; e Telesio nello scusarsi di non essere riuscito a fare di più, si augura che altri possano in un vicino futuro completare questa indagine, affinché gli uomini possano essere non solo « sapienti », ma anche « potenti ». Ciò che è certo, secondo Telesio (anche qui in polemica contro Aristotele, che aveva fatto di Dio il motore immobile del cielo), è che non si può spiegare nessun fenomeno con l'intervento di Dio, perché non è possibile restringere l'azione di Dio, che è garante e regolatore dell'ordine universale, alla produzione di qualche effetto particolare.

**La vita organica e l'anima**

Con gli stessi criteri Telesio cerca di spiegare anche la vita organica e psichica: i corpi organici e l'anima, che è in essi, non sono di una sostanza diversa dalla materia della restante na-

tura; essi non derivano però direttamente dall'azione del caldo e del freddo, ma solo mediatamente, perché nascono da propri germi o semi. L'anima è *semine educta*, lo *spiritus* è dunque materiale, anche se di una materia tenuissima e fornita di molto calore; ha la sua sede nel cervello e nella sensibilità esercita la sua funzione primaria. Ne deriva un'ulteriore opposizione alla dottrina aristotelica: non solo l'anima non è forma, ma anche la conoscenza sensibile non può essere definita un'« informazione ». I sensi non sono organi dell'anima, né esiste alcuna specie o « forma » sensibile tra la cosa e l'anima. Le forme e le specie sono principi inventati dalla ragione, laddove, se vogliamo attenerci a ciò che ci dicono i sensi e spiegare la conoscenza sensibile « iuxta propria principia », dobbiamo riconoscere che essa è piuttosto una « immutazione », una modificazione dell'anima prodotta per contatto dalle cose esterne attraverso quegli « aditi » e « meati » che sono gli organi di senso. E poiché questo contatto è diretto ed immediato, ne consegue che la conoscenza sensibile è assolutamente certa e vera. Ma l'azione delle cose esterne e il mutamento che esse producono nello spirito non costituirebbero propriamente sensazioni se lo spirito vitale non fosse in grado di sentire, se non avesse cioè la « percezione » (*perceptio passionis*) dell'una e dell'altro.

**La conoscenza sensibile**

In modo del tutto conseguente, Telesio riduce a sensibilità anche quella che si suole chiamare conoscenza intellettuale e che in realtà non è altro che una forma « illanguidita » di sensibilità: non diverse, ma identiche sono le cose che l'anima sente e le cose che l'anima intende: l'unica differenza sta nel fatto che l'anima sente le cose presenti e nella loro azione diretta, mentre intende per similitudine le cose lontane ed occulte. Attraverso la memoria e l'immagine noi possiamo completare la conoscenza sensibile in atto (alla quale non sempre sono presenti di fatto tutte le qualità) ed affermare, per analogia, la presenza anche di ciò che in quel momento ci rimane nascosto. Anche i principi della scienza e gli assiomi della matematica hanno origine dai sensi, direttamente o per analogia: Telesio torna così ad opporsi al punto di vista aristotelico.

**Riduzione della conoscenza intellettuale a sensibilità**

**La morale**

Nei termini di questa spiegazione puramente naturalistica Telesio riconduce anche la vita morale: il proprio benessere, cioè la propria conservazione, è il fine supremo, e tutto ciò che lo favori-

sce provoca una dilatazione piacevole nell'anima, così come tutto ciò che lo contrasta provoca una contrazione dolorosa: piacere e dolore sono così le passioni che riproducono l'azione del caldo e del freddo: ma esse non sono il criterio fondamentale della scelta dei beni, che è invece quella conservazione di sé che può indurci anche a valutare come preferibile ciò che, anche se immediatamente molesto, è necessario al fine ultimo; in questa valutazione consiste propriamente la virtù, che evita gli eccessi e i turbamenti che possono conseguirne e si mantiene in un giusto mezzo.

**L'anima « superaddita »**

Tuttavia Telesio, completata la riduzione della vita psichica ai suoi principi naturali, parla anche di una altra anima, creata da Dio e presente in tutto il corpo come forma, immortale e incorporea. A questa « forma superaddita » Telesio non riconosce alcuna funzione nella vita naturale dell'uomo; essa deve servire ad assolvere quella esigenza religiosa, quell'aspirazione al trascendente propria dell'uomo e che, sebbene non appartenga alla sua natura, è nella sua natura; essa dà all'uomo quella « libertà » di scelta tra i beni naturali ed il bene soprannaturale che lo distingue dagli altri animali.

Sia o meno una remota derivazione della dottrina aristotelica dell'intelletto separato; sia sinceramente condivisa da Telesio o sia invece solo un espediente compromissorio per evitare i rigori dell'Inquisizione, comunque è certo che questa dottrina della « forma superaddita » resta ai margini della considerazione di Telesio, il cui merito principale resta l'esigenza verso un rigoroso naturalismo, verso un'analisi della natura solo *iuxta propria principia.*

## 2 - *La filosofia della natura di Giordano Bruno.*

**Bruno. La vit**

La filosofia di Bruno rappresenta una delle sintesi più affascinanti del pensiero del Rinascimento: pensatore esuberante ed entusiasta e perciò stesso poco sistematico, attraverso le sue dottrine documenta amore per la vita e senso profondo dell'infinità dell'universo e della partecipazione intima della vita umana alla vita di quell'immenso « animale » che è la natura vivente; partecipazione che spesso si traduce in impetuoso lirismo, in fantasia fervida, in *raptus* o *contractio mentis.* Si spiega così come in lui l'esigenza

naturalistica e l'entusiasmo per le dottrine copernicane convivano ad esempio con la predilezione per la magia e con un'impostazione generale del suo pensiero sostanzialmente neoplatonica, in cui sono profonde le influenze di pensatori come Cusano, come Giambattista Della Porta o addirittura come i filosofi della natura presocratici.

Nato a Nola nel 1548, Giordano BRUNO fu avviato quindicenne alla carriera ecclesiastica ed entrò nel convento di S. Domenico a Napoli. Vi rimase per 13 anni, studiando non solo Aristotele, ma anche Ficino, Cusano e Copernico, oltre agli scritti dei teologi e dei padri della Chiesa (tra cui mostra di preferire quelli di Crisostomo e di Girolamo, « con gli scolii di Erasmo »). Viene a conoscenza altresì delle dottrine di Democrito e di Epicuro.

Ben presto cominciano a nascere nel suo spirito insofferente ed esuberante le prime tendenze eterodosse: trasferitosi a Roma nel 1576, il generale dell'ordine gli contestò 130 proposizioni eretiche. Per evitare il giudizio, si rifugiò a Ginevra, depose l'abito talare e si avvicinò agli ambienti e alle dottrine dei protestanti. Ma anche con i calvinisti sorsero contrasti e Bruno passò quindi a Tolosa e, dopo due anni, a Parigi. Ma neppure qui si fermò a lungo: nel 1583 era a Londra, al seguito dell'ambasciatore di Francia, ed ebbe dimestichezza con vari personaggi della corte e perfino con la regina Elisabetta. Alla fine del 1585 Bruno torna a Parigi, ma i contrasti con l'ambiente aristotelico lo indussero ad allontanarsene di nuovo. Si recò questa volta in Germania, girando per varie città fino a fermarsi a Francoforte, dove rimase fino al 1591.

In quell'anno, infatti, fu raggiunto dall'invito del nobile veneziano Giovanni Mocenigo, che voleva da lui apprendere l'arte lulliana e la mnemotecnica. Fidando nella liberalità della Repubblica Veneta, Bruno vi si recò, ma fu ben presto denunciato per eresia all'Inquisizione dallo stesso Mocenigo. Sottoposto a processo, Bruno assunse un atteggiamento di compromesso, sia sulla base del riconoscimento delle verità di fede, anche se diverse dalle verità di ragione, sia anche dichiarandosi disposto ad una certa revisione delle sue dottrine. Ma il processo non si concluse a Venezia: gli incartamenti furono trasmessi a Roma e Venezia concesse l'estradizione del filosofo. Cominciò così un nuovo processo, che durò sette anni: Bruno assunse questa volta un at-

teggiamento di assoluta intransigenza e non volle ritrattare o modificare nulla. Il triste esito fu il rogo in Campo di Fiori il 17 febbraio 1600.

Molte sono state le ipotesi fatte per spiegare il mutato atteggiamento di Bruno: che gli si chiedessero ammissioni molto più gravose e impegnative, anche sul piano delle dottrine propriamente scientifiche e filosofiche, che non a Venezia; che egli avesse avuto una crisi di coscienza o che avesse la sensazione dell'inutilità di una transazione; certo è che il suo martirio documenta un momento di grave tensione tra la Chiesa cattolica e la cultura scientifica: in Campanella e in Galilei ne avremo altri esempi clamorosi.

**Gli scritti**

Bruno ha scritto moltissime opere, tra le quali ci limiteremo a ricordare qui le più significative. Al primo soggiorno parigino (1582) risale, oltre la commedia *Candelaio* (amara raffigurazione della pedanteria dell'ambiente napoletano della sua giovinezza), il *De umbris idearum*, documento del suo neoplatonismo. Il periodo londinese è quello della composizione dei suoi capolavori indicati con il titolo di *Dialoghi italiani* (*La cena delle ceneri, De l'infinito universo e mondi, Spaccio della bestia trionfante, De gli eroici furori, De la causa, principio e uno*) e dell'opera latina *De immenso et innumerabilibus* (pubblicata però a Francoforte). Al periodo tedesco ed al soggiorno a Francoforte risalgono infine gli scritti latini *De triplici minimo et mensura, De monade numero et figura* e la *Summa terminorum metaphysicorum*. Accanto a questi vanno poi collocati gli scritti lulliani, quelli sulla mnemotecnica e sulla magia, ecc.

Dalla disposizione cronologica delle sue opere alcuni interpreti hanno voluto ricavare anche la linea di una evoluzione filosofica: da un iniziale neoplatonismo ad un finale atomismo, attraverso una fase intermedia che potrebbe essere definita telesiana. Altri hanno ribattuto che si tratta di tendenze compresenti nel Bruno, con accenti continuamente mutevoli e ricorrenti. Il che è certamente vero, se viene assunto come un opportuno correttivo ad una ricostruzione cronologica troppo rigida e lineare

**Le premesse neoplatoniche**

Sostanzialmente neoplatonico è lo scritto *De umbris idearum*: le « ombre » delle idee sono, appunto, le cose sensibili, in cui si riflette l'ordinamento del cosmo; alla struttura unitaria del co-

smo corrisponde il processo di unificazione delle conoscenze della nostra mente, nel senso che la natura procede dall'unità alla molteplicità « esplicando » e la mente dalla molteplicità all'unità « complicando ». Tornano infine in quest'opera le determinazioni dei vari gradini che segnano il *descensus* da Dio all'uomo e l'*ascensus* dall'uomo a Dio: un tema che si ritrova anche nella posteriore *Summa terminorum metaphysicorum,* dove i gradini dell'*ascensus* sono individuati nel senso esterno (i cinque sensi), nel senso interno (il sesto senso, o senso comune, la fantasia, la memoria e la ragione discorsiva), nell'intelletto e infine nella mente, che per semplice intuito comprende tutte le cose. Al culmine sta Dio inconoscibile e remoto, e tuttavia più vicino all'uomo di quanto non sia l'uomo a se stesso.

**Bruno e Copernico**

Alle esigenze più propriamente naturalistiche contribuirono certamente le dottrine di Copernico, che Bruno accettò entusiasticamente, cercando di trarne tutte le implicazioni filosofiche, in particolare nella *Cena delle ceneri*: Copernico è stato il più grande astronomo, soprattutto perché si è saputo liberare — anche se non completamente — da alcuni presupposti della « filosofia volgare ». Per questo è errato limitare, come fece l'Osiander (v. supra, p. 76), il valore delle sue dottrine a quello di semplici ipotesi matematiche (Copernico non è solo un « matematico che suppone », ma è anche un « fisico che dimostra il moto della terra »): bisogna al contrario svilupparne il pensiero in una compiuta filosofia della natura. Ed il punto fondamentale di questa filosofia è la correzione dell'idea — che Copernico ancora condivide — di un centro dell'universo: l'universo, come sostenne Cusano, è infinito, infinito effetto di un'infinita causa, e pertanto non ha centro né periferia, o, meglio, ogni suo punto è centro e periferia allo stesso tempo.

**Filosofia e religione**

Bruno si rende conto del contrasto tra queste idee e quelle della tradizione religiosa: ma la divinità non ha voluto insegnarci dottrine fisiche, bensì precetti morali, e mentre ha lasciato agli uomini contemplativi la ricerca della verità, ciò che dice al volgo lo dice nel modo in cui esso lo può capire. Anzi, soggiunge nello scritto *De l'infinito universo e mondi* (che come mostra lo stesso titolo si muove nel medesimo ambito di problemi), certe dottrine non debbono neppure esser fatte conoscere al volgo, che, nella sua ignoranza, potrebbe trarne conseguenze errate. Si può stabi-

lire così una intesa tra teologi e filosofi, se i primi risponderanno con liberalità all'opera di promozione della religione che i secondi potrebbero realizzare presso il popolo: teologi e filosofi sanno infatti che la fede è appropriata ai « rozzi popoli che denno esser governati », mentre la dimostrazione è propria dei « contemplativi che sanno governare a sé e agli altri ».

**L'Infinito**

Infiniti sono dunque i mondi, infiniti i soli e le terre: Bruno estende così a tutto l'universo il principio copernicano, annullando completamente ogni differenza qualitativa tra cielo e terra e confutando ulteriormente la dottrina aristotelica della causa motrice (i « motori » devono essere intesi come intrinseci e naturali alle singole parti, mentre l'universo nel suo insieme, proprio perché infinito, non solo non ha un motore esterno — Dio — ma è immobile) e quella dei luoghi naturali, dell'« alto » e del « basso » assoluti (« alto » e « basso », « prima » e « poi » sono sempre determinazioni relative al punto da cui le si considera). Ma la polemica contro Aristotele e contro gli aristotelici, intenti a spendere il loro tempo più per intendere quel che dicono i libri del loro maestro che ad adoperare il loro intelletto, si incentra proprio sul concetto di « infinità » che per Aristotele era segno di imperfezione: se l'universo fosse finito, al di fuori dei suoi confini ci sarebbe il vuoto e il nulla; ma il vuoto e il nulla non sono nient'altro che l'attitudine a ricevere un corpo. D'altro lato l'infinita potenza della causa, cioè di Dio, sarebbe annientata se il suo effetto fosse limitato ad un mondo finito. E l'infinità dell'universo se, da un lato, implica la compresenza in esso di tutti i contrari e di tutte le opposizioni, dall'altro va oltre la semplice infinità spaziale: è infinità di potenza, di intelligenza e di vita.

**Dio come « causa » e come « principio »**

I cinque dialoghi dal titolo *De la causa, principio e uno* documentano lo sforzo compiuto da Bruno per dare una somma organica delle sue meditazioni metafisiche e per unificare le esigenze neoplatoniche e naturalistiche sempre presenti nel suo pensiero. Punto di partenza è la distinzione tra « causa » e « principio »: la prima produce le cose esteriormente, restando il suo essere fuori dell'effetto; il secondo invece concorre alla produzione della cosa restando intrinseco all'effetto. Orbene Dio, che è allo stesso tempo causa e principio, è allo stesso tempo trascendente e immanente: *mens super omnia* e *mens insita omnibus*; in quanto tra-

scendente, però egli è inconoscibile e solo la fede e la rivelazione possono darcene notizia; ciò che la filosofia può fare è conoscere Dio nella natura, « come per vestigia »: vedere le statue non significa conoscere lo scultore che le ha fatte, ma solo il suo modo di operare. Il sostanziale platonismo di questa concezione è confermato per un verso dall'idea bruniana di un intelletto universale, prima e principale facoltà dell'anima del mondo, che è forma di tutto l'universo; e dall'altro dall'idea che tutte le cose, in quanto sono, hanno una forma e, in quanto hanno una forma, sono animate. Anche l'intelletto universale è, ad un tempo, causa estrinseca e principio intrinseco delle cose, anzi principio formale dell'universo, in quanto ha in sé e produce tutte le specie e tutte le forme, che si dispongono in una gerarchia degradante, man mano che è più evidente la presenza dell'estensione e della dipendenza materiale.

**La materia e l'unità di materia e forma**

Al polo opposto sta la materia, la quale non è però intesa da Bruno come mera negatività o, aristotelicamente, come semplice privazione: egli si sforza anzi di darle, sulla scorta di Telesio ed Avicebron, una determinazione positiva. Essa è, intanto, ciò che permane costante nel variare delle forme che in essa si imprimono (nella forma è dunque il *principium individuationis*), e tuttavia non è soltanto passività. Se anche non è possibile attribuire alla materia una vera e propria forma (come del resto la forma non può essere una vera e propria sostanza in sé, indipendente dalla materia), dobbiamo però intendere sia la forma sia la materia come « potenze », l'una di fare, di produrre e di creare e l'altra di esser fatto, prodotto e creato. Ne consegue l'unità di forma e materia: tutto, secondo la sostanza, è uno, infinito e immobile.

**Il « minimo », la « monade » e le ultime sistemazioni metafisiche**

Ne *Lo Spaccio della bestia trionfante* e negli *Eroici furori*, più o meno contemporanei alle opere metafisiche fin qui considerate, sono esposte le dottrine morali di Bruno. Ma prima è opportuno considerare anche le opere latine del soggiorno tedesco per constatare gli ultimi sviluppi del suo pensiero metafisico: il problema è ancora quello dei rapporti tra Dio e natura, tra natura e molteplicità delle cose, ma ora esso riceve una trattazione, per così dire, matematizzante. Il problema è posto nei termini seguenti: come dall'uno si produce il molteplice e qual è la via che dal molteplice riconduce all'uno?

La matematica, in cui Bruno traduce la sua metafisica, non è quella scientifica, ma quella magica e metafisica del neoplatonismo: i poli estremi sono costituiti dal concetto di Dio come « monade » suprema, e dal concetto di « minimo », cioè di quelle monadi infime e discrete, che costituiscono il termine ultimo e non ulteriormente divisibile a cui giunge la ragione quando analizza la realtà. La indivisibilità del « minimo » non va intesa però in senso assoluto, bensì relativo: ad esempio l'uomo, da un certo punto di vista, è un « minimo » indivisibile, ma da un altro punto di vista (quello dell'anatomia) può essere ulteriormente diviso; in questo senso anche l'universo, come totalità, è indivisibile ed è una monade. Su questa base, nel *De triplici minimo,* Bruno distingue il « minimo » matematico (il punto), il « minimo fisico » (l'atomo) e il « minimo filosofico » (la monade), reintroducendo, in tal modo, nel concetto stesso di minimo, una differenza qualitativa per ciascun aspetto della realtà: il che rende questo « atomismo » bruniano profondamente diverso da quello democriteo, per il quale tutti gli atomi sono qualitativamente identici.

Da Dio, unità e monade suprema, che nella sua circolarità comprende tutte le cose, procede il molteplice: e questa processione è strutturata sulla magica monade pitagorica, ogni gradino della quale (diade, triade, tetrade, ecc.) simboleggia un gradino della realtà nel suo progressivo esplicarsi e moltiplicarsi. Anche in questi ultimi scritti Bruno torna a criticare la cosmologia aristotelica, negando ogni differenza qualitativa tra mondo celeste e mondo sublunare e confutando la dottrina di un quinto elemento (l'etere), di cui sarebbero composti i corpi celesti, la dottrina del moto circolare dei cieli e quella dei luoghi naturali.

**L'etica**

L'etica di Bruno è tutta permeata di quel senso dell'infinito che caratterizza la sua metafisica, ricca anch'essa di spunti naturalistici e di tendenze mistiche conformi al più tipico neoplatonismo. Così Bruno in primo luogo proclama la cacciata delle « bestie trionfanti » (cioè dei segni delle costellazioni, orsa, toro, ariete, simboleggianti i vizi delle divinità pagane) e ad esse sostituisce una nuova scala di valori (la verità, la prudenza, la sapienza e poi via via la fortezza, l'umanità, la filantropia, ecc.); in secondo luogo, più che sulla statica determinazione dei valori, pone l'accento, riallacciandosi alla dottrina platonica di Eros,

allo slancio, al furore, che costituisce la caratteristica della vita morale: c'è un « furore eroico », che ci distoglie dalle cose sensibili, ci innalza alla vita contemplativa (distinto perciò dai furori più bassi, volti alla vita attiva e al piacere) e che costituisce propriamente la forma più alta di moralità. Bruno distingue nettamente questo suo « furore eroico » dal misticismo religioso: il suo « aspirare alto » non significa guardare al cielo, tendere in alto le mani, pregare, bensì raccogliersi nella propria intimità, « considerato che Dio è vicino all'uomo, con sé e dentro di sé più ch'egli medesimo esser non si possa, come quello che è anima delle anime, vita de le vite, essenza delle essenze »

Il mito di Atteone, che, per aver visto Diana nella sua nudità, è trasfigurato in cervo e da cacciatore diventa preda, simboleggia la vicenda morale dell'uomo, che, alla fine, si riconosce compreso e assorbito dalla natura e vede la sua libertà identica alla necessità naturale.

Nella conoscenza dell'universo (e non nell'ozio istupidito della mitica età dell'oro) sta il fine ultimo della vita contemplativa e della morale dell'uomo.

### 3 - *La filosofia della natura e la « renovatio » politico-religiosa di Tommaso Campanella.*

**La vita**

La sintesi dei motivi più tipici del pensiero rinascimentale, ed in particolare del naturalismo telesiano e di vari motivi religiosi e platonizzanti, che costituisce il tratto fondamentale del pensiero di Campanella, si arricchisce di un vasto programma di rinnovamento politico e religioso, pur rimanendo, per tanti aspetti, nei limiti problematici di quella stessa Controriforma di cui egli medesimo fu vittima per tanti anni.

Nato a Stilo, in Calabria, nel 1568 ed entrato ancora molto giovane nell'ordine domenicano, Tommaso CAMPANELLA avvertì ben presto il fastidio per le astratte dottrine aristoteliche e aderì con entusiasmo alla filosofia di Telesio, come documenta lo scritto *Philosophia sensibus demonstrata* (1588). Del tutto insofferente alla vita claustrale, si reca a Napoli; e qui, sotto l'influsso del naturalismo, della magia, della astrologia e delle scienze occulte (con

cui viene a contatto per l'influenza che sui di lui esercitano un rabbino e Giambattista Della Porta) compone una delle sue opere principali, il *De sensu rerum et magia* (1590): cominciano di qui i suoi contrasti con la gerarchia ecclesiastica, i processi e le condanne. Dopo vari soggiorni a Roma, a Firenze e a Padova egli torna in Calabria e qui progetta un'insurrezione contro l'autorità spagnola e la fondazione di una repubblica teocratica; ma la congiura viene scoperta e Campanella, incarcerato, si salva dalla pena capitale fingendosi pazzo (1602). Nella lunghissima permanenza in carcere, durata ventisette anni, egli con instancabile ed inflessibile costanza maturò le sue idee e compose tutte le sue opere, rivolgendosi, nello stesso tempo, con messaggi, appelli e lettere al papa, ai sovrani e ai vari dotti europei per raccomandare i suoi programmi di rinnovamento politico e religioso (che avevano preso l'aspetto, nel frattempo, di un'universale teocrazia cattolica garantita dalla Spagna) e per intervenire nelle questioni più scottanti della cultura contemporanea.

Nel 1626 è finalmente liberato dal governo spagnolo e trasferito, in più blanda prigionia, a Roma dove riesce ad acquistare un certo ascendente su papa Urbano VIII. Nel 1634, non sentendosi del tutto sicuro dalle minacce del governo spagnolo e dai sospetti della curia, si trasferisce in Francia, verso cui si erano venute orientando le sue simpatie politiche. Vi rimase fino alla morte, avvenuta nel 1639, curando in tranquillità la pubblicazione delle sue opere.

**Gli scritti**

Malgrado le vicende della sua vita, Campanella scrisse moltissimo; oltre le opere già ricordate e le *Poesie,* non prive di pregi estetici e interessanti per conoscerne l'animo e gli ideali, basterà qui ricordare: la *Realis philosophia* e la *Philosophia rationalis,* l'*Apologia pro Galileo,* la *Metaphysica* e la *Theologia*; di argomento politico-religioso sono poi la *Città del Sole,* che è l'esposizione della sua utopia, la *Monarchia di Spagna* e il *De monarchia christiana,* l'*Atheismus triumphatus* e il *De praedestinatione.*

**Campanella e il sensismo telesiano**

Come si è già detto, il punto di partenza della filosofia di Campanella sta nella sua adesione alle dottrine di Telesio. Tuttavia, già nei suoi primi scritti, noi possiamo cogliere dei motivi, più propriamente platonizzanti e soprattutto di derivazione ficiniana, che, sempre più sviluppati e preponderanti, porteranno il filosofo

di Stilo lontano dal suo maestro. Campanella, infatti, riconosce fin da principio nell'azione creatrice di Dio l'origine di quei principi (la materia, il caldo e il freddo), che spiegano l'ordine naturale, e nell'azione provvidente di Dio la garanzia del mantenimento dell'ordine dell'universo: la natura, insomma, deve essere studiata, se la si vuole studiare realmente, secondo i suoi stessi principi (quelli già indicati, appunto, da Telesio), ma questi principi hanno la loro spiegazione ultima in Dio.

Con ciò Campanella prende decisamente posizione sia contro coloro che, negando ogni causalità naturale, attribuiscono tutto, immediatamente, all'azione di Dio (« non il sole luce, ma Dio nel sole »), sia contro coloro che vorrebbero far derivare tutto da un meccanico concorso di atomi e spiegare la sensibilità partendo da elementi che ne sono privi. E qui sta appunto la prima deviazione che Campanella compie rispetto alla filosofia di Telesio: la sensibilità non appartiene solo agli uomini e agli animali, ma a tutte le cose, perché tutte le cose derivano, al pari degli uomini e degli animali, dalla materia, dal caldo e dal freddo e quindi o gli elementi stessi e tutte le cose sono senzienti o non si spiega come siano senzienti l'uomo e gli animali: da niente il senso non nasce. Né ha valore l'eventuale obbiezione che le cose non sentono perché non hanno sensi: occhi, orecchi, ecc., risponde Campanella, non sono, propriamente, organi e strumenti di « informazione », ma solo vie e tramiti dello spirito senziente. Campanella riprende in tal modo la dottrina telesiana per cui la sensazione è una « immutazione », ma la sviluppa ulteriormente: anche per lui questa « immutazione » è solo parziale e implica che l'anima reagisca e giudichi ciò che la modifica; anche per lui la conoscenza sensibile è tutta la conoscenza (« sapiente è colui al quale le cose *sanno* — cioè hanno sapore — così come sono ») ed è senza dubbio vera, perché la cosiddetta conoscenza intellettuale o razionale altro non è che una forma illanguidita e lontana di conoscenza sensibile, ed il particolare, e non l'universale (che ci è comodo solo in quanto la nostra conoscenza è debole e incapace di conoscere tutti i particolari), è il vero oggetto della scienza; ma oltre la conoscenza sensibile delle cose esterne, c'è un'altra forma di senso e di conoscenza, quella che il conoscente ha di se stesso: mentre la prima implica come si è detto una

**La dottrina della sensazione**

« immutazione », perché con essa noi conosciamo le cose che sono diverse da noi, nella seconda, invece, c'è assoluta identità di conoscente e conosciuto, di essere e sapere.

**Sensismo e magia**

Entriamo con ciò nel campo vero e proprio della metafisica campanelliana. È opportuno, a questo punto, che consideriamo ancora per un momento un'ulteriore conseguenza che Campanella trae dalle sue premesse fisiche: dalla tesi per cui tutte le cose hanno senso deriva che tutto l'universo è come un grande « animale », fornito di uno spirito o anima che è strumento diretto dell'azione di Dio e che determina il « consenso » e la « simpatia » di tutte le cose. Orbene, è su questo consenso e su questa simpatia che si fonda la fiducia di Campanella nella magia, sia come scienza arcana sia come capacità di produrre operazioni prodigiose. Con il che il naturalismo di Telesio si trasforma in un animismo, un panpsichismo, che non evita le esemplificazioni più fantasiose. Vi sono tre specie diverse di magia: quella divina, cioè l'azione miracolosa che uomini, come Mosè e altri profeti, hanno compiuto non per propria scienza, ma per grazia divina; quella diabolica, in cui l'azione del demonio è causa di opere miracolose solo per chi non le capisce; e infine quella naturale, che comprende l'azione delle stelle, delle forze naturali e mediche. Quest'ultima specie di magia ha un'accezione assai vasta nel pensiero di Campanella, non solo perché tutta la natura è piena di prodigi e poche cose sono impossibili alla magia, ma anche perché tra i suoi artefici egli include anche gli oratori e i poeti, che muovono le passioni umane, e soprattutto il legislatore, che dall'esatta nozione delle virtù delle costellazioni compie la più grande azione magica, cioè il dare le leggi.

**La conoscenza di sé**

La *Metaphysica* di Campanella, che contiene le posizioni più mature del suo pensiero, analizza i principi del sapere, i principi dell'essere e i principi dell'operare. Sviluppando da distinzione tra conoscenza delle cose e conoscenza di sé, Campanella innanzi tutto individua in quest'ultima e nell'identità, che essa realizza, di conoscente e di conosciuto quel principio che consente di sconfiggere lo scetticismo; proprio nel dubitare, infatti, sta la certezza del proprio esistere e del proprio sentire; non solo, ma la stessa conoscenza delle cose esterne (o *sensus additus*) dipende dalla conoscenza di sé, che è innata (o *sensus inditus*) e che, certifi-

cando la permanenza e l'identità del conoscente, consente di intendere le stesse « mutazioni » che le cose esterne producono su di lui. La conoscenza di sé, che, coerentemente ai suoi principi, Campanella ritiene propria di tutte le cose, è dunque la conoscenza essenziale e primaria, mentre la conoscenza delle cose esterne è accidentale e secondaria. E tuttavia la conoscenza delle cose esterne non solo non è mai totale e distinta, ma « aliena » l'anima dalla conoscenza di sé e rende *abditus* o nascosto il *sensus inditus*: conoscere le cose esterne significa « alienarsi » e alienarsi significa impazzire, nel senso che perde se stesso chi bada solo alle cose del mondo esterno. Bisogna quindi convertirsi dal senso delle cose a Dio, e questo è possibile in quanto nell'uomo è presente un principio « incorporeo e divino », che è la *mens*, la cui ammissione segna una rottura dei limiti del sensismo.

**Le tre primalità**

Si è già detto che nella conoscenza di sé il conoscente sa quel che è ed è quel che sa; ma cosa sa? sa di potere, di sapere e di volere e sa di potere, di sapere e di volere sempre qualcosa, e mai tutto. In tal modo la conoscenza di sé, da un lato è rivelatrice di quelli che sono i tre principi metafisici, o « primalità » dell'essere: cioè la potenza, la sapienza e l'amore, e dall'altro certifica che solo Dio è assoluta potenza, sapienza e amore; nell'uomo e in tutte le altre cose le tre primalità sono presenti in modo solo parziale, frammiste ai principi loro opposti del non essere, e cioè l'impotenza, l'insipienza e l'odio.

Ogni cosa è quel che « può » essere e quindi questa *potentia* non è quel mero poter essere non ancora tradotto in atto di cui aveva parlato Aristotele: Dio è la suprema perfezione proprio perché *può* essere tale. Della sapienza intrinseca o *indita,* si è già parlato. Quanto all'amore, esso è il principio che tiene unite tutte le cose: parallelamente a quanto abbiamo visto per la conoscenza, essenziale è l'amore di sé e accidentale l'amore delle cose: e poiché Dio è il sé più profondo di ogni cosa, in ogni cosa c'è un *amor abditus,* per il quale le creature amano Dio più che se stesse.

**La fisica di Campanella e quella copernicana**

Dalle « primalità » deriva il mondo e il suo ordine, giacché ognuna di esse esercita un determinato influsso: quello della potenza è la necessità, quello della sapienza è il fato e quello dell'amore è l'armonia, cui si oppongono contingenza, casualità e fortuna. Da ciò Campanella deduce tutta una dottrina fisica (in

cui lo spazio, la materia e i principi del caldo e del freddo corrispondono alle tre primalità) e si preoccupa di mostrarne la concordanza con il racconto biblico: si è molto discusso sulla sincerità di questa preoccupazione, e, in generale, sulla sincerità di tutta una serie di asserzioni che ad alcuni storici sono sembrate semplici espedienti o compromessi con la mentalità controriformistica del tempo e con i rigori dell'Inquisizione. Così se da un lato Campanella difende Galilei (sostenendo proprio la maggiore concordanza delle sue dottrine con la Scrittura), dall'altro rifiuta esplicitamente la dottrina di Copernico, pensoso, secondo lui, più delle esigenze del calcolo che della natura delle cose: e tuttavia in una lettera a Galilei, Campanella accenna ad un « mistero », di cui i suoi discepoli sono a conoscenza, e che ha fatto pensare ad una sua adesione segreta al copernicanesimo.

**La *renovatio***

Dubbi analoghi sono sollevati anche e soprattutto su alcuni aspetti del pensiero religioso e politico di Campanella, per i loro più immediati riflessi pratici. La tendenza prevalente comunque è quella di ritenere non solo sincera la sua adesione al cattolicesimo, ma anche in perfetta buona fede tutte le transazioni di carattere pratico che egli elaborò per rendere realizzabili i fini che si proponeva.

Le tre primalità e i loro opposti hanno infatti un immediato corrispettivo sul piano politico, etico e religioso. In una delle sue poesie, infatti Campanella scrive: « Io nacqui a debellar tre mali estremi / Tirannide, sofismi, ipocrisia: / Ond'or mi accorgo con quanta armonia / Possanza, senno, amor m'insegnò Temi. / Questi principi son veri e supremi / Della scoverta gran filosofia, / Rimedio contro la trina bugia, / Sotto cui, piangendo, mondo fremi ». L'aspetto pratico, riformatore, è infatti altrettanto importante, se non addirittura di più, di quello speculativo nel pensiero di Campanella.

**Le dottrine politiche**

Già nel *De monarchia christina* è delineato il suo ideale teocratico: il potere politico e gli stati non hanno una finalità propria: questa compete solo al potere spirituale e quindi solo il papato può farsi promotore di un'iniziativa che porti ad una monarchia universale dopo aver salvato la cristianità dalla minaccia interna della riforma protestante e da quella esterna dei Turchi: sarà allora possibile anche quel ritorno ai principi del cristianesimo

che porterà ad un suo rinnovamento tale da unificare religiosamente tutta l'umanità. Si spiega allora come la Spagna ed il suo impero appaiano gli strumenti terreni più idonei a favorire questo disegno: e Campanella scrive ai principi italiani perché accettino la *pax hispanica*. E solo più tardi, quando sarà subentrata la delusione, Campanella si volgerà alla Francia.

**La *Città del Sole***

L'ideale politico e religioso di Campanella è compiutamente esposto nella *Città del Sole*: un navigatore genovese vi espone infatti gli ordinamenti politici e religiosi della città del Sole, situata nell'isola di Taprobana sull'equatore: il governo esercitato da un principe sacerdote, detto Sole o Metafisico, assistito da tre aiutanti, simboleggianti le tre primalità (quello che presiede alle armi simboleggia la potenza, quello che presiede agli studi simboleggia la scienza, e quello che presiede alla generazione simboleggia l'amore); la comunità dei beni e delle donne; l'organizzazione scientifica delle nascite, dell'educazione e delle attività sono le caratteristiche fondamentali di questo stato perfetto, i cui abitanti hanno altresì una religione puramente « naturale »: come, infatti, esistono due specie di conoscenze, quella *addita* e quella *indita,* così esistono due specie di religioni, una naturale ed innata, su cui tutti consentono, ed una esterna e positiva. E la superiorità della religione cristiana su tutte le altre religioni positive sta proprio nella sua perfetta rispondenza alla religione naturale, che essa integra e completa mediante la rivelazione soprannaturale: cosicché, tolti gli abusi, essa potrà diventare la signora del mondo. Sono quindi ben comprensibili i violenti attacchi che Campanella muove al machiavellismo politico, e soprattutto alla concezione della religione come *instrumentum regni* (questo è il tema dello scritto *Atheismus triumphatus*): oltre la legge positiva e il diritto *additus,* esiste un diritto *inditus,* una legge divina, da cui deriva la legge naturale, che è la fonte stessa della legge positiva.

***Philosophia realis* e *philosophia rationalis***

La fisica, l'etica, la politica e l'economia (che in Campanella non ha tuttavia uno sviluppo particolare) costituiscono le quattro sezioni della *philosophia realis,* accanto a cui si dispongono le cinque sezioni che costituiscono la *philosophia rationalis* e cioè grammatica, dialettica (o logica), retorica, poetica e istorica. Prescindendo dalle ultime due, di scarso interesse, e dalla retorica, di

cui, come parte della magia, s'è già detto, basterà aggiungere che, in logica, Campanella è un realista, nel senso che, pur accogliendo l'impostazione della logica terministica (cfr. vol. I, p. 368) e quindi le dottrine delle *intentiones* e delle *proprietates*, postula una corrispondenza dei termini e del discorso con la struttura della realtà. Quanto alla grammatica, infine, Campanella vagheggia una lingua universale, fondata su una denominazione delle cose fatta secondo la loro natura e le loro proprietà; e una grammatica filosofica che abbia per oggetto un tale linguaggio.

### 4 - *Il rinnovamento della filosofia e della scienza in Francesco Bacone.*

**Bacone, Galilei e il metodo della scienza**

Francesco Bacone e Galileo Galilei sono i pensatori con i quali il problema della scienza moderna, del metodo più rigoroso che essa deve seguire per ottenere risultati sicuri, si pone in forma evidente e consapevole, con una mentalità « diversa » da quella che abbiamo visto caratterizzare le filosofie del Rinascimento e ancora quelle di un Telesio, di un Bruno e di un Campanella.

In Bacone, tuttavia, i legami con il passato sono assai più evidenti che non in Galilei, con il quale soltanto si ha quella netta e sistematica contrapposizione con la scienza degli antichi che costituisce il segno dell'avvenuto distacco. Ciò spiega anche i diversi giudizi dati sulla figura di Bacone (in cui entrarono anche gli elementi leggendari, se è vero che lo si volle addirittura figlio della regina Elisabetta o autore dei drammi attribuiti a Shakespeare), sulla sua attività politica e sui suoi meriti scientifici.

**Vita di Bacone**

Nato a Londra nel 1561, Francis BACON studiò prima a Cambridge e poi a Parigi, dove si era recato al seguito dell'ambasciatore inglese. Ritornato in Inghilterra si dedicò alla vita pubblica, ma fino alla morte della regina Elisabetta (1603) non riuscì ad ottenere grandi risultati, malgrado l'amicizia e l'appoggio del conte di Essex; quando questi cadde in disgrazia presso la regina, Bacone non si fece scrupolo di sostenere le accuse contro di lui. Salito al trono Giacomo I, la situazione cambiò, anche grazie all'appoggio di Lord Buckingham, favorito del re. Bacone fece così una rapida carriera: avvocato generale (1607), procuratore generale (1613), Lord Guardasigilli (1617) ed infine Lord Cancelliere

(1618); fu nominato barone di Verulamio e Visconte di S. Albano. La sua condotta, tuttavia, non fu esente da colpe e il Parlamento, quando fu convocato da Giacomo I nel 1621 per deliberare l'aumento delle tasse, lo mise sotto accusa per corruzione: Bacone si riconobbe colpevole. Fu condannato a quarantamila sterline di multa e ad essere imprigionato nella Torre di Londra. Liberato dal re, Bacone si ritirò a vita privata e agli studi a Gorhambury, dove morì nel 1626.

**Gli scritti**

Tra gli scritti di Bacone, possiamo distinguere due gruppi: un primo gruppo, composto nel periodo della sua attività politica, comprende opere volte soprattutto alla polemica contro le filosofie del passato e ad un primo abbozzo del problema del metodo: tali sono il *Temporis partus masculus* e il *Valerius Terminus* (1603), cui fanno seguito i *Cogitata et visa* (1607), il *De sapientia veterum* (1609) e la *Redargutio philosophiarum* (1609). Al periodo del suo ritiro dalla vita politica risalgono gli scritti principali, concernenti la « riforma » di tutto il sapere: di questo vasto programma, di questa *Instauratio magna*, tuttavia, Bacone portò a termine solo il *Novum organon* (1620), che doveva costituirne la seconda parte, e al quale è da aggiungere (come introduzione a tutto il programma) il *De augmentis et dignitate scientiarum*, rifacimento e ampliamento del precedente scritto in inglese *The Proficience and Advancement of learning.* Postuma, infine, fu pubblicata nel 1627 la *Nuova Atlantide,* la sua utopia scientifica.

**Giudizio negativo sulla scienza degli antichi e dei contemporanei**

Fin dall'inizio, Bacone esprime un giudizio nettamente critico e negativo non solo verso l'aristotelismo delle scuole, ma anche verso la « filosofia degli alchimisti »: la vacuità delle dispute dialettiche, il verbalismo delle formule, la cecità degli esperimenti (cioè il non saper guardare alla realtà con occhi sgombri di pregiudizio o il rimanere fissi ad un aspetto particolare senza saperne trarre tutte le implicazioni) sono i difetti che egli ritrova nella scienza passata e in quella contemporanea. A questa scienza Bacone contrappone il proprio programma di rinnovamento scientifico, fondato su un'esplorazione minuziosa e sistematica dei fatti e soprattutto su un metodo rigoroso nell'ordinarli e selezionarli al fine della « scoperta »: alla logica della dimostrazione e della persuasione propria delle scuole, Bacone vuole sostituire una logica

**Il nuovo metodo**

dell'« invenzione ». Certo, esiste una evidente sproporzione tra la grandiosità del progetto ed i risultati stessi che Bacone credette di conseguire, tra la polemica che, in linea teorica, egli condusse contro la scienza del tempo e i legami che, in linea di fatto, ancora tengono uniti ad essa il nostro filosofo; è anche vero che un limite molto vistoso di questo programma di rinnovamento è il misconoscimento dell'importanza della matematica e della prospettiva meccanicistica nella costruzione della scienza, proprio mentre Galilei, negli stessi anni, ne mostrava tutta la fecondità. Ma va tenuto presente che Bacone presenta il suo metodo non come una sua personale opinione da accettare o da respingere, ma come un'ipotesi di lavoro da affidare all'attività e alla cooperazione di molte generazioni di scienziati; in secondo luogo, l'ideale di un dominio dell'uomo sulla natura che Bacone propone non ha nulla di magico, come tante volte aveva vagheggiato il Rinascimento, ma è scientifico e razionale.

*Videre e cogitare*

La natura si può dominare solo ubbidendole, e per ubbidirle bisogna sapere cosa ordina: e la natura svela i suoi ordini solo a chi sa interrogarla e sa « costringerla » a rispondere. Questa è la funzione del metodo scientifico e dell'esperienza, che si concreta nella connessione del *videre* e del *cogitare,* del senso e dell'intelletto: per riprendere il titolo di un'opera di Bacone, bisogna escludere tanto quei *cogitata* arbitrari che non hanno un corrispettivo nei *visa,* quanto quei *cogitata* che, essendo passivamente identici ai *visa,* non possono essere estesi e generalizzati ad altri *visa.*

**Empirismo, razionalismo e metodo scientifico**

Per spiegare la novità del proprio metodo, Bacone ricorre ad un'immagine famosa: gli empirici sono come le formiche, che accumulano di tutto e da ogni parte e consumano quanto hanno accumulato; i razionalisti, invece, sono come i ragni, che da se stessi traggono le loro tele di ragionamenti; di contro agli uni e agli altri stanno gli scienziati, che sono come le api, le quali da tutti i fiori traggono il polline che poi trasformano in miele. Di qui, dunque, l'esigenza del « metodo », come capacità di disporre in modo ordinato gli sforzi per renderli più fecondi, di servirsi di tutti gli strumenti adatti per non deviare dalla meta: esso è come la via retta, seguendo la quale uno zoppo può precedere al traguardo un corridore che si disorienti e prenda una via sbagliata. Le scoperte della bussola, della stampa e della polvere da sparo

hanno segnato una svolta nella vita umana: eppure esse sono state fatte quasi per caso. Ma fin dove si estenderà il dominio dell'uomo, quando sarà finalmente in possesso di un sicuro *methodus inveniendi*?

**Insufficienza del metodo sillogistico**

Da questo punto di vista il metodo escogitato dalle scuole, cioè il sillogismo, è del tutto inefficace: in primo luogo, infatti, esso non è in grado di giustificare le sue premesse ed è adatto a trovare argomenti ed astrazioni verbali, ma non a produrre scoperte concrete ed esperienze reali (esso, dice Bacone, costringe gli interlocutori e non le cose); in secondo luogo esso sale immediatamente dal particolare al generale e da questi deduce gli « assiomi medi »: oltre al pericolo di generalizzazioni troppo affrettate, sta il fatto che gli assiomi medi sono ancora troppo lontani dalle cose e quindi non offrono una base adeguata alle singole scienze e alla scoperta della verità. La filosofia precedente riteneva proprio compito « mettere le ali » alla mente umana e farle elaborare ardite teorie; bisogna invece aggiungere « piombo e zavorra » e combinare « induzione » e « deduzione », salendo, gradualmente e con cautela, dal particolare agli assiomi medi e, via via, ai principi più generali. Il sillogismo, infine, è opposto alla scienza anche per il fatto che mentre in questa lo sforzo collettivo perfeziona e amplia le prime ricerche, in quello l'attività intellettuale si limita ad esplicitare, commentare e spesso a comporre la dottrina iniziale. La verità è figlia del tempo, dice Bacone, e i veri antichi siamo noi e non i nostri antenati, che erano al contrario come giovinetti ingenui.

## 5 - *Bacone. Il nuovo metodo.*

**Il « nuovo organo »**

Il *Novum organon,* che Bacone contrappone a quello antico di Aristotele in quanto esposizione dei nuovi principi del metodo, fu concepito in origine come seconda parte di quella *Instauratio magna* che doveva offrire il piano completo della nuova scienza. In esso è possibile distinguere abbastanza facilmente due parti: una *pars destruens,* volta alla classificazione degli errori da cui è necessario preliminarmente liberarsi, e una *pars construens,* dedicata all'esposizione positiva del metodo.

**Gli *idola* e la loro classificazione**

Già negli scritti precedenti Bacone si era preoccupato di cercare le cause fondamentali degli errori, individuandole soprattutto nell'attaccamento alle proprie idee piuttosto che alle cose, nell'insofferenza per il dubbio, nelle false finalità attribuite alla conoscenza (che, come dice Bacone, non è né una cortigiana né una serva, ma una sposa). Ora però egli procede ad una classificazione sistematica sulla base del concetto di *idola* o di false immagini della realtà, che si producono nella mente degli uomini: la prima classe è quella degli *idola tribus,* cioè degli errori radicati nella natura stessa della specie (*tribus*) umana, nelle inevitabili deformazioni e alterazioni con cui l'intelletto umano, limitato e parziale, conosce le cose; la seconda classe è quella degli *idola specus,* cioè degli errori connessi a quella « spelonca » in cui ogni singolo uomo è rinchiuso (si ricordi il mito platonico della caverna): si tratta, in sostanza, delle particolarità soggettive di ciascun uomo, che si aggiungono a quelle comuni della specie; la terza classe è costituita dagli *idola fori* (del « mercato »), cioè dagli errori derivanti dai rapporti tra gli uomini, dalla loro vita sociale e in primo luogo dal linguaggio, che è convenzionale, spesso equivoco e che induce a scambiare le parole con le cose; la quarta classe, infine, è formata dagli *idola theatri,* cioè dagli errori che derivano per le suggestioni esercitate dalla serie delle « rappresentazioni » fittizie del mondo recitate sulla scena della storia umana dai vari sistemi filosofici.

**La « forma » e la « natura » delle cose**

Purificare la mente dagli *idola* è dunque la condizione preliminare del metodo, a cui deve seguire la determinazione positiva delle operazioni « primarie » da compiere per raggiungere la verità e dominare la realtà. Raggiungere la verità significa per Bacone cogliere quella che egli, con termine aristotelico, chiama la « forma » di una determinata « natura »: la forma è infatti la cosa stessa (*ipsissima res*), il principio reale di costituzione intrinseca (*latens schematismus*) e di sviluppo (*latens processus*) di una proprietà o di una natura determinata. Il dominio sul mondo e sulla realtà, da parte della scienza, si manifesta perciò nella capacità, conseguente alla avvenuta conoscenza teorica della forma, di introdurre in un dato corpo una nuova natura o nuove nature (per esempio l'infrangibilità nel vetro): i concetti di « forma » e di « natura » perdono, in questa prospettiva, qualsiasi significato

metafisico e sostanziale; tuttavia configurano la scienza di Bacone essenzialmente ancora come una scienza di « qualità » e come tale ben diversa da quella scienza delle « quantità » che contemporaneamente Galilei delineava e che Bacone giudica invece troppo astratta dalle cose.

**Le *tabulae***

Individuare una determinata forma è dunque lo scopo della conoscenza scientifica e a questo scopo essa perviene, attraverso una minuziosa rassegna dei fatti in cui la forma è presente, di quelli in cui è assente (non in generale, ché si andrebbe ovviamente all'infinito, ma in quei fatti che sono in qualche modo « prossimi » a quelli in cui è presente) e infine della maggiore o minore intensità con cui è presente: è possibile redigere in tal modo quelle *tabulae* della « presenza », dell'« assenza » e dei « gradi », che costituiscono, per così dire, la « prima vendemmia », quella ipotesi che diventerà verità certa solo al termine di tutta una serie di ulteriori verifiche ed esperienze (Bacone ne enumera ben 27) in cui si articola, nella sua completezza, l'induzione scientifica, diversa perciò sia dalla deduzione sia dalla semplice enumerazione.

**La classificazione delle scienze**

Nei suoi ultimi scritti Bacone descrive una minuta classificazione delle scienze e anticipa i grandi risultati del nuovo metodo. Nel *De dignitate et augmentis scientiarum,* infatti, partendo dalla tripartizione di « memoria », « fantasia » e « ragione », egli distingue la storia, fondata sulla memoria e comprendente sia la storia « naturale » sia la storia « civile » (a sua volta minuziosamente suddivisa: e Bacone acutamente rivela l'assenza di una vera e propria storia letteraria); sulla fantasia poggia poi la poesia, che è come un sapere velato dal sogno e sciolto dalle cose. La filosofia, infine, è fondata sulla ragione e si distingue in scienza di Dio (teologia naturale), scienza della natura (a sua volta suddivisa in fisica, in metafisica o studio delle « forme », meccanica, ecc. e in « filosofia prima » o scienza degli assiomi comuni a più scienze) e scienza dell'uomo, che può studiarne l'anima (psicologia, logica, etica) o il corpo (medicina, cosmetica, atletica) o la vita civile (politica e diritto).

**La nuova Atlantide**

Nella *Nuova Atlantide,* infine, Bacone delinea non solo una società perfetta e pacifica, ma anche un'organizzazione sociale regolata in vista del progresso scientifico, sotto la guida della « casa

di Salomone », immaginario e ideale modello di tutte le Accademie scientifiche che di lì a poco cominceranno a sorgere un po' dovunque; e allo stupefatto visitatore gli abitanti dell'isola beata possono mostrare tutte le meravigliose scoperte e realizzazioni raggiunte e che hanno radicalmente cambiato la vita dell'uomo.

## 6 - *Galileo Galilei. La vita e l'operosità scientifica.*

Con Galileo Galilei siamo sul terreno vero e proprio della scienza moderna: egli non è solo un teorico che delinea un metodo astratto, né si limita ad indicare un cammino che altri dovranno percorrere, ma è nello stesso tempo teorico della scienza e scienziato, anzi è l'uno in quanto è l'altro; e in lui si fa chiaro, altresì, lo stretto legame tra scienza e tecnica (e persino tra scienza e artigianato), non solo dal punto di vista pratico ed utilitario, ma anche — e qui sono la novità ed originalità — dal punto di vista teorico, dello stesso progresso della problematica scientifica. Il posto di Galilei tra i massimi pensatori della prima metà del XVII secolo è assicurato non solo dai contributi fondamentali da lui portati alla scienza, e dal metodo, che egli ha per essa delineato, ma anche dalla prospettiva generale (quella matematico-meccanicistica) in cui ha saputo inquadrare le sue ricerche, dal senso filosofico che esse hanno acquistato nella lunga battaglia per l'autonomia della scienza dalla teologia, dalla autorità ecclesiastica e dall'autorità della tradizione. Né vanno dimenticati i pregi letterari della prosa galileiana, specchio fedele, nella sua sobria eleganza e chiarezza, della sua mente e modello di prosa scientifica.

**Il periodo pisano**

Galilei nacque a Pisa nel 1564. Dopo i primi studi nella città natale e in Firenze, si iscrisse nel 1581 all'Università di Pisa per seguirvi i corsi di medicina; ma i suoi interessi si indirizzano ben presto verso la matematica, sotto la guida di Ostilio Ricci, discepolo del grande Tartaglia: nascono da questi primi studi e dalle prime osservazioni la legge dell'isocronismo delle piccole oscillazioni del pendolo (1583) e la scoperta della « bilancetta » per la misura del peso specifico dei corpi, cui Galileo dedica il suo primo scritto scientifico. Nella stessa università di Pisa egli insegnò matematica per tre anni.

**Il periodo padovano**

Nel 1592 fu chiamato a tenere la cattedra di matematica nell'Università di Padova, dove rimase per diciotto anni, tra i più fecondi ed importanti nella sua attività di studio, favorita anche dal clima di liberalità propria della repubblica veneta. Certo, non mancarono neppure allora le contrarietà, soprattutto di ordine privato, dovute alla necessità di sopperire ai bisogni economici della madre e dei fratelli, attraverso lezioni extrauniversitarie, che per lui — desideroso di dedicarsi completamente ai suoi esperimenti e ai suoi studi prediletti — erano particolarmente gravose. Non solo, ma nelle lezioni accademiche in quella università, da secoli culla dell'aristotelismo più intransigente (e abbiamo già visto, a p. 65, che contemporaneamente vi svolgeva il suo insegnamento Cesare Cremonini), Galileo era costretto a leggere e commentare i testi di Aristotele, di Tolomeo e di Euclide.

**L'invenzione del telescopio e le scoperte astronomiche**

**Il *Nuncius sidereus***

Malgrado tutto ciò, gli anni padovani furono fervidi di studi e di esperimenti (Galilei si costruì vicino casa anche un'officina meccanica) e fecondi di scoperte, che culminarono nell'invenzione del telescopio (1609) e nelle scoperte astronomiche che essa rese possibili: l'invenzione del telescopio fu raggiunta anche grazie alle notizie che Galilei ebbe di tentativi analoghi che si venivano facendo in altri paesi, e soprattutto in Olanda, più che non in base alle leggi dell'ottica (la *Diottrica* di Keplero è del 1611), ma egli non solo lo costruì molto più potente, ma ne intuì l'importanza per lo studio dei fenomeni astronomici: il rilevamento dell'ineguaglianza della superficie lunare, con le sue montagne e le sue valli, l'osservazione delle macchie solari e del loro spostamento e mutamento, nonché delle fasi di Venere e soprattutto la scoperta dei quattro satelliti di Giove (da lui battezzati « medicei », in onore del Granduca di Toscana). Sono queste le principali scoperte di cui egli dette notizia nel *Nuncius sidereus*, pubblicato nel marzo 1610.

Queste scoperte, se da un lato accrebbero la sua fama e la sua autorità di scienziato, suscitarono, d'altro lato, aspre polemiche, ostilità e diffidenze negli scienziati tradizionalisti e negli aristotelici: questi si volsero contro di lui, cominciando con il contestargli la priorità dell'invenzione del telescopio, poi attribuendo all'imperfezione dello strumento alcuni dei fenomeni che Galilei « credeva » di aver visto e perfino rifiutandosi (come fece il Cremonini) di osservare di persona il cielo attraverso il telescopio. A questi

ostinati, scriverà Galilei al Castelli, non sarebbe bastata neppure la testimonianza delle stesse stelle, se, scese in terra, avessero parlato di sé; e per suo conto si dichiarava pago di acquisire qualche nuova conoscenza, di accordare « qualche canna di questo grande organo discordato », senza curarsi dell'approvazione dei filosofi *in libris* o del volgo.

**Galilei e Keplero**

Tuttavia la verità delle scoperte di Galilei si impose, grazie anche all'appoggio di Keplero: ha inizio da questa circostanza uno scambio di lettere tra i due scienziati che è di estremo interesse, perché, oltre le affinità scientifiche, rivela anche le profonde differenze: a Galilei riusciva difficile comprendere tutto il bagaglio di dottrine platoniche e neo-pitagoriche che accompagnava le tesi scientifiche di Keplero (e forse per questo egli, ancora legato all'idea del moto circolare dei corpi celesti, non accolse neppure le tre leggi kepleriane del movimento dei pianeti), mentre Keplero rivolgeva indirettamente a Galilei lo stesso rimprovero che esplicitamente moveva a Copernico, e cioè di essersi limitato alla constatazione del moto della terra senza risalire al perché, rendendo così troppo povera e limitata la propria scienza.

**Il periodo fiorentino**

La fama delle recenti scoperte scientifiche valse a Galilei la chiamata a Firenze come « primo matematico » e « filosofo » del Granduca di Toscana: la soluzione dei problemi economici, la speranza di poter dedicare tutto il proprio tempo alla ricerca senza obblighi di insegnamento, il riconoscimento e l'onore che quella chiamata significava, indussero Galilei ad una decisione che dispiacque ai suoi amici padovani, i quali — come ad es. il Sagredo — lo ritenevano molto più esposto, nella nuova sede, ai rigori dell'Inquisizione. Infatti, malgrado l'approvazione ufficiale degli astronomi della Compagnia di Gesù, che venne nel 1611, delle scoperte astronomiche del Galilei, cominciava a prender sempre più consistenza la tesi che la dottrina copernicana fosse inconciliabilmente contraria al testo della Sacra Scrittura, in cui più volte è ribadito il movimento del sole e l'immobilità della terra.

**Galilei e l'Inquisizione: il primo processo**

I primi anni del soggiorno fiorentino furono comunque tranquilli e fecondi: anzi, in alcune lettere molto importanti — e soprattutto in due: una del 1613, al discepolo Benedetto Castelli, e un'altra del 1615, a Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana — egli difendeva la dottrina copernicana esponendo le

sue convinzioni in merito ai rapporti tra scienza e Scrittura. Nel 1616 il libro di Copernico fu posto dalla Congregazione all'Indice nell'elenco dei libri proibiti; malgrado i consigli di prudenza, Galilei si recò a Roma per perorare la sua tesi: lo spinsero a questo passo, oltre la difesa di una dottrina in cui credeva fermamente, la speranza di rinnovare quei riconoscimenti che già gli erano venuti per le sue ricerche scientifiche e di evitare, con ciò, una frattura insanabile e gravida di conseguenze negative tra le posizioni ufficiali della Chiesa (assai forti sul piano pratico, dopo la riorganizzazione controriformistica) e le verità della scienza. Galilei, ben accolto formalmente, riuscì ad avere anche colloqui col cardinale Bellarmino, ma fallì completamente i suoi scopi: anche se non ci fu una vera e propria abiura, come pure si disse, Galilei fu ammonito del carattere eretico della dottrina copernicana e quindi invitato ad abbandonarla e a non insegnarla. Galilei, secondo il decreto del Sant'Uffizio, « acquievit et parere promisit ».

La polemica ol Grassi e il *Saggiatore*

Tornato a Firenze, Galilei riprese i suoi studi; qualche anno più tardi sostenne una vivace polemica con il gesuita Orazio Grassi sulla natura delle comete (e può essere interessante notare che la verità scientifica era, questa volta, dalla parte del gesuita, per il quale le comete erano corpi celesti, e non da quella di Galilei, per il quale esse erano apparenze prodotte dalla luce solare sul vapore atmosferico): questa polemica dette origine alla pubblicazione del *Saggiatore* nel 1623, scritto importante per la definizione del metodo scientifico.

l *Dialogo sui massimi sistemi*

Nello stesso anno saliva al soglio pontificio, con il nome di Urbano VIII, il cardinale Barberini: Galilei ritenne che la mentalità più aperta del nuovo papa (e che noi abbiamo già potuto constatare a proposito della vicenda del Campanella) e la benevolenza in precedenza dimostratagli fossero condizioni propizie alla ripresa della sua battaglia scientifica. Di qui la sua idea di far risaltare la superiorità della dottrina copernicana su quella tolemaica dal loro diretto confronto. Concepì pertanto la stesura di quei *Dialoghi sui massimi sistemi* (1632), in cui lo scopo scientifico era appena velato dall'espediente letterario di evitare una esplicita presa di posizione, facendo intervenire, su invito di un personaggio neutrale (Sagredo), direttamente gli esponenti della concezione aristotelico-tolemaica (Simplicio) e di quella coperni-

cana (Salviati). Come se non bastasse, nella prefazione dichiarava che, pur cercando di esporre con ogni artificio la superiorità della dottrina copernicana, il suo proposito era di sostenere la « fermezza » della terra in base alle ragioni suggerite dalla pietà e dalla religione.

Si trattava di espedienti, che, se anche gli valsero l'*imprimatur* formale del Maestro del Sacro Palazzo dell'Inquisizione fiorentino e quindi la pubblicazione regolare del libro nel 1632, non poterono però alla lunga celarne il vero senso: lo avvertì gia chiaramente il Campanella in una lettera in cui dice espressamente che « Simplicio par il trastullo di questa commedia filosofica, ch'insieme mostra la sciocchezza della sua setta ».

**Il secondo processo**

Non stupisce quindi che l'Inquisizione riprendesse immediatamente — e con ben altra durezza e severità — le ostilità contro di lui: convocato a Roma, Galilei si vide accusato di esser venuto meno alla raccomandazione del 1616 e vide condannare le sue tesi e il suo libro come « esecrando e più pernicioso per la Chiesa delle scritture di Lutero e di Calvino ». A nulla valse la sua difesa: costretto all'abiura in abito penitente, fu condannato alla prigione a vita, tramutata nell'isolamento perpetuo prima a Siena e poi nella sua villa di Arcetri. L'amarezza profonda per la condanna (mitigata un po' in seguito col permesso di scendere qualche volta in Firenze e di ricevere qualche visita), i lutti familiari, il peggioramento delle condizioni di salute e la cecità quasi completa angustiarono gli ultimi anni della sua vita, senza che però egli abbandonasse le sue ricerche, vertenti allora soprattutto sulla resistenza dei materiali e sulla dinamica, che gli consentirono di pubblicare (in Olanda nel 1638) quella che forse è — da un punto di vista strettamente scientifico — la sua opera maggiore, i *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*. Morì nel 1642.

## 7 - *Galilei. L'autonomia della scienza e le caratteristiche del metodo.*

**L'autonomia della scienza e l'autorità delle Scrittu**

Le vicende personali e le polemiche culturali hanno indirizzato Galilei a riflettere con attenzione tutta particolare sui rapporti tra scienza e fede e, più specialmente, sui rapporti tra le cono-

scenze scientifiche e le verità enunciate nelle Scritture. Nella già ricordata lettera al Castelli, egli esprime con chiarezza la convinzione che tra natura e Scrittura non può sussistere un intrinseco contrasto, perché entrambe vengono da Dio; quando perciò contrasto sembra esservi, è l'autorità della Scrittura che va messa in discussione: in primo luogo, infatti, mentre la natura segue le sue leggi immutabili e necessarie, senza preoccuparsi che qualcuno le capisca, per ciò che concerne la Scrittura non bisogna fermarsi alla sua espressione létterale, perché questa è spesso suggerita da ragioni di opportunità e dalla necessità di renderla comprensibile al volgo: altrimenti, tanto varrebbe pensare che Dio ha mani, piedi e sentimenti umani come l'ira, il perdono e l'odio. In secondo luogo, l'autorità della Scrittura ha tutto il suo peso quando si tratta di questioni attinenti alle verità di fede e alla salvezza, non quando si tratta di verità scientifiche. Perciò, ribadisce Galilei nella lettera a Cristina di Lorena, bisogna piuttosto adeguare il senso delle espressioni della Scrittura alle verità dimostrate scientificamente che non viceversa. La teologia è la regina delle scienze in quanto tutte le indirizza verso la meta suprema della salvezza, e non già nel senso che nei suoi libri sono contenute tutte le verità delle scienze: i principi comandano a medici e architetti, ma non per questo pretendono di sostituirsi a loro nel curare una malattia o nel costruire una casa.

Autonoma dall'autorità della Scrittura, la scienza è, ancora a maggior ragione, autonoma dalle autorità filosofiche: la polemica contro « il mondo di carta » degli aristotelici è una costante degli scritti di Galilei, convinto com'è che se Aristotele stesso tornasse in vita, si volgerebbe direttamente all'osservazione della natura e non alla lettura dei libri in cui si sillogizza di essa.

**Esperienza e metodo matematico**

Certo, non bisogna confondere le verità della scienza, dimostrate necessariamente, con le opinioni solamente probabili: ecco quindi l'esigenza di un metodo rigoroso nella scienza. La natura, dice Galilei, è come un immenso libro che ci sta davanti e su cui la filosofia è scritta in caratteri matematici (triangoli, cerchi e altre figure geometriche). La prima condizione è quindi che s'imparino a leggere questi caratteri e la seconda è che le nostre osservazioni della natura si accompagnino a ragionamenti altrettanto severi delle dimostrazioni geometriche: « sensata esperienza » e

« dimostrazioni necessarie » sono dunque i poli del metodo scientifico. Per un verso l'esperienza non inganna mai, perché l'errore nasce solo nel ragionamento che si fa su di essa; per altro verso il ragionamento matematico fruttuosamente sostituisce la rassegna completa dei casi particolari.

**Conoscenza umana e conoscenza divina**

Nella conoscenza matematica l'intelletto umano eguaglia la mente di Dio: la necessità e la razionalità delle verità matematiche e geometriche (per esempio che la somma degli angoli interni di un triangolo sia eguale a due angoli retti) è infatti identica nell'uomo e in Dio, anche se la conoscenza divina supera infinitamente quella umana: Dio infatti conosce immediatamente per « intuito », l'uomo invece conosce discorsivamente (cioè attraverso passaggi successivi) mediante la « ragione ».

**Misura, ipotesi e cimento**

Questa discorsività del conoscere scientifico dell'uomo si articola sostanzialmente in tre momenti: il primo è la misurazione quantitativa (riducibile quindi a formula matematica) dei fenomeni; il secondo momento è quello della formulazione dell'« ipotesi » matematica: questa si riferisce sempre a figure ideali, che non hanno corrispondenza nella realtà; ma ciò non solo non diminuisce la validità in sé dell'ipotesi, ma spinge lo scienziato a perfezionare sempre più i suoi calcoli per avvicinare l'ipotesi e le variazioni della realtà; il terzo momento, infine, è quello della verifica o « cimento », che controlla sulla realtà le conseguenze che scaturiscono dall'ipotesi, confermandone o smentendone la validità. La creazione e l'uso di « modelli » possono utilmente agevolare questa verifica, quando siano sfavorevoli le condizioni d'esperienza.

**Metodo « risolutivo » e metodo « compositivo »**

L'analisi dei fenomeni nei loro elementi quantitativi e la loro misurazione costituisce il momento « risolutivo » (o analitico-induttivo) del metodo, di cui l'ipotesi e la verifica sono il momento « compositivo » (o sintetico-deduttivo): come tale il metodo galileiano supera la tradizionale contrapposizione di « induzione » e « deduzione ».

**Qualità primarie e qualità secondarie**

Il rigore del metodo matematico è garantito dalla struttura matematica e quantitativa della natura. Derivano da questa impostazione due conseguenze: la prima è che l'unica spiegazione possibile dei fenomeni naturali è quella causale e meccanicistica, restando esclusa ogni sorta di spiegazioni finalistiche e formali; la

seconda conseguenza è che solo estensione, numero e movimento, cioè le « determinazioni quantitative », sono oggettive e misurabili, mentre odori, sapori e suoni, cioè le « determinazioni qualitative » non hanno validità oggettiva ma solo soggettiva: sono puri « nomi ». Questa distinzione, presentata anche nei termini di « qualità primarie » e « qualità secondarie », documenta il rigore con cui Galilei ha seguito la sua ipotesi matematica e la sua interpretazione quantitativa della natura.

## 8 - *Galilei. I due « massimi sistemi »*.

Le considerazioni fin qui esposte non sono state trattate sistematicamente da Galilei, ma si trovano sparsamente intercalate nelle sue opere, quasi pensieri che nascono direttamente dall'operosità scientifica e restano ed essa strettamente connessi. Anche dal punto di vista di questo stretto collegamento di riflessione metodica e di ricerca scientifica, il *Dialogo sui massimi sistemi* è l'opera più importante del Galilei: esso è immaginato svolgersi in quattro giornate, nella prima delle quali sono posti sotto accusa i principi fondamentali della cosmologia aristotelica e in primo luogo la distinzione qualitativa tra mondo celeste e mondo sublunare, l'incorruttibilità e inalterabilità dei corpi celesti e infine la convenienza del moto rettilineo solo alla terra. Nella seconda giornata è dimostrato il moto di rotazione della terra, confutando le obbiezioni contrarie con l'argomento che è impossibile accertare se un sistema è in moto o in quiete con esperienze compiute entro quello stesso sistema (così, ad esempio, se, stando su una nave, lascio cadere un grave sul pavimento, il grave cade nello stesso punto, sia che la nave si muova, sia che la nave stia ferma). Nella terza giornata, poi, è dimostrato il moto di rivoluzione della terra attorno al sole ed esaltate « la semplicità e la facilità » della dottrina copernicana. Nella quarta giornata, infine, è analizzato il fenomeno delle maree come ulteriore e definitiva prova del moto della terra.

**La critica della cosmologia aristotelica e la difesa delle dottrine copernicane**

Togliere la terra dal centro dell'universo — osserva Galilei — non significa sminuirla, ma anzi nobilitarla e perfezionarla, assimilandola ai corpi celesti e, per così dire, ricollocandola in quel cielo da cui gli aristotelici l'hanno sottratta.

## 9 - *I discepoli di Galilei e i progressi scientifici nella prima metà del XVII secolo.*

**L'« Accademia del Cimento »**

La tradizione scientifica galileiana fu nobilmente proseguita da una schiera di discepoli, che nel 1657 fonderanno quella « Accademia del Cimento » che sebbene di breve vita (fu chiusa nel 1667 per le ostilità dei teologi dell'Inquisizione) fu ricca di risultati scientifici. Tra i discepoli più diretti di Galilei dobbiamo ricordare almeno Bonaventura CAVALIERI (1591-1647), che portò molto avanti la soluzione del problema relativo al calcolo delle aree e dei volumi tramite la loro suddivisione in un numero infinito di parti infinitesime; e soprattutto Evangelista TORRICELLI (1608-1647) a cui la morte prematura impedì di sviluppare e portare a compimento tutte quelle geniali intuizioni matematiche, che solo molto tempo dopo dovevano trovare adeguata valutazione. Nel campo degli studi di fisica, il nome di Torricelli è legato alla invenzione del barometro e alla misurazione della pressione atmosferica.

**Cavalieri e Torricelli**

**Harvey e Fermat**

E mentre si vengono istituendo nuove forme di organizzazione della ricerca scientifica (dal 1601 al 1630 fu aperta in Roma l'Accademia dei Lincei, destinata a riprendere più tardi la sua gloriosa attività), anche fuori d'Italia le scienze compiono importanti progressi: basterà soltanto ricordare la scoperta e la dimostrazione della circolazione sanguigna ad opera di Guglielmo HARVEY (1578-1658), che studia medicina a Padova, e gli sviluppi della geometria analitica dovuti agli studi di Pietro FERMAT (1601-1665), su cui dovremo tornare parlando, nel prossimo capitolo, di Cartesio.

PARTE II

# LA FILOSOFIA NEL SECOLO XVII RAZIONALISMO ED EMPIRISMO

# PREMESSA

**La decadenza della Spagna**

La morte di Filippo II ed il mancato raggiungimento degli obbiettivi che egli si era proposto segnano l'inizio di un processo di decadenza della potenza spagnola. Le direttive della sua politica, dominata nella prima metà del Seicento dal conte-duca di Olivares, rimangono sostanzialmente ancora le stesse, ispirate ad un ideale di potenza militare e di restaurazione religiosa: la cacciata dei *moriscos*, nel 1609 (quasi mezzo milione di abilissimi agricoltori e artigiani), ebbe anche rilevanti conseguenze economiche e l'intromissione a fianco della Lega Cattolica nella questione della successione dello stato feudale renano di Clève, gettò le premesse di un nuovo gravissimo conflitto militare e religioso tra la Spagna e la Francia di Enrico IV, protettrice della rivale Unione evangelica. I conflitti religiosi avevano trovato infatti motivi di recrudescenza nei territori dell'Impero asburgico, a seguito della penetrazione calvinistica (soprattutto nel Palatinato Renano), da un lato, e della penetrazione cattolica da parte dei gesuiti (soprattutto in Baviera), dall'altro.

**L'Europa settentrionale e orientale**

Nello stesso tempo l'importanza assunta dal dominio del Baltico, nel quadro della strategia europea e della politica di espansione coloniale, investiva e coinvolgeva nei conflitti europei anche gli stati dell'Europa settentrionale e orientale, in particolare la Svezia, la Polonia, diventata roccaforte della controriforma gesuitica, e la Russia, che, dopo il « periodo dei torbidi » succeduto alla morte di Ivan il Terribile, riaffermò la sua indipendenza nazionale e la sua fede ortodossa con la dinastia dei Romanov.

**La politica francese e la guerra dei Trent'anni**

La morte di Enrico IV nel 1610 e il successivo periodo di incertezze e di rivalità interne sotto la reggenza di Maria de' Medici, distolsero la Francia dall'intervento; ma l'ascesa al trono di Luigi XIII (1617-1643) e soprattutto l'abilissima e ferma politica del cardinale Richelieu, che ridettero forza e prestigio all'assolutismo dello stato con l'appoggio della borghesia, riportarono la Francia al tradizionale conflitto con gli Asburgo: la terribile guerra dei Trent'anni (1618-1648) sconvolse l'Europa, procurandole infiniti guasti e calamità non solo militari, ma anche economici e sociali.

La pace di Westfalia (1648) sancì le nuove condizioni: la decadenza della Spagna, la fine del disegno degli Asburgo d'Austria di creare un grande stato nell'Europa centrale e, con essa, la fine dei progetti politici e di riconquista religiosa della Controriforma; la definitiva affermazione delle borghesie nazionali in Francia, in Olanda e Inghilterra.

**La situazione inglese**

Tuttavia, mentre in Francia la borghesia si afferma nel quadro dello stato assoluto che raggiungerà il suo apogeo nella seconda metà del secolo con il Mazzarino e soprattutto con Luigi XIV (1643-1715), in Inghilterra, invece, la borghesia si afferma contro la monarchia: i conflitti tra il sovrano e il Parlamento; gli antagonismi tra la borghesia e la piccola nobiltà rurale, da

un lato, e l'alta nobiltà e la ricca borghesia finanziaria e immobiliare, dall'altro; i contrasti tra episcopaliani e presbiteriani, già latenti durante il segno di Elisabetta, e l'intransigenza dei Puritani si aggravarono sotto Giacomo I Stuart (1603-1625), il quale, per evitare di sottomettere la sua politica economica al Parlamento, non solo isolò l'Inghilterra dalla politica europea, ma finì per smobilitare la flotta e frenare la politica di espansione economica.

**La prima rivoluzione inglese e la politica di Cromwell**

Perciò, di fronte al tentativo di trasformare in senso assolutistico lo stato inglese perseguito da Carlo I (1625-1649) si arrivò allo rottura violenta: ma se il partito dei realisti fu battuto e Carlo I decapitato, se l'Inghilterra divenne un Commonwealth, non si deve dimenticare che la dittatura di Cromwell rappresentò la vittoria dell'alta e media borghesia contro le tendenze più radicali e democratiche espresse dai Livellatori, dai Veri Livellatori e da altre sette non conformistiche, e riprese in seguito dai Quaccheri. Tuttavia questi contrasti, anche violenti, furono occasione anche di un approfondito dibattito teorico su tutti gli aspetti costituzionali, religiosi e politici, che trovarono espressione in alcuni documenti famosi, dalla « Petizione dei diritti » del 1628 all'« Accordo del popolo » del 1647, e nel pensiero di filosofi e politici.

**Sviluppo economico dell'Inghilterra**

La politica di Cromwell riportò l'Inghilterra al livello di grande potenza europea e di grande potenza marinara e quindi, innanzi tutto, ad un conflitto di interessi con l'Olanda che nella prima metà del Seicento aveva raggiunto un altissimo livello di sviluppo: un'agricoltura razionale ed efficiente, un'industria pregiata e soprattutto prospere attività commerciali e marinare (al 1602 risale la fondazione della Compagnia delle Indie orientali e al 1618 quella delle Indie occidentali) erano infatti di sostegno ad un regime politico fondato sulla borghesia intraprendente, su una costituzione repubblicana e federativa e su un'ampia tolleranza religiosa.

**La politica coloniale inglese**

A differenza di quella spagnola o portoghese, la politica coloniale inglese nell'età elisabettiana non aveva mirato a vaste conquiste territoriali, ma ad assicurarsi basi importanti per il controllo del traffico marittimo: anche se non formalmente promossa dalla corte, l'attività e le imprese dei marinari e dei corsari inglesi contro il monopolio del commercio e le comunicazioni navali di Spagnoli e Portoghesi trovarono appoggi sostanziali presso la regina Elisabetta in tutto il periodo che precedette la spedizione dell'Invincibile Armata: Elisabetta in persona andò a ricevere Francis Drake, reduce dalla circumnavigazione del globo (1577-80). Alle attività commerciali e piratesche si aggiungeva frattanto il commercio degli schiavi tra la Guinea e le Indie occidentali, mentre un cortigiano di Elisabetta, Walter Raleigh, fondava, nel 1584, nel Nord America, la colonia della Virginia (in onore della regina, sempre restia a sposarsi). Se anche il tentativo di Raleigh non ebbe successo, per il momento, esso testimonia come anche in Inghilterra andasse prendendo piede l'idea di una colonizzazione territoriale. L'entusiasmo e il fervore di tutte queste iniziative marinare e coloniali trovano adeguata espressione nell'opera *Principali navigazioni, viaggi, traffici e scoperte della navigazione inglese* di Richard Hakluyt (1553-1616).

**La colonizzazione dell'America del Nord**

Ed è infatti soprattutto nella seconda metà del XVII secolo che si consolidano ed estendono gli insediamenti inglesi nella costa atlantica dell'America del Nord, tra il Canadà, su cui si erano stabiliti coloni francesi, e la Florida, in possesso degli Spagnoli. Tali insediamenti hanno caratteri non uniformi, sia dal punto di vista religioso (soprattutto puritani a nord e anglicani più a sud) sia dal punto di vista delle attività economiche, della struttura sociale e della composizione etnica.

**Le colonie portoghesi e olandesi**

Nell'Estremo Oriente, infine, l'espansione coloniale del Portogallo subisce le conseguenze politiche dell'unificazione della madre patria con la Spagna (1580-1640) ed è sempre più esposta agli attacchi degli Inglesi e soprattutto degli Olandesi, che creano un vastissimo impero commerciale e scoprono nel 1642 l'Australia. Vent'anni più tardi gli Olandesi cacciano i Portoghesi anche dal territorio del Capo di Buona Speranza, in Africa, installandovi i loro « boeri » (contadini).

**Gli sviluppi dell'economia**

Gli avvenimenti politici fin qui delineati si accompagnano altresì a profonde innovazioni economiche: Francia, Spagna, Portogallo, Inghilterra e Olanda, pur con una struttura economica ancora prevalentemente agricola, traggono nuove ricchezze dal commercio coloniale: non più le sole spezie, ma il caffè, il tè, il cacao, il tabacco, lo zucchero, sono i generi che alimentano un commercio sempre più imponente e modificano, insieme alla introdotta coltivazione delle patate e del granturco, la stessa agricoltura; la formazione delle prime industrie basate sulla fabbrica e sul lavoro salariato, mentre trasforma il quadro sociale e accentua il distacco tra città e campagna, richiede, per la necessità di grandi capitali, una nuova politica finanziaria e quindi nuovi strumenti (dalle società per azioni agli assegni bancari). La vita dello stato si fa più complessa e più esigente, come mostra lo sviluppo della burocrazia e la necessità di una regolare organizzazione dell'informazione tramite il servizio postale e la pubblicazione di « periodici » di informazione, fino ai veri e propri « giornali ». Le varie forme di « mercantilismo » e « protezionismo », infine, documentano una sempre più stretta connessione tra la politica dello stato e la sua vita economica: nasce, come scienza autonoma, l'« economia politica ».

**L'età di Luigi XIV e il colbertismo**

L'espressione più rigorosa dell'indirizzo protezionistico è rappresentata dal « colbertismo », cioè dalla politica seguita da Colbert, il grande ministro delle finanze di Luigi XIV: e mentre il sovrano, trasferito nella splendida reggia di Versailles, simbolo della sua autorità e della sua potenza, raccoglieva i frutti della politica di Mazzarino e li estendeva, facendo della Francia la massima potenza europea e accentuando l'assolutismo della monarchia, con la sospensione della convocazione degli Stati Generali, con la riduzione della aristocrazia a mere funzioni di rappresentanza e con l'attribuzione dei compiti esecutivi delle proprie direttive alle forze della borghesia, il Colbert non solo promuoveva l'unificazione legislativa della Francia con una riforma dei codici (« Code de Louis »), ma gettava anche le basi della sua potenza economica, favorendo e proteggendo in ogni modo le sue industrie, i suoi commerci e le sue Compagnie (del Levante, del Nord, del Senegal, delle Indie

occidentali, ecc.). La lacuna fondamentale dell'opera di Colbert fu la mancata riforma del sistema fiscale, largo di esenzioni per la nobiltà, gravoso per le classi inferiori e vessatorio per la pratica di dare in appalto la riscossione dei tributi. Le gravi conseguenze di questo stato di cose per l'economia francese, esaurita dalla politica di predominio e di guerra di Luigi XIV, non tarderanno a manifestarsi. Ma intanto la situazione sembra giustificare ogni speranza.

**La politica di Luigi XIV**

La « guerra di devoluzione » (1667-68), il controllo esercitato dalla Francia, tramite i finanziamenti, sulla restaurata monarchia inglese di Carlo II (1660-1685) e la guerra olandese (1672-78), per ciò che concerne la politica estera; il rigido autoritarismo, esteso a tutte le forme di vita civile e culturale, e la politica religiosa, diretta per un verso a far rivivere il gallicanesimo (« dichiarazione dei quattro articoli », del 1682) e per altro a combattere gli Ugonotti (revoca dell'editto di Nantes, nel 1685), in politica interna, mentre segnano il culmine della potenza di Luigi XIV, gettano, nello stesso tempo, le premesse della successiva involuzione.

**La persecuzione degli Ugonotti e la politica religiosa di Luigi XIV**

Infatti la persecuzione contro gli Ugonotti, oltre a provocare un esodo che depauperò l'economia francese, portò ad una crescente influenza dei gesuiti nella corte e alla persecuzione contro i giansenisti, dopo la condanna di Clemente XI; non solo, ma essa allontanò dalla Francia le simpatie dei governi e delle popolazioni di quegli stati protestanti, che erano stati i suoi naturali alleati dall'epoca di Enrico IV.

**L'Impero asburgico**

Frattanto si realizzavano due situazioni molto importanti: l'impero asburgico, sconfiggendo con l'aiuto polacco, a Vienna, le forze turche (1683) e mettendo con ciò fine all'espansione ottomana in Europa, poteva finalmente tornare ad occuparsi di quanto accadeva ad occidente ed organizzare in senso antifrancese quella « Lega di Augusta », cui aderirono la Spagna, l'Olanda e la Svezia (1686).

**La seconda rivoluzione inglese**

In secondo luogo, la seconda Rivoluzione inglese (o « gloriosa rivoluzione »), portando sul trono Guglielmo III di Orange, non solo unificava sotto uno stesso scettro l'Inghilterra, completamente sottratta all'influenza francese, e i Paesi Bassi, ma chiudeva anche il cerchio dell'isolamento francese.

**Il nuovo equilibrio europeo**

La guerra della Lega di Augusta (1688-97) metteva in luce il nuovo equilibrio europeo, in cui l'alleanza inglese con gli Asburgo compensava la potenza francese; nello stesso tempo, la « dichiarazione dei diritti » (1689) dava allo stato inglese quel carattere di monarchia costituzionale e parlamentare che, in opposizione all'assolutismo monarchico rappresentato dallo Stato francese, ne fece la patria ideale del nascente liberalismo politico.

**La vita culturale: l'istituzione delle Accademie e la organizzazione della ricerca scientifica**

Dal punto di vista culturale i grandi progressi delle scienze, che vedremo nei successivi capitoli, avvengono in misura sempre maggiore fuori dei tradizionali centri della cultura universitaria, in cui continua a prevalere l'indirizzo scolastico (sia cattolico sia protestante), e trovano organi sempre più appropriati di organizzazione, di collaborazione e di diffusione, anche al di sopra dei confini nazionali e politici, nelle Accademie e negli *Atti* da esse pubbli-

cati periodicamente. Si tratta di istituzioni che solo nel nome richiamano l'Accademia platonica di Firenze, perché manca in esse del tutto lo spirito mistico e religioso ed è invece prevalente l'interesse scientifico. Sorte dapprima per spontanea iniziativa dei dotti, esse trovarono ben presto favore presso i sovrani che le incoraggiarono ed aiutarono, facendone anche un punto di prestigio politico: di qui la gara tra le Accademie per avere tra i propri soci i migliori ingegni e tra i dotti per entrare nelle Accademie più rinomate; e allo sviluppo di questa « società di dotti » molto contribuì l'abitudine che le Accademie presero, di bandire concorsi a premio su questioni filosofiche e scientifiche le cui risposte davano luogo a feconde polemiche.

**In Italia**

In Italia la situazione politica e la sorveglianza della Controriforma non consentirono uno sviluppo delle Accademie scientifiche: breve vita ebbero, come vedremo, l'« Accademia dei Lincei », fondata a Roma nel 1603 da Federico Cesi con il suo periodico, *Gesta Lyncaeorum*, e durata sino al 1630 (e destinata a rinascere stabilmente solo dopo l'unità d'Italia). Vita ancora più breve, ma gloriosa, ebbe l'« Accademia del Cimento » (1657-1667), fondata dai discepoli di Galilei.

**Nel resto d'Europa**

Più stabili e più ricche di mezzi furono, al contrario, altre Accademie d'Europa, come la « Società Reale » di Londra, sorta intorno al 1645 e riconosciuta dal Sovrano nel 1662; come l'« Accademia delle Scienze » di Parigi, voluta nel 1666 da Luigi XIV su proposta di Colbert; e come infine l'« Accademia delle Scienze » di Berlino, fondata su progetto di Leibniz dall'elettore Federico III (poi re Federico I di Prussia) nel 1700. Oltre a queste principali, altre Accademie sorsero a Vienna, Pietroburgo e altrove.

**Le culture nazionali: in Germania**

Il Seicento vede l'affermarsi delle culture e delle letterature nazionali. Anche in Germania, dove le condizioni di frantumazione politica, lo stato di prostrazione (destinato a durare a lungo nelle sue conseguenze) provocato dalla guerra dei Trent'anni, e le lotte sociali e religiose non fornivano condizioni favorevoli, fu continuata l'opera, portata avanti da Lutero, di affermazione della lingua nazionale, opera che trovò nel poeta Martin Opitz (1597-1639) il suo principale alfiere; e intanto si creavano a Weimar, Amburgo, Norimberga e altrove accademie letterarie e, pur nel persistente influsso ed imitazione delle letterature straniere, vengono coltivati la lirica religiosa, il dramma, il romanzo, la poesia satirica ed epigrammatica.

**In Italia**

L'Italia, che nel secolo precedente aveva conosciuto la grande poesia di Ariosto e di Tasso, vede spegnersi a poco a poco la sua vita culturale e letteraria nelle concettosità del « barocco », nel marinismo, per concludersi nell'esperienza dell'Arcadia. Essa ha tuttavia ancora una funzione di guida per ciò che concerne l'elaborazione di una poetica adeguata ai tempi, la formazione di un gusto nuovo e la discussione dei modelli: i dibattiti nell'eccellenza dei poeti moderni rispetto agli antichi, che trovarono nei *Ragguagli di Parnaso* di Traiano Boccalini (1556-1613) e nei *Pensieri diversi* di Alessandro Tassoni (1565-1635) i documenti più caratteristici, confluiranno nella famosa *Querelle des anciens et des modernes,* su cui torneremo; d'altro lato,

il marinismo e il concettismo italiani hanno il loro corrispettivo nel « preziosismo » francese, nel « conceptismo » spagnolo (che ebbe in Baltasar GRACIÁN, 1601-1658, il suo massimo esponente), nell'« eufuismo » inglese (così detto dal romanzo di *Euphues* di Lyly).

**In Spagna** La letteratura spagnola raggiunge il suo culmine nell'età di Filippo II e nella prima metà del secolo, con il *Don Chisciotte* di Miguel CERVANTES DE SAAVEDRA (1547-1616) che dalla parodia dei romanzi cavallereschi e picareschi si solleva ad una considerazione universale, sofferta e ironica, delle debolezze e degli slanci dell'anima umana e con la produzione poetica di LOPE DE VEGA (1562-1635), fondatore di quel teatro spagnolo che ebbe in TIRSO DE MOLINA (1571-1648) e soprattutto in PEDRO CALDERÓN DE LA BARCA (1600-1681) i suoi massimi esponenti, e infine con la schiera dei suoi scrittori ascetici e religiosi (da Santa Teresa a Giovanni della Croce).

**In Inghilterra** Anche l'Inghilterra vide il fiorire della splendida letteratura « elisabettiana » e del genio di SHAKESPEARE (1564-1616), i cui drammi furono definiti da Goethe « libri aperti del Destino, in cui il vento della commossa vita soffia, e qua e là li sfoglia violento », e di Giovanni MILTON (1608-1674), teorico della libertà della stampa nel suo trattato *Areopagitica*, nella cui arte si fondono la tradizione biblica e quella classica e gli ideali del puritanesimo. Ma anche la letteratura dell'età della Restaurazione monarchica, dal 1600 in poi, ebbe i suoi momenti di splendore, pur nella prevalente imitazione dei modelli stranieri e soprattutto francesi.

**In Francia** Il Seicento è altresì il secolo del « classicismo » francese, iniziato dalle discussioni sulla lingua e dalle teorizzazioni di François DE MALHERBE (1555-1628), proseguite più tardi da Nicola BOILEAU (1636-1711), autore di una celebrata *Arte poetica*, e dal processo di unificazione che ebbe nell'Académie française fondata nel 1635 per iniziativa del Richelieu. Le tragedie di Pierre CORNEILLE (1606-1684) e di Giovanni RACINE (1639-1699); le commedie di MOLIÈRE (Jean-Baptiste Poquelin, 1622-1673); l'oratoria di Jacques Bénigne BOSSUET (1627-1704), le massime e gli scritti moraleggianti di Francesco DE LA ROCHEFOUCAULD (1613-1680) e di Jean DE LA BRUYÈRE (1645-1696), gli epistolari di Madame DE SÉVIGNÉ (1626-1696) e di Madame DE LA FAYETTE (1634-1692); le favole di Giovanni DE LA FONTAINE (1621-1695), esprimono in modi diversi le varie tendenze della splendida età del Re Sole.

Né va dimenticata, infine, l'importanza che per la formazione della prosa letteraria delle varie nazioni ebbero gli scritti degli stessi filosofi: Bacone e Locke in Inghilterra, Cartesio e Pascal in Francia.

**Le arti e la musica** Grande interesse rivestono altresì le tendenze delle arti figurative, che vantano in Italia i nomi dei Maderno e di Borromini, di Caravaggio, dei Carracci e di Guercino, di Reni e di Domenichino, di Salvator Rosa e di Luca Giordano, di Tiepolo e di Canaletto, di Giambologna e di Bernini; mentre in Spagna fiorisce la grande pittura di Velázquez, di Murillo e di Ribera, in Belgio quella di Van Dyck e di Rubens, in Francia quella di Vouet e Poussin, in Olanda quella di Rembrandt.

L'Italia ha una funzione di guida in campo musicale, con gli sviluppi importanti che all'opera lirica dettero Monteverdi prima e Scarlatti poi, mentre in Francia si imponeva l'opera di Lulli e in Germania dalla riforma luterana traevano alimento la musica e il coro religioso. Indirizzi nuovi e fecondi si manifestano anche nella musica polifonica e strumentale, per clavicembalo e per organo. Il secolo si chiude con i nomi grandissimi di Bach e di Händel.

V

# DESCARTES



## 1 - *Vita e scritti.*

Cartesio è il filosofo in cui una tradizione storiografica pressoché unanime segna il vero e proprio inizio della filosofia moderna: in lui, infatti, l'insoddisfazione per la cultura tradizionale e l'esigenza di un vasto rinnovamento del sapere scientifico si trasformano nella ricerca di un metodo e di un criterio di verità valido non solo per le proposizioni della scienza della natura, ma per il sapere in quanto tale, in tutta la verità delle sue forme. D'altro lato, il carattere specifico del metodo e del criterio di verità elaborati da Cartesio, e il ruolo che in essi ha la ragione, come autonoma capacità dell'uomo di trovare in sé stesso i fondamenti del proprio sapere, hanno fatto di Cartesio il padre del moderno razionalismo.

**Il primo periodo della vita di Cartesio**

Nato a La Haye, nella Touraine, nel 1596 da famiglia di piccola nobiltà, René DESCARTES (CARTESIO dalla forma latinizzata del suo nome) compì i suoi studi nel collegio di La Flèche tenuto dai Gesuiti, « una delle più celebri scuole d'Europa », com'egli stesso dirà, restandovi per otto anni dal 1604 al 1612 ed iscrivendosi poi all'Università di Poitiers. Pur nella consapevolezza di aver ricevuto la migliore istruzione possibile, Cartesio ricorderà in seguito l'insoddisfazione da lui allora provata verso il sapere acquisito in questi primi anni, verso la cultura prevalentemente umanistica impartita dai Gesuiti e, insieme, la convinzione, ancora non bene definita, che a ben altri risultati la ragione sarebbe potuta pervenire se guidata da criteri più sicuri e più saldi: in questo stato d'animo, anzi, Cartesio individuerà la prima motivazione delle sue ulteriori ricerche.

E tuttavia l'istruzione gesuitica non passò senza tracce nel suo animo: non solo conservò rapporti affettuosi con i suoi maestri e strinse un'amicizia e un legame intellettuale, destinati a durare per tutta la vita, con quel padre Marino Mersenne, « segretario di tutta l'Europa dotta », di cui dovremo tornare a parlare; ma impresse anche nel suo carattere alcuni tratti tipici dell'educazione gesuitica, dall'ossequio per l'autorità e la religione a quella prudenza che finiva talvolta per confondersi con l'« onesta dissimulazione ».

**La *scientia penitus nova* e l'*inventum mirabile***

Nel 1618 comincia il periodo della vita militare e dei viaggi: si arruola dapprima nelle armate del principe Maurizio di Nassau, che prendeva parte alla guerra dei Trent'anni, e si reca in Olanda, dove la libertà di cui godeva, pur nel servizio militare, e l'amicizia con il medico olandese Isacco Beeckman gli danno occasione di dedicarsi a studi di geometria e di fisica, soprattutto dal punto di vista di una loro trattazione e dimostrazione matematica: è questa quella *scientia penitus nova* che Cartesio ritiene di intravedere in questo periodo.

Nel 1619 passò al servizio del duca Massimiliano di Baviera e abbandonò l'Olanda: ma non abbandonò le sue meditazioni. Durante la forzata inerzia di un soggiorno invernale presso la città di Ulma, Cartesio ebbe, come lui stesso scrisse, l'intuizione di una nuova scienza (*coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis*) cui dette anche una data precisa: il 10 novembre. Quale fosse questa scienza Cartesio non specifica e gli storici hanno discusso se si trattasse della riduzione alla matematica dello studio sia della quantità discreta sia della quantità continua (lo spazio) e quindi della geometria e, in prospettiva, della fisica; oppure se si trattasse di quello « studio di se stesso », che lo porterà al *cogito*: si innesta infatti qui uno dei problemi più complessi della critica storica su Cartesio, quello della ricostruzione della genesi del suo pensiero.

Quello che è certo è che Cartesio si sentì talmente preso di entusiasmo per la nuova scoperta, da essere indotto a fare il voto di un pellegrinaggio al santuario della Madonna di Loreto.

Abbandonata la vita militare, compie numerosi viaggi negli anni tra il 1620 e il 1625; dal 1625 al 1628 risiede a Parigi, da dove si trasferisce di nuovo in Olanda, anche per sottrarsi alla dispersione degli obblighi della vita mondana parigina, rimanendovi fino al 1649: quivi infatti « tra la folla di un gran popolo attivissimo

e più curante dei propri affari che curioso degli affari altrui » egli può « senza mancare di alcuna delle comodità che offrono le città più frequentate, vivere altrettanto solitario e appartato, quanto nei più remoti deserti ».

**La composizione degli scritti**

Risalgono a questo periodo tutte le sue opere più importanti: la prima ad essere composta fu quella intitolata *Regulae ad directionem ingenii*, redatta intorno al 1628, ma pubblicata postuma nel 1671. Inedito rimase anche il grande trattato *Du monde,* esposizione generale dei fenomeni fisici alla luce dei nuovi principi: le ragioni della mancata pubblicazione ci sono chiarite dallo stesso Cartesio che, in una lettera al Mersenne, ci informa che il trattato era pronto per la pubblicazione, quando, sulla fine del 1633, gli giunse la notizia della condanna di Galilei: alla meraviglia per la condanna e per la sua motivazione, fece seguito la decisione di non pubblicare uno scritto che accoglieva le tesi copernicane: non volle infatti pubblicare lo scritto né « storpiato », né tale che potesse suscitare la disapprovazione della Chiesa.

Pochi anni dopo, tuttavia, mettendo a frutto gli ulteriori sviluppi delle riflessioni sul metodo e la filosofia, egli pubblica tre trattazioni scientifiche, sulla diottrica, sulle meteore e sulla geometria (derivate da quelle parallele del *Du monde*), premettendo ad esse quella introduzione che sarà il celebre *Discorso sul metodo*: è infatti del 1637 la data di edizione del *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la dioptrique, les météores et la géométrie qui sont des essais de cette méthode.*

La pubblicazione di quest'opera non risparmiò all'autore le aspre polemiche dei teologi protestanti (come il Voëtius), che lo accusarono di libertinismo, cioè di ateismo e di papismo. Anche in conseguenza di ciò, Cartesio negli anni successivi dette forma definitiva a quel breve trattato di metafisica, cui pensava da molto tempo: e nel 1641 escono le *Meditationes de prima philosophia,* dedicate alla dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima e accompagnate da quelle obbiezioni che erano state fatte all'autore dai principali dotti europei (Hobbes, Gassendi, Arnauld), venendo incontro ad un esplicito desiderio di Cartesio, che, grazie all'aiuto del Mersenne, aveva fatto girare le *Meditazioni* ancora inedite. A queste obbiezioni seguivano le risposte.

Nel 1644 Cartesio pubblicò i *Principia philosophiae*, trattazione sistematica e scolastica di tutte le parti della sua filosofia, ai quali seguirono, nel 1649, *Les passions de l'âme*, cui possono essere affiancate le lettere di argomento morale indirizzate alla principessa Elisabetta del Palatinato (una delle sue più intelligenti allieve, da Cartesio conosciuta nel 1643) e alla regina Cristina di Svezia.

**La morte**

E proprio accogliendo un invito della regina Cristina, che voleva da lui apprendere la filosofia, Cartesio si trasferì nel 1649 a Stoccolma, incoraggiato anche dall'ambasciatore francese Chanut. I rigori del clima (e l'abitudine della regina di prendere lezioni alle cinque della mattina) ebbero ragione della sua salute: Cartesio morì di polmonite nel febbraio del 1650. Oltre le *Regulae* e il *Mondo*, vide la luce, postumo, anche il *Traité de l'homme*.

## 2 - *La formazione del pensiero di Cartesio e le « regole » del metodo.*

**Indagini scientifiche e indagini metodiche: loro rapporto**

Si è a lungo discusso, tra gli interpreti moderni, se la genesi del pensiero cartesiano si muova nel senso di un progressivo allargamento di orizzonte dalle prime indagini scientifiche alle questioni più generali concernenti il metodo della filosofia e la metafisica o se, come lo stesso Cartesio sembra suggerire, l'andamento è stato precisamente l'opposto. Se noi prendiamo in esame il *Discorso sul metodo* possiamo constatare che l'enumerazione delle regole del metodo precede la trattazione del « dubbio metodico », che rimette in discussione la validità delle stesse regole sopra enunciate. Questa constatazione apparentemente sorprendente trova la sua spiegazione nella individuazione dei primi problemi che attrassero la riflessione di Cartesio: sono problemi di geometria e di fisica e infine la consapevolezza di essere pervenuto ad una impostazione scientifica *penitus nova*, fondata su un'interpretazione rigorosamente matematica di tutta la quantità, sia discreta (i numeri) sia continua (lo spazio e quindi la geometria), e di poter fruttuosamente applicare questo nuovo punto di vista allo studio dei problemi di fisica.

**La « scienza mirabile »**

Questa progressiva unificazione della scienza dà a Cartesio la sensazione che sia non solo possibile, ma necessario arrivare ad una

« scienza mirabile », madre di tutte le altre e che consiste nello « studio di se stesso », fondato sulla ragione e non sui libri o sull'autorità. Di qui la necessità di elaborare delle regole metodiche per procedere in questa nuova via, capaci di dare frutti altrettanto copiosi di quelli che egli stesso aveva potuto ricavare dallo studio di problemi di algebra, di geometria e di ottica.

**La necessità del metodo**

I fondamenti metafisici di questa scienza non sono in discussione e non è neppure in discussione la garanzia metafisica del criterio di verità; questi sono problemi « posteriori »: per ora si tratta solo di studiare le procedure più idonee per avviare lo studio e il progresso di questa nuova scienza e, per l'unità del sapere umano, di tutte le altre scienze.

Nascono da queste riflessioni le *Regulae*, i cui risultati sono ripresi e più minutamente classificati nella seconda parte del *Discorso,* che, proprio per le ragioni ora dette, giustamente precede la parte concernente il dubbio metodico, e che quindi anche noi possiamo considerare in connessione logica con le *Regulae.*

**Il metodo**

Il punto da cui Cartesio muove il suo ragionamento è che la ragione è un bene comune e « naturalmente eguale » in tutti gli uomini. Certo, Cartesio parla di sé, del suo cammino personale e scrive persino che non ha voluto insegnare il metodo che tutti devono seguire per ben condurre la propria ragione, ma solo far vedere in qual modo ha cercato di ben condurre la sua. Ma in quanto la ragione è un bene comune, la sua soluzione può valere anche per gli altri, anche se non può esimerli dallo sforzo della ricerca personale. Unità della ragione è unità anche del sapere e la *bona mens* è nello stesso tempo saggezza pratica e ragione conoscitiva, e per essa l'uomo può « rendersi padrone e possessore della natura ».

Ma perché, dice Cartesio, alcuni uomini ragionano bene ed altri male? Perché in alcuni la ragione ottiene risultati positivi e in altri negativi? Evidentemente per il diverso uso, per il diverso modo con cui è adoperata dagli uomini.

La scienza degli antichi è sterile perché il metodo da essi seguito, il sillogismo, non consente di scoprire verità nuove e non sa giustificare le sue premesse. Quella scolastica, d'altra parte, è fondata sulla tradizione e sull'autorità e quindi adatta ad esercitare piuttosto la memoria che la ragione e a produrre piuttosto « storia »,

nel senso baconiano, che scienza, cioè conoscenze certe ed evidenti che si giustifichino da sé. Solo la matematica ha l'aspetto di vera scienza, perché parte da principi certi ed evidenti e da essi procede mediante una deduzione rigorosa, mediante un « ordine » sicuro e certo degli argomenti, senza mai prendere per vera una cosa che non lo sia.

**La « matematica universale »**

Ma è possibile estendere il suo metodo a tutto il sapere e costruire così quella « matematica universale », che è la scienza dell'« ordine » delle nostre conoscenze e quindi la fonte comune di tutte le scienze? Ecco l'esigenza di un metodo, come insieme di « regole certe e facili che, da chiunque siano esattamente osservate, gli renderanno impossibile prendere il falso per vero e, senza alcun inutile sforzo mentale, ma aumentando sempre gradatamente la scienza, lo condurranno alla conoscenza vera di tutto ciò che sarà capace di conoscere ».

**Le « regole » del metodo non derivano dalla esperienza, ma dalla mente: intuito e ragionamento**

Queste regole non possono però avere fondamento nell'esperienza, che spesso è fallace e le cui conclusioni sono prive di necessità; il metodo non potrà quindi che essere analitico e deduttivo. Le sue premesse non dovranno essere arbitrarie, bensì scelte in virtù di quell'*intuitus mentis*, che è un concetto della mente « pura e attenta », così chiaro e distinto che non lascia dubbi. Secondo Cartesio, « chiarezza » vuol dire che l'idea è « presente e manifesta ad uno spirito attento »; « distinzione » vuol dire che l'idea è precisa e differente da tutte le altre e comprende solo ciò che appare manifesto a chi la considera debitamente senza che vi entri nulla di ciò che appartiene ad un'altra idea. Ci può essere chiarezza senza distinzione, ma viceversa no. Chiarezza e distinzione sono, in tal modo, i caratteri che contraddistinguono l'evidenza e quindi la verità di un'idea.

L'intuito è un atto semplice e immediato: esso può cogliere perciò solo le nature semplici (estensione, moto, figura, ecc.) e i rapporti elementari (eguaglianza, ecc.). Diversa è invece la ragione discorsiva, che conosce gli oggetti e i rapporti complessi, secondo la trama delle nature semplici e dei rapporti elementari che li costituiscono.

**Le 4 « regole » del metodo**

Derivano da questa distinzione le quattro regole fondamentali del metodo: 1) non accogliere mai nulla come vero che non sia evidente; 2) analizzare il complesso (il relativo) negli elementi sem-

plici (gli assoluti); 3) sintetizzare e ricostituire il complesso dagli elementi semplici. Prima di vedere la quarta regola, è bene chiarire che la sintesi non è un ritorno puro e semplice al punto di partenza, perché ora l'oggetto si sa com'è fatto, è realmente compreso. L'analisi infine mostra la vera via da seguire per scoprire qualcosa, indica la dipendenza degli effetti dalla causa, ma richiede attenzione, perché se si salta un passaggio sparisce la necessità delle conclusioni. La sintesi segue la via opposta ed ha maggiori pregi espositivi e persuasivi, ma non è il vero metodo euristico.

**L'induzione** All'intuizione, analisi e sintesi si aggiunge, come quarta regola, l'enumerazione o induzione, che non è la raccolta di dati empirici, ma la ricognizione di tutte le tappe e i passaggi, del cammino precedentemente percorso sia in fase analitica che sintetica, per essere sicuri di non averne saltato nessuno. L'induzione, in senso baconiano, o esperienza, come la chiama Cartesio, trova il suo posto solo alla fine del *Discorso,* quando la deduzione da sola non basta più a raggiungere gli effetti particolari della natura, perché mentre essa indica principi sotto i quali sta una molteplicità di effetti possibili, solo l'esperienza può dire quale di essi è poi reale e effettuale.

## 3 - *Il mondo.*

**Carattere ipotetico della fisica** La composizione del trattato intitolato *Il Mondo* rappresenta il tentativo di un'analisi matematica e quantitativa dei problemi della fisica, alla luce dei principi stabiliti in precedenza. E il principio fondamentale consiste nella percezione « chiara e distinta » degli elementi primi e semplici che formano tutti i corpi e le loro composizioni. Per questo, anche nel caso che non si possa essere sicuri che l'analisi della natura, che consegue da questo principio e dagli altri che ne derivano, risponda alla natura reale, creata da Dio, pure essa, secondo Cartesio, ha una tale evidenza razionale da far ritenere che la natura avrebbe potuto essere creata proprio così: di qui quel carattere « ipotetico » della scienza, che lo stesso Cartesio esplicitamente riconosce.

**Le « qualità » gli « elementi semplici »** Noi abbiamo notizia delle cose tramite le sensazioni: queste, però, ci comunicano soltanto « qualità » (i colori, gli odori, i suoni,

ecc.) e come tali non ci fanno conoscere nulla delle cose, se è vero che nelle cose noi dobbiamo porre solo ciò che riteniamo che vi debba necessariamente essere e se è vero che le sensazioni delle qualità dipendono essenzialmente dalla conformazione del soggetto conoscente e sono più affezioni soggettive che dati oggettivi.

**Estensione e movimento**

Quali sono dunque gli elementi più semplici, costitutivi della natura dei corpi? Se noi, oltre al trattato su *Il Mondo*, consideriamo quanto Cartesio ci dice su questo tema anche in altri scritti (e soprattutto nelle *Meditazioni* e nei *Principia*), possiamo rispondere che essi sono sostanzialmente l'« estensione » e il « movimento ». Queste proprietà, e non le forme sostanziali e l'animismo della vecchia fisica e neppure le « qualità », che — invece di essere elementi di una spiegazione — devono essere esse stesse spiegate, sono gli elementi più semplici, e su di essi è possibile fondare una interpretazione rigorosamente quantitativa e meccanicistica della natura, che ripudia la distinzione « qualitativa » tra cielo e terra su cui poggiava la cosmologia aristotelica.

**L'estensione e la geometria analitica**

Con il termine « estensione » Cartesio non intende solo lo spazio occupato da una cosa, ma anche la quantità di materia che lo occupa, cosicché le proprietà dello spazio (continuità, divisibilità, figura, ecc.) diventano anche le proprietà della materia: deriva da ciò, da un lato, la negazione del vuoto e la contraddittorietà del concetto di atomo, cioè di un'estensione indivisibile; e, dall'altro, l'ideale di una fisica costruita geometricamente: la possibilità di una trattazione geometrica della natura sta infatti nella possibilità di ridurre lo spazio e l'estensione ad un'unità di misura e di spiegare la diversità tra le figure geometriche con la diversità di movimento dei punti rispetto ad un sistema di coordinate (le « coordinate cartesiane »): per questo la geometria cartesiana non si arresta alla constatazione della diversità delle figure geometriche, ma vuole « analizzarle », secondo l'indirizzo fondamentale del suo metodo. In questo senso, Cartesio è giustamente considerato tra i fondatori della « geometria analitica », anche se contemporaneamente il matematico Pietro Fermat le dava più saldo fondamento scientifico.

**La negazione del vuoto e la possibilità del movimento**

L'evidenza delle proprietà più elementari è tale, dice Cartesio, che passando dal semplice al complesso sembra quasi di non conoscere nulla di nuovo. Abbiamo già visto che è assurdo parlare

di un'estensione indivisibile o di un'estensione vuota (quello che noi chiamiamo vuoto è una materia non percepibile, tanto è vero che se da un recipiente venisse tolta tutta la materia le sue pareti si toccherebbero). Ma se non c'è il vuoto, come è concepibile il movimento? Questa difficoltà è superata da Cartesio, nel senso che per lui il moto è sempre relativo alle parti contigue di materia e quando un corpo si muove occupa il posto di un altro corpo e lascia il suo ad un altro ancora, come è appunto osservabile il movimento dei pesci nell'acqua. Impossibile è quindi l'azione a distanza e cadono, in conseguenza, i concetti di « forza » e di « energia », ecc., su cui si fondava la concezione magica della natura.

**Il ruolo di Dio nella fisica cartesiana**

Ma come mai l'estensione si è particolarizzata nella molteplicità dei corpi, e donde il movimento? Cartesio risponde ricorrendo all'azione di Dio, che crea le cose e infonde e conserva loro il movimento; tale azione è però circoscritta all'inizio di un processo, che in tutte le sue fasi successive si spiega con le sole leggi della matematica e della meccanica. Dalla immutabilità e costanza divina discendono infatti le tre leggi fondamentali seguenti: 1) ogni cosa tende a permanere nel suo stato di quiete o di moto (e questa aggiunta del moto è importante, perché per la cosmologia antica l'inerzia è solo il riposo), se qualcosa non interviene a turbarlo (principio di inerzia); 2) quando un corpo ne spinge un altro non può trasmettere o sottrarre ad esso alcun movimento senza perderne o acquistarne una eguale quantità; 3) quando un corpo si muove, ciascuna delle parti, presa separatamente, tende sempre a continuare il proprio movimento in linea retta.

**Le tre leggi del movimento**

**La teoria dei vortici; gli elementi**

Ogni concezione finalistica e, per così dire, antropologica è in tal modo rigorosamente bandita dalla cosmologia cartesiana: Dio imprime nel mondo il moto e dalla composizione dei vari movimenti delle parti dell'Universo (che sono contigue, per l'assenza di vuoto) risulta quella dottrina dei « vortici » (*tourbillons*) da cui deriva la conformazione del cosmo e il moto circolare: uno di questi vortici è il sistema solare (e con ciò Cartesio può accettare la tesi copernicana del movimento attorno al sole della terra e degli altri pianeti, trasportati dal corso vorticoso del cielo, estremamente fluido e che li circonda da ogni parte).

Dai vortici e dalla diversa resistenza delle varie parti della materia derivano i tre elementi fondamentali: il fuoco, l'aria e la terra; per la loro piccolezza e mobilità, i pulviscoli luminosi sono irradiati in tutte le direzioni in linea retta e la loro velocità è istantanea.

L'istantaneità della velocità della luce è da Cartesio ritenuta un punto fondamentale della sua dottrina, malgrado che Galilei e lo stesso Beeckman avessero fatto numerosi esperimenti per misurarla: essi erano però ancora troppo approssimativi e portavano a scarti di tempo troppo ampi sulle grandi distanze, perché potessero porre fine alle discussioni, che continuarono a lungo nel '600.

**Gli organismi viventi e la fisiologia**

Ad un rigido meccanicismo è ridotta anche la fisiologia e la spiegazione degli organismi viventi, cui contribuì anche la scoperta della circolazione del sangue fatta da Harvey (1629): questi però la spiegava con le contrazioni e distensioni dei muscoli del cuore, mentre Cartesio, a torto, lo contesta, non sembrandogli giustificata l'attribuzione al cuore di questi movimenti. Principio della vita è, per Cartesio, non una forma immateriale ma un'entità materiale, un fuoco o calore che, dilatando il sangue, produce movimenti del cuore e quindi la circolazione del sangue. Il sangue, tramite l'aorta, porta al cervello i suoi elementi più puri e più sottili, gli spiriti vitali, che dal cervello si diffondono nei canali nervosi e fanno muovere i muscoli: questa diffusione è possibile in quanto l'anima, che ha sede nella « glandola pineale », presiede all'apertura dei pori dei canali nervosi; pur non avendo distinto nervi sensori e nervi motori, Cartesio tuttavia distingue sensazioni (prodotte dalle cose sui filamenti che dal cervello si diffondono per tutto il corpo) e movimenti, sensazioni esterne e sentimenti interni. Vedremo più avanti il senso compiuto di questa intrusione di un principio immateriale nel meccanicismo della vita fisiologica (a movimenti meccanici, sono infatti ridotte le funzioni biologiche della respirazione, della digestione e così via) e l'insormontabile difficoltà che ne deriva: per il momento basti dire che con essa Cartesio ha inteso spiegare la volontarietà dei movimenti.

**L'automatismo animale**

Consegue da ciò l'automatismo animale: gli animali, che non hanno anima (perché Cartesio non considera anime quelle che nella tradizione venivano indicate come anime vegetative e sensitive) sono automi, senza un principio spontaneo di animazione:

sono macchine, perché nient'altro che meccanicismo è anche l'istinto, che è loro proprio.

Il meccanicismo

L'analogia più frequente cui Cartesio ricorre per illustrare questo meccanicismo è quella con gli orologi, le fontane artificiali, i mulini ecc., cioè con quegli ordigni automatici che, pur essendo costruiti da uomini, si muovono da soli in vari modi. « Vi prego di considerare che tutte le funzioni, la digestione dei cibi, il battito del cuore, il nutrimento, la crescita delle membra, la respirazione, la ricezione della luce, dei suoni ecc., gli interni movimenti degli appetiti e delle passioni ecc. conseguono del tutto naturalmente, nella macchina del corpo, dalla semplice disposizione dei suoi organi, né più né meno come i movimenti di un orologio o di un qualsiasi altro automa seguono dai suoi contrappesi e dalle sue ruote ».

## 4 - *Dal dubbio al « cogito ».*

La validità del metodo

Qual'è la validità del metodo elaborato e delle conoscenze scientifiche con esso acquisite? Il criterio dell'evidenza si giustifica da sé o ha bisogno di un diverso fondamento indubitabile, che impedisca la rinascita del dubbio? La risposta che Cartesio dà a queste domande nel *Discorso* e nelle *Meditazioni* è la prova della profonda differenza che corre tra il « problema del metodo » nella sua filosofia e la metodologia scientifica a cui attesero Bacone e Galilei. Per questa risposta Cartesio può essere considerato il padre del razionalismo moderno, il teorico dell'autonomia dell'indagine razionale.

Gli studi giovanili

Nella prima parte del *Discorso* Cartesio ricorda i suoi studi giovanili e l'insoddisfazione che gliene derivò. In generale, essi apparvero diretti piuttosto alla conoscenza degli antichi che a rendere gli uomini partecipi del propro tempo. Temperamento poco incline alla fantasia, trovò poco fruttuosa l'applicazione alla poesia e all'eloquenza, che sono più doni dell'ingegno che dello studio; la teologia, d'altra parte, è tutta fondata sui dogmi e la filosofia, così piena di incertezze, è al massimo capace di raggiungere una verisimiglianza, lontana dall'errore altrettanto quanto dalla verità. L'unica scienza certa ed evidente gli apparve la matematica, ma, oltre a non essergli ancora chiaro il suo uso, suscitava in lui mera-

viglia la scarsezza dei risultati; quanto alla logica, infine, essa è certamente affine alla matematica, ma sembra piuttosto adatta a spiegare ciò che già si sa (o addirittura, come l'« arte » di Lullo, a parlare di ciò che non si sa) che a trovare nuove verità: la conclusione di Cartesio, appena uscito dalla tutela dei precettori, fu quella di abbandonare interamente lo studio e di volgersi soltanto a quella scienza che poteva trovare in se stesso o nel « gran libro del mondo ».

**Il dubbio metodico**

Non si tratta però di revocare in dubbio le conoscenze già acquisite, ma di investire con il dubbio la stessa possibilità di conoscere, le fonti da cui esso deriva e le tradizionali facoltà in cui esso si attua. È dunque un dubbio radicale e sistematico quello da cui bisogna partire, ma non un dubbio che disperi di trovare un fermo punto di approdo: dubitare di tutto per vedere se è possibile trovare qualcosa di cui sia impossibile dubitare: questo è quel « dubbio metodico » che Cartesio indica come proprio e come diverso dal dubbio scettico, fine a se stesso.

**La morale provvisoria e le sue tre massime**

D'altra parte, questo dubbio non può coinvolgere anche il comportamento pratico; posso ritenere di non possedere ancora il criterio di verità, ma poiché continuo a vivere e ad agire, debbo provvisoriamente attenermi a dei criteri di condotta plausibili, così come chi distrugge la propria casa per costruirsene una nuova si preoccupa di procurarsi un tetto provvisorio che lo ripari durante i lavori. Perciò Cartesio, dopo aver richiamato nella seconda parte del *Discorso* le quattro regole fondamentali del metodo che abbiamo già visto, passa ad esporre nella terza parte la sua « morale provvisoria ». Questa si concreta sostanzialmente in tre massime o norme, di netto stampo conservatore e non prive (soprattutto l'ultima) di echi stoicheggianti: 1) obbedire alle leggi del proprio stato e conservare la religione degli avi; 2) essere fermo e risoluto nelle proprie azioni, anche quando si tratti di seguire opinioni dubbie, quando si sia deciso così; 3) cercare di vincere se stesso piuttosto che la fortuna e modificare i propri desideri piuttosto che l'ordine del mondo, poiché del tutto in nostro potere sono, a ragione, solo i nostri pensieri.

Messa così al riparo da ogni incertezza la condotta, Cartesio può svolgere liberamente, nella quarta parte del *Discorso,* il dubbio metodico, la sua risoluzione in un criterio di verità assoluta-

mente indubitabile e la conseguente ricostruzione metafisica. Prima di affrontare questa trattazione (per la quale conviene tenere presenti anche gli altri scritti, e soprattutto le *Meditationes* con le relative obbiezioni e risposte), sarà sufficiente avvertire che la quinta parte del *Discorso* è volta alla esposizione di alcune parti del meccanicismo fisico e che la sesta parte, oltre che a ribadire la critica alla filosofia speculativa delle scuole, prospetta i vantaggi anche pratici, sul piano privato e sociale, della nuova scienza.

**Di tutto è possibile dubitare**

Cartesio comincia la sua analisi dalla conoscenza sensibile: i sensi talvolta ci ingannano; possiamo perciò pensare che ci ingannino sempre e che nulla di ciò che essi ci rivelano corrisponda alla realtà. Analogamente per la conoscenza intellettuale: poiché talvolta gli uomini sbagliano nel ragionare, possiamo ritenere che tutti i ragionamenti, anche quelli che possono apparire più dimostrativi, siano falsi. E inoltre: come distinguere le sensazioni ed i pensieri che abbiamo da svegli da quelli che crediamo di avere in sogno? Se fosse tutto sempre illusorio come nel sogno? E ancora più radicalmente: cosa ci garantisce contro l'eventuale esistenza di un « genio maligno » che si diverta ad illuderci e ad ingannarci, e che anzi, per meglio illuderci ed ingannarci, si serva proprio delle immagini più evidenti? Di fronte all'ipotesi di un « genio maligno » la stessa matematica e perfino le regole del metodo perdono la loro validità: la loro evidenza può diventare illusoria ed esse finiscono per essere soggette al dubbio.

***Cogito ergo sum* e la confutazione dello scetticismo**

Siamo così al fondo del dubbio, in cui ogni certezza sembra sfumare e perdersi per sempre; ma proprio dal cuore stesso del dubbio emerge la verità indubitabile: se dubito penso e se penso sono: *cogito ergo sum*. Per quanto io approfondisca ed estenda il mio dubbio, questo dubbio non fa che confermare il fatto che, se dubito, penso, e se penso, sono. La stessa ipotesi del genio maligno non fa che rafforzare questa verità e certezza assoluta, poiché intanto il genio maligno può ingannarmi in quanto sono, e se penso che il genio maligno mi inganna, penso e dunque sono: la proposizione « io sono », « io esisto », è necessariamente vera, dice Cartesio, tutte le volte che la pronuncio o che la concepisco nel mio spirito. Questo significa che il pensiero è attributo che mi appartiene e che esso solo non può essere staccato da me: io sono una cosa che pensa, uno spirito, un intelletto, una ragione.

Che il dubbio implicasse la consapevolezza di dubitare e che in questa consapevolezza fosse possibile identificare quella certezza e verità capaci di sconfiggere definitivamente lo scetticismo, è motivo che abbiamo incontrato già in Agostino (cfr. vol. I, p. 252-3) e in Campanella (cfr. p. 93); ma solo Cartesio lo prende come fondamento di una ricostruzione razionale della filosofia, come centro speculativo da cui tutto il resto, fino a quel momento problematico, riceve piena luce. L'evidenza del *cogito*, infatti, si impone immediatamente ed ha questo di caratteristico, che in essa c'è identità di conoscente e conosciuto, poiché la « verità » della mia conoscenza implica immediatamente la « realtà » della cosa conosciuta (cioè di me stesso) e segna pertanto la definitiva confutazione del dubbio scettico, che consiste nel negare non la presenza in noi di idee, ma la possibilità di inferire da esse la realtà delle cose e quindi la corrispondenza tra le idee e le cose.

Tuttavia, le stesse determinazioni con cui egli arricchisce quella prima conoscenza non tardano a mostrare che, dietro quella evidenza e quella trasparenza, si nascondono problemi che già alcuni dei suoi obbiettori seppero vedere con acume.

**Le obbiezioni al *cogito***

Arnauld e Gassendi, per esempio, cercano di mostrare il legame del pensiero con l'organismo corporeo; mentre Hobbes contesta la possibilità di fondare sul *cogito* l'equivalenza di *sum cogitans* e di *sum res cogitans* (cioè la traduzione dell'atto del pensiero in una statica sostanza pensante): è come se si dicesse *je suis promenant, donc je suis promenade.*

« Io penso, dunque sono », e sono una « cosa pensante ». Questo passaggio da un pensiero, colto nella sua immediata attualità, ad una « sostanza pensante » (*res cogitans*), se da un lato mostra quanto sia profondamente radicata anche in Cartesio la mentalità tradizionale, con tutte le sue categorie logico-metafisiche, dall'altro non arricchisce di molto (come notarono alcuni e tra gli altri Gassendi) la conoscenza del nostro io. Ma Cartesio non dubita che, esaminando se stessi, sia possibile svolgere dal *cogito* tutta la ricchezza che vi è implicita.

**Il *cogito* e il criterio della verità: l'evidenza**

Si è visto che il *cogito ergo sum* è indubitabilmente vero: esso ci si presenta con una tale evidenza, si impone come una certezza talmente chiara e distinta della nostra coscienza, che noi possiamo essere sicuri che tutto ciò che ci si presenterà con eguale evidenza,

cioè con eguale chiarezza e distinzione, sarà egualmente vero; in questo senso Cartesio può respingere l'obbiezione di Huet, per cui se il *cogito* è vero perché evidente, il criterio dell'evidenza precederebbe il *cogito* e sarebbe contraddittorio volerlo giustificare con il *cogito*. Evidenza, chiarezza e distinzione sono pertanto le determinazioni sicure di quel criterio di verità, grazie al quale possiamo volgerci con fiducia al compito di una ricostruzione filosofica.

## 5 - *Dal « cogito » alla metafisica.*

**Le idee; l'innatismo**

Esaminando noi stessi, troviamo innanzi tutto, in noi, delle idee (e per « idea » Cartesio intende « la forma di un pensiero, per l'immediata percezione della quale sono consapevole di questo pensiero »). Alcune di queste idee ci appaiono come « innate », cioè come un patrimonio che da sempre è intrinseco al nostro pensiero; altre sono invece « avventizie », cioè provenienti dal mondo esterno o comunque da fuori di noi; altre, infine, sono « fattizie », cioè fatte e inventate da noi. Tutte queste idee per un verso sono modi o modificazioni del pensiero, e questa è la loro « realtà formale o attuale »; per un altro verso però esse sono rappresentative di oggetti reali, e questa è la loro « realtà oggettiva »: quelle di sostanza più di quelle di attributi, quelle evidenti più di quelle oscure e confuse. Di qui il tentativo di Cartesio di dare una rassegna delle idee primarie e più fondamentali, che proprio per ciò sono quelle « innate », cioè quelle sempre presenti dove è presente il pensiero (quindi l'innatismo va preso in senso metafisico e non psicologico, come fecero alcuni obbiettori, cui Cartesio rispose che, psicologicamente, l'innatismo è virtuale e non implica che attribuisca al fanciullo l'idea di Dio, del numero ecc., mentre è ancora nel grembo della madre).

**L'idea di Dio e la realtà di Dio**

Tra le idee innate ve ne è una che si impone con particolare evidenza: quella di Dio. Abbiamo visto infatti che la certezza del *cogito* nasce dal dubbio, ma un pensiero che dubita è meno perfetto di un pensiero che è conoscenza della verità. E allora si pone il problema: come si trova in me l'idea di un pensiero più perfetto del mio? Essa non può venire da me stesso perché non ho

nessuna delle perfezioni che quell'idea mi presenta, né da un essere più imperfetto di me, né dal nulla: deve venire da un essere che sia realmente perfetto tanto quanto lo rappresenta l'idea che ho di lui: questo essere è Dio, la cui realtà non può essere inferiore alla realtà oggettiva dell'idea che ho di lui. A questa prima prova dell'esistenza di Dio seguono altre due prove: la seconda è tratta dall'imperfezione e dalla dipendenza del mio essere, che presuppone un essere perfetto e indipendente da cui sia non solo creato, ma anche « conservato » (giacché se si fossi fatto da me mi sarei fatto secondo quella perfezione di cui, pure, ho l'idea): l'unità e la semplicità intrinseche all'idea di Dio escludono l'ipotesi di una molteplicità di cause. La terza prova è una ripresa dell'argomento ontologico: Dio come essenza perfettissima non può mancare di una determinazione così essenziale come quella dell'esistenza. La maggiore forza di questa prova sta nell'analogia con il *cogito*: anche qui infatti dalla mia essenza, che è il *cogitare*, è immediatamente inferita la mia esistenza.

**La veridicità divina**

Esiste dunque Dio come sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente e onnipotente ecc. C'è però un attributo di Dio che ha nella gnoseologia cartesiana un'importanza particolare (analoga a quella dell'immutabilità della fisica, come abbiamo visto), ed è quello della « veridicità »: ciò significa che Dio non ci inganna, e soprattutto che non permette che altri (per es. il « genio maligno ») ci ingannino. La veridicità di Dio diventa così la garanzia del criterio di verità, la garanzia che è vero, e non sogno o illusione, tutto ciò che ci appare come chiaro e distinto. Il Dio di Cartesio è, pertanto, l'autore delle verità geometriche e dell'ordine del mondo e, come tale, ha poco in comune, come osserverà Pascal, col Dio di Abramo e di Isacco, col Dio cristiano.

**Il « circolo » cartesiano**

Si manifesta qui, nell'argomentazione di Cartesio, quel circolo che tutti i critici (da Gassendi in poi) hanno sottolineato: da un lato, l'esistenza di Dio è assunta mediante il criterio della chiarezza e distinzione della sua idea; dall'altro, la veridicità divina è garanzia di verità delle idee chiare e distinte. Ad alcuni questo circolo è apparso come « vizioso », nel senso che presuppone il conseguente; altri hanno cercato di superarlo dando all'evidenza un valore soprattutto gnoseologico e alla veridicità divina un valore soprattutto ontologico; altri infine hanno valutato positivamente

questa circolarità, che è propria di ogni pensare che si serve della verità delle conseguenze come di conferme degli stessi punti di partenza.

**Realtà del mondo esterno**

Comunque sia di ciò, il criterio della veridicità divina è adoperato da Cartesio per sottolineare la verità delle idee chiare e distinte che concernono il mondo esterno: l'estensione, il movimento, i numeri, le figure; non solo, ma può finalmente dimostrare la realtà del mondo esterno, che finora l'ipotesi del genio maligno costringeva a considerare come problematica: la chiarezza e distinzione dell'idea di un dualismo radicale tra il mondo del pensiero e il mondo dell'estensione, e la veridicità divina (che garantisce la verità della nostra convinzione che le idee delle qualità sensibili derivino da corpi esterni) provano indubitabilmente questa realtà del mondo esterno.

**Il carattere pratico dell'errore**

Noi siamo quindi in possesso di un sicuro criterio di verità, quello della chiarezza e distinzione, certificato dal *cogito* e garantito dalla veridicità divina: come può accadere allora che noi commettiamo errori? L'errore, dice Cartesio, non è dovuto al nostro pensiero (che non potrebbe errare mai se si attenesse al metodo e al criterio della verità), ma all'intrusione della volontà nel pensiero, cioè quando la volontà ci spinge (per fretta, per pigrizia, per comodo ecc.) a dare il nostro assenso ad un'idea confusa. Ciò non significa che l'errore sia un fatto volontario (nessuno vuole ingannarsi), ma solo che la volontà spinge a dare l'assenso, prima che si sia conosciuto in modo chiaro e distinto. Questa dottrina della natura pratica dell'errore incontrò l'ostilità di tutti coloro che, come Gassendi, erano fermi all'idea tradizionale della pari « estensione » dei domini del pensiero e del volere.

## 6 - *Il dualismo cartesiano.*

***Res cogitans* e *res extensa***

Mondo del « pensiero » e mondo dell'« estensione » costituiscono dunque per Cartesio due realtà nettamente distinte e senza zone di convergenza: sono due sostanze, la *res cogitans* e la *res extensa,* qualitativamente diverse. A rigore, la definizione di sostanza è solo ciò che è *causa sui.* Tuttavia, poiché *res cogitans* e *res extensa* non hanno bisogno di altro per esistere se non del-

l'intervento di Dio, ad esse può essere esteso il concetto di sostanza per via analogica.

**Il problema dei rapporti tra le due r**

Questo rigido dualismo tra *res cogitans* e *res extensa* è però gravido di problemi, che determineranno tutta la storia posteriore del cartesianesimo. E innanzi tutto essa sembra contrastare con la nostra più evidente esperienza psicologica: l'uomo è composto di anima (pensiero) e di corpo (estensione) e c'è tutta una serie di suoi atti che sembra certificare un rapporto e un mutuo influsso tra le due sostanze: o dell'anima sul corpo (le volizioni) o del corpo sull'anima (le sensazioni). La provvisorietà e inadeguatezza delle soluzioni di Cartesio (e noi abbiamo già vista quella che colloca nella glandola pineale, che corrisponde a quella che oggi si chiama ipofisi, la localizzazione del rapporto anima-corpo) è stata ben vista già dalla sua seguace Elisabetta del Palatinato. Della complessità del probema non potette non rendersi conto, del resto, lo stesso Cartesio nel comporre il suo scritto sulle « passioni » dell'anima, che tuttavia dà per risolta la difficoltà, e si prefigge solo di mostrare il loro « ordine » e la loro concatenazione.

**Le « passioni dell'anima**

Delle passioni che il corpo suscita nell'anima, alcune, come le sensazioni, ci vengono dai corpi esterni, altre sono localizzate nel nostro stesso corpo (la fame, la sete, il dolore ecc.). Altre, infine, non sembrano avere un'immediata causa prossima, pur avendo bisogno di una mediazione del corpo: e su queste Cartesio si sofferma particolarmente. Anche qui Cartesio cerca di individuare quali sono le più semplici ed elementari, da cui tutte le altre risultano: esse sono l'amore, il desiderio, la gioia e la tristezza, di cui egli descrive non solo le connotazioni psicologiche, ma anche i riflessi fisiologici (pulsazioni del cuore, colorito ecc.).

**La morale**

Quanto alle conseguenze etiche vere e proprie, Cartesio non dice molto di più (malgrado le molteplici insistenze di cui fu fatto oggetto perché completasse il sistema con una trattazione completa dei problemi morali): egli ribadisce le regole della morale provvisoria; raccomanda la moderazione delle passioni e delle inclinazioni verso ciò che non è in nostro potere; esalta la magnanimità come coscienza della libertà del nostro volere e, insieme, dell'immutabilità della provvidenza divina: il che, tuttavia, non fu sufficiente ad evitargli l'accusa di pelagianesimo, così come la priorità del *cogito* gli attirò quella di ateismo.

## VI

# *TOMMASO HOBBES*



### 1 - *Vita e scritti.*

In Hobbes, come in Cartesio, la filosofia è essenzialmente attività della ragione secondo il modello della scienza matematico-geometrica, sforzo coerente di interpretare ogni campo del sapere secondo il suo schema, escludendo tutto ciò che non vi si lascia ridurre. Essa ha tuttavia, in Hobbes, un esito divergente da quello di Cartesio, e approda ad un rigoroso materialismo, antimetafisico e fondato sulla netta distinzione di ragione e fede, e ad un meccanicismo oggettivo, che si estende non solo alle operazioni della ragione, ma anche alle passioni dell'anima. E, infine, una differenza certamente non secondaria sta in ciò: che mentre Cartesio era sostanzialmente indifferente ai problemi politici, contentandosi di regolare la sua vita pratica sul « provvisorio » buon senso di alcune norme tradizionali, Hobbes invece è fortemente impegnato in una rigorosa soluzione dei problemi della convivenza umana.

**La vita di Hobbes**

In effetti, la vita di Thomas HOBBES cade in un periodo estremamente drammatico per l'Inghilterra, quello del conflitto tra la monarchia e Cromwell, della dittatura di questi e della restaurazione monarchica successiva: un periodo di grande importanza per l'evoluzione non solo delle idee, ma anche delle istituzioni politiche.

Nato nel 1588 a Westport, dopo aver studiato ad Oxford fu precettore dei conti di Cavendish. Sia per questa mansione, sia per gli avvenimenti politici, Hobbes trascorse lunghi periodi di

tempo fuori dell'Inghilterra, soprattutto in Francia, in Germania e in Italia. Alla conoscenza degli scritti di Bacone e di Herbert di Cherbury egli aggiungeva la conoscenza degli *Elementi* di Euclide (durante il secondo viaggio fuori dell'Inghilterra, nel 1629-1631), il cui metodo lo impressionò talmente da cominciare ad elaborare l'idea di applicarlo anche a quel mondo politico, per cui già da tempo aveva spiccato interesse (il suo primo scritto fu una traduzione di Tucidide), ma che allora soprattutto lo preoccupava per la violenza dei contrasti, che, a suo avviso, solo l'opera della ragione e della scienza avrebbero potuto sanare.

Il terzo viaggio sul continente, nel 1634-1637, e il successivo soggiorno a Parigi fino al 1651 sono della massima importanza per la vita culturale di Hobbes: a Firenze conosce Galilei, per il quale nutrirà sempre un'altissima stima, e a Parigi entra in contatto con il circolo di padre Mersenne, tramite il quale fece pervenire a Cartesio le sue obbiezioni alle *Meditazioni* (1641).

**Gli scritti**

Frattanto il primitivo disegno di filosofia politica si era venuto gradatamente ampliando in un sistema generale, la cui trattazione doveva svolgersi in tre sezioni; nel 1642 vide la luce, per prima, la terza sezione, dal titolo *De cive*, i cui problemi trovarono un'ulteriore elaborazione nel capolavoro di Hobbes, il *Leviathan* (dal nome del mostro biblico, preso come simbolo dell'assolutismo), pubblicato nel 1651 a Londra e poi, in una versione latina fatta dallo stesso Hobbes e destinata a farlo conoscere largamente in tutta Europa, nel 1668 ad Amsterdam. Qualche anno più tardi Hobbes portava a termine tutta la trattazione del suo sistema, pubblicando nel 1655 la prima sezione dal titolo *De corpore* e nel 1658 la seconda dal titolo *De homine*.

**L'ultimo periodo della vita**

La pubblicazione del *Leviathan* fece perdere a Hobbes i favori del partito realista (che, legato al clero, non poteva accettarne la subordinazione al potere civile, sostenuta nel libro) e gli aprì la strada del ritorno in patria. Hobbes più tardi fu di nuovo accolto anche nella corte di Carlo II. L'ultimo periodo della sua vita fu assorbito dagli studi storico-religiosi, dai mai sopiti interessi letterari (le ultime opere a cui si dedicò furono una storia in versi della Chiesa e una traduzione dei poemi omerici) e dalle polemiche, come quella con il vescovo Bramhall sulla libertà del volere, mentre sempre più insistente si faceva quell'accusa di ateismo che, sebbene formal-

mente falsa, traeva alimento dal materialismo della sua filosofia, dalla convinzione che la religione fosse un *instrumentum regni* e oggetto di legislazione statale. Hobbes morì nel 1679.

## 2 - *Il concetto di filosofia e la logica.*

**I « corpi » unico oggetto della filosofia**

Ad eccezione della geometria, in cui gli antichi raggiunsero vette altissime, la scienza ha solo in età moderna i suoi fondatori: Copernico per l'astronomia, Galilei per la dinamica, Harvey per la fisiologia e la scienza del corpo umano; Hobbes ambisce ad un posto analogo per la filosofia civile, intesa come la scienza di quei « corpi artificiali » che sono gli stati, e perciò analoga alle scienze che studiano i corpi naturali. Unico oggetto della ragione sono infatti, per Hobbes, i corpi, e unico scopo della ricerca razionale è conoscere quali sono le proprietà dei corpi di cui si conosce la generazione o quale è la generazione dei corpi di cui si conoscono le proprietà: dove non ci sono né generazione né proprietà lì non c'è filosofia da studiare. Il che significa che la filosofia si risolve interamente nella scienza e non conosce né divina ispirazione, né rivelazioni: la ragione non può indagare né Dio né altre nature spirituali, ma solo ciò che è corpo, generazione e proprietà dei corpi. Ne consegue non solo la netta distinzione tra scienza e religione (ricondotta a regole per rendere il dovuto culto a Dio e confinata nella Scrittura), ma anche il rifiuto di ogni metafisica e di ogni animismo e vitalismo naturalistico: la filosofia scolastica, l'alchimia e la magia non hanno posto nella scienza.

Allo svolgimento delle tre sezioni della trattazione sistematica (la filosofia naturale, come studio dei corpi naturali; la scienza dell'uomo, che è per un verso un corpo naturale e per un verso artefice dei corpi artificiali; e la filosofia civile, come studio dei corpi artificiali, cioè dello stato ecc.), Hobbes fa precedere una sezione che concerne la logica e la dottrina del metodo, in cui confluiscono soprattutto la tradizione aristotelica e quella nominalistica.

**Il linguaggio**

Il punto di partenza sono le idee, che derivano dai corpi esterni, ed i nomi con cui le designiamo. E il nome è innanzi tutto una *nota* con la quale si può risvegliare nell'animo un pensiero

simile ad uno già passato, e poi è anche *signum,* quando, nel discorso, serve a comunicare ad altri i rapporti di antecedente e conseguente che sussistono nel pensiero di chi li esprime: per esempio le nuvole sono un « segno » naturale della pioggia, perché la pioggia suole essere conseguente alle nuvole; ma un segno naturale non è ancora linguaggio (esso è infatti un segno anche per gli animali), e solo quando l'uomo ha fissato, arbitrariamente e convenzionalmente, i nomi di « pioggia » e di « nuvole », come note per la sua memoria, può esprimere e dimostrare agli altri nel suo discorso quel rapporto di conseguenza, quel « segno » che egli istituisce tra antecedente e conseguente.

**Il nominalismo**

Questa negazione di ogni legame oggettivo e necessario tra le idee e i nomi e l'affermazione della natura arbitraria e convenzionale dei nomi stessi sono la premessa da cui consegue la negazione della realtà degli universali (sia *in re* sia *in conceptu*) e l'affermazione che solo i nomi sono universali, in quanto denominazioni comuni di molte cose particolari. I nomi che noi usiamo possono essere nomi di corpi, o nomi di proprietà dei corpi, o nomi di immagini che sono solo in noi o, infine, nomi di nomi (per es. universale è un nome con cui designiamo i nomi comuni, non le realtà). Orbene, la proposizione è il legame tra due nomi e il sillogismo è il legame tra due proposizioni mediante un nome comune (il termine medio); una proposizione è quindi vera quando collega nomi che possono essere collegati tra loro, come ad esempio nomi di corpi con nomi di corpi, nomi di qualità con nomi di qualità, mentre una proposizione come « il colore è oggetto della vista » è errata perché congiunge un nome di immagine (il colore) con un nome di corpo (oggetto della vista): la verità, per Hobbes consiste *in dicto,* non *in re.*

**La logica**

**Il ragionamento come calcolo**

In funzione di questo rigoroso nominalismo, il metodo compositivo e il metodo risolutivo, il procedimento sintetico e quello analitico prendono una forma ancora più rigorosamente matematica che non in Cartesio: il ragionamento non è altro che « calcolo », e cioè somma e sottrazione di nomi (e a sottrazione e addizione Hobbes riduce anche la divisione e la moltiplicazione): così « uomo » è uguale a « corpo » + « razionale » e « animale » è uguale a « uomo » — « razionale ». Il sistema della scienza è quindi costituito dall'insieme delle operazioni sui nomi e i suoi

principi non sono altro che « definizioni », cioè determinazioni del significato dei nomi più comuni e più universali. Con ciò Hobbes ha creduto di salvare sia l'esigenza empiristica, perché ogni nome corrisponde, sia pure convenzionalmente, ad un'idea, cioè ad un'immagine derivata — vedremo poi come — in noi dai corpi esterni; sia l'esigenza razionalistica, perché il procedimento razionale, o calcolo, è rigidamente deduttivo; la distinzione tra scienza e opinione sta in ciò, che la prima muove da definizioni e attraverso proposizioni e sillogismi termina in conclusioni certe, la seconda invece è il risultato di un ragionamento che non prende le mosse da definizioni. La scienza pertanto non è conoscenza di fatti, ma sistema di rapporti di antecedenza e conseguenza dei nomi, che non cesserebbero di essere veri, anche se non esistessero le cose corrispondenti.

**La scienza non è conoscenza di fatti, ma sistema di rapporti**

### 3 - *Il meccanicismo nella natura e nell'uomo; la conoscenza, le passioni e la morale.*

**Materialismo: i corpi, lo spazio, il tempo e il movimento**

La filosofia naturale di Hobbes è di netto stampo materialistico; unica realtà esistente è ciò che è corporeo, e per corpo si deve intendere tutto ciò che, non dipendendo dal nostro pensiero, coincide o si coestende con qualche parte dello spazio. Pur essendo perciò una proprietà essenziale del corpo, l'estensione non è tuttavia senz'altro identificata, come in Cartesio, con la corporeità: questa infatti è caratterizzata anche dalla resistenza e dalla forza; anche Hobbes, però, come Cartesio, nega risolutamente la realtà del vuoto. Oltre a quello di corpo, i concetti più semplici ed astratti di questa prima parte della filosofia naturale o « filosofia prima » sono quelli di spazio e di tempo: data la negazione del vuoto, lo spazio, come pura estensione priva di materia, non è qualcosa di reale, ma un'idea o immagine (*phantasma*) di un corpo, considerato solo dal punto di vista per cui esiste fuori di noi; il tempo, analogamente, è il *phantasma*, nella nostra mente, del movimento secondo il prima e il dopo. Seguono poi i concetti di luogo e di movimento, come causa generalissima di tutte le cose, e di *conatus*, cioè del movimento della più piccola unità possibile spazio-temporale (punto-istante). Vedremo più avanti il

ruolo del movimento nella spiegazione della vita psichica dell'uomo, ma intanto possiamo considerare quali siano le sue leggi e come da esso si generino tutte le figure.

**La geometria**

Si entra con ciò nel secondo capitolo della filosofia naturale, che Hobbes chiama « geometria »: la linea risulta dal movimento del punto, la superficie dal movimento della linea e il movimento da un altro movimento. Tutto accade quindi secondo una necessaria serie causale: il possibile non esiste, perché ciò che si realizza era necessario che si realizzasse e ciò che non si realizza era impossibile. Cosicché alla geometria spetterà di studiare quali sono i tipi di movimento che generano, ad esempio, la linea retta o quella circolare.

**La fisica**

Del tutto fuori della scienza restano i vari problemi dell'origine, della durata e della grandezza dell'universo, e a maggior ragione il problema di Dio, risolubile solo per via di rivelazione e di fede (ma ciò non impedì a Hobbes di arrivare a sostenere nella polemica con il vescovo Bramhall che il dire che Dio è incorporeo o esprime un ingenuo modo di onorarlo distinguendolo dalle altre cose o significa che Dio non esiste). Cosicché l'ultimo capitolo della filosofia naturale, cioè la fisica, ha il compito di studiare gli effetti di movimento di un corpo su un altro corpo, nel caso che sia un corpo nel suo insieme a muoversi, oppure ciò che deriva dal movimento delle parti di un corpo, che sia tuttavia nel suo insieme immobile. Si completa così il tentativo di un'integrale spiegazione meccanicistica di tutta la realtà, ivi compreso anche l'uomo, in quanto anch'esso è corpo.

**I problemi dell'uomo**

Tutto infatti si riconduce al movimento, anche la vita (il movimento vitale, appunto, coincidente nell'uomo con la circolazione sanguigna, che Hobbes accoglie da Harvey), e al movimento Hobbes riconduce anche, nello studio dell'uomo, l'analisi del processo della conoscenza e dell'origine delle passioni.

**La conoscenza**

La sensazione è un movimento nell'organismo prodotto da un movimento dell'oggetto esterno e si trasmette, attraverso gli organi di senso, fino al cervello da cui si dirama al cuore. Si produce così per reazione al processo ora visto, che è un movimento dall'esterno all'interno, un altro movimento che va dall'interno verso l'esterno e che consiste per un verso nel riferimento della sensazione ad un oggetto esterno e che dall'altro, in quanto questa sensazione può agevolare

o contrastare il movimento vitale, suscita le sensazioni di piacere e di dolore. Di qui prenderà le mosse l'analisi di Hobbes delle passioni; intanto vediamo ancora le conseguenze che scaturiscono da questa dottrina della conoscenza sensibile. Innanzi tutto l'affermazione della natura soggettiva delle qualità dei corpi, dal momento che solo il movimento è reale; in secondo luogo, l'immaginazione e la memoria derivano dal senso, e così anche l'intelletto. Ne consegue infine che lo spirito e il pensiero non sono qualcosa di diverso, una sostanza eterogenea a ciò che è corporeo, come era per Cartesio: derivano anzi da questa convinzione le obbiezioni di Hobbes, al *cogito* cartesiano, che abbiamo già visto (cfr. supra, p. 135).

**Le passioni e la morale**

Abbiamo già detto che piacere e dolore sono le due sensazioni fondamentali prodotte dal movimento che ha sede nel cuore, e da esse Hobbes prende le mosse per tracciare una spiegazione rigidamente meccanicistica della vita passionale: noi siamo naturalmente portati ad appetire ciò che produce piacere e a fuggire ciò che produce dolore, in ciò consistono l'amore e l'odio, da cui nascono, via via, la speranza e il timore, la fiducia e la rassegnazione ecc.; su ciò si fonda il criterio di distinzione tra il bene e il male: i quali sono desiderati e respinti non perché sono il bene e il male, ma al contrario sono il bene e il male perché li desideriamo o li respingiamo; bene e male cioè sono le designazioni con cui indichiamo ciò che vogliamo e ciò che non vogliamo. E se il primo dei beni è la propria conservazione, il massimo bene consiste in un progresso non impedito verso confini sempre più lontani; e quando questo progresso non si attua verso le cose, in moto retto, si attua ritornando su se stesso, in moto circolare. Ciò esclude che si possa parlare di un bene assoluto e di un fine ultimo, che significherebbe solo la fine del movimento e quindi della vita. Di qui, infine, il fondo di incontentabilità che è tipico dell'uomo.

**La deliberazione e la libertà**

Quando l'uomo si trova immerso nel conflitto tra appetiti e desideri contrastanti si ha quel che si suole chiamare « deliberazione »: la libertà non è altro che l'ultimo appetito o l'ultima avversione, da cui consegue immediatamente l'azione o l'omissione dell'azione. E poiché ogni appetito o avversione ha una causa, e tra queste Hobbes include anche la minaccia di castighi e le pro-

messe di premi, ne deriva che non esiste una libertà del volere; la sola libertà propria dell'uomo è la « libertà d'azione », l'uomo è libero quando non è impedito a fare quello che vuole e che ha deliberato. Questa tesi portò Hobbes ad una lunga polemica con il vescovo Bramhall, senza però che le posizioni potessero riavvicinarsi.

La morale, in definitiva, è egoismo ben calcolato, previsione ragionata dei vantaggi e degli svantaggi e associazione del vantaggio proprio con quello altrui; ma tutto questo l'uomo non può raggiungerlo da solo, senza cioè il concorso degli altri uomini: nasce di qui l'esigenza e la necessità dello stato.

## 4 - *La filosofia civile; politica e religione.*

**Lo stato di natura**

Per capire bene che cosa sia lo stato e come nasca, per elaborare un'adeguata trattazione di filosofia civile, non si devono dimenticare le verità fin'ora acquisite: la natura dell'uomo è innanzi tutto desiderio di conservazione, bramosia di godere lui solo di tutti i beni e di affermare la propria potenza, cioè il proprio movimento vitale su tutto. L'uomo pertanto non è, come voleva Aristotele, animale politico (socievole) e lo stato è fondato non sulla natura, ma, al contrario, sulla convenzionalità ed è perciò un « corpo artificiale ». Ogni associazione tra gli uomini ha come fondamento o il bisogno reciproco o l'ambizione, e non il vantaggio altrui, e sussiste finché ciascuno vi trova il proprio tornaconto.

**La guerra di tutti contro tutti**

Lo « stato di natura » è invece caratterizzato dal più sfrenato egoismo, da quella « guerra di tutti contro tutti » in cui ogni uomo è, non per malvagità, ma per intrinseca necessità, « lupo » per l'uomo; ma proprio per questo è una condizione estremamente precaria e di continuo pericolo per tutti; il diritto naturale che tutti hanno e che tutti tendono ad esercitare su tutto provoca infatti una guerra generale che costituisce un incombente pericolo del peggiore dei mali, e cioè la morte violenta. Ora è proprio la paura di questo estremo male e un prudente calcolo a lungo termine dei propri vantaggi che induce gli uomini a smettere la guerra generale, a uscire dallo stato di natura e a consociarsi secondo un potere superiore ai singoli consociati (anche se un fondo

di paura permane e gli uomini usano serrature per chiudersi in casa e portano armi ecc.). Nasce così, sulla base di una convenzione tra i singoli (e non tra i singoli e il sovrano), lo stato, suggerito da quei dettami della retta ragione circa il da farsi che possono garantire la massima conservazione possibile della vita degli individui. La convenzione però vincola tutti, anche se solo una maggioranza l'ha sottoscritta e anche se la sottoscrizione è coatta: Hobbes vuole sottolineare in tal modo che è irrevocabile.

**Il contratto e le sue condizioni**

Questi dettami, che Hobbes chiama anche « leggi di natura », dando così però a questa espressione un senso ben diverso da quello del giusnaturalismo (cfr. infra, p. 149-52), sono numerosi, ma i tre più importanti possono essere formulati così: 1) bisogna cercare la pace (*pax est quaerenda*); 2) bisogna rinunciare al diritto su tutto (*ius in omnia non retinendum*); 3) bisogna rispettare i patti sottoscritti (*pacta sunt servanda*). Dal rispetto di queste leggi nasce il concetto di giustizia e di legge positiva, e quindi l'ordinamento statale, caratterizzato dal trasferimento che tutti fanno di una parte dei loro diritti naturali o ad un sovrano o ad un'istituzione, che assicuri la pace e la vita della comunità. L'idea giuridica della indivisibilità della sovranità (come in Bodin) concorre, con quella che soltanto un'autorità assoluta e ferrea può assolvere il suo compito (e l'esperienza della rivoluzione inglese sembrava confermarlo), a dare alla teoria politica di Hobbes l'aspetto della teorizzazione dell'assolutismo monarchico; a rigore, la distinzione tradizionale delle forme di governo (monarchia, aristocrazia e democrazia) concerne solo le forme di esercizio del potere, e non la sovranità che è unica e indivisibile in tutte, ma Hobbes non dissimula la sua preferenza per la monarchia: il sovrano è tale proprio perché è al di fuori del contratto, sia perché non è stato lui a sottoscriverlo, sia perché nulla gli è stato con esso conferito che già non possedesse, come tutti gli altri uomini, per diritto naturale.

**L'assolutismo**

Al potere assoluto deve essere sottomesso anche il Parlamento; con la sola eccezione della difesa del diritto alla vita e all'integrità fisica, non è ammissibile alcuna libertà dal potere, perché si ricadrebbe nella guerra generale: la sola libertà è quella di agire secondo le leggi, le quali in tanto sono valide in quanto è valido il potere, e la forza delle quali non deriva dalle consuetudini o

dalle tradizioni ma dalla forza stessa del potere. Anche la censura più ferrea è così giustificata.

Quanto alla religione, infine, essa non ha un potere autonomo ed è sottomessa al potere dello stato, che solo può garantire la pace religiosa ed assolvere ai compiti del culto, sia esercitandoli direttamente, sia delegandoli al papa o ad altri. La vita religiosa si esaurisce nell'aspirazione ad una vita futura, e tutto il resto sono aggiunte che la Scrittura non convalida e che sono servite solo agli interessi di gruppi di individui e sono state causa di discordie e di guerre civili.

**La religione**

La logica coerenza dottrinale non nasconde, anche in questo caso, la preoccupazione per le vicende politico-religiose del tempo.

## 5 - *Gli sviluppi del pensiero politico e il giusnaturalismo.*

La teorizzazione dell'assolutismo non è certamente l'unica espressione di dottrine politiche nella prima metà del Seicento, che anzi presenta un quadro molto complesso. Per convincersene, si consideri il pensiero politico del tedesco Giovanni ALTUSIO (1557-1638), autore di una *Politica methodice digesta*: a suo fondamento troviamo, ancora una volta, il concetto di sovranità; solo che, diversamente dal Bodin, la sovranità è fatta risiedere, in modo inalienabile, nello stato nel suo complesso, e cioè nel popolo. Altusio si presenta così come l'esponente delle tendenze democratiche delle comunità calvinistiche. Il principe non è un sovrano, ma è un magistrato, sia pure il più alto, le cui funzioni e poteri derivano da un contratto sociale, ciò che istituisce una comunità umana, uno stato, regolato da leggi. E le leggi possono essere naturali (quando derivano da quella nozione, impressa da Dio in tutti gli uomini, che si chiama coscienza) o positive (quando sono sancite dal popolo): nell'ambito della sfera lasciata libera dalle leggi si esplica l'attività del principe, per la quale Altusio riprende motivi che già abbiamo visti in Machiavelli: prudenza, modestia, dissimulazione sono le doti che devono accompagnare la sua discrezionalità.

**Altusio**

Conforme al suo rigido calvinismo, Altusio nega nello stato da lui descritto qualsiasi libertà religiosa: atei ed empi, se incorreggibili, devono essere espulsi. Unica eccezione è fatta per i giu-

dei, purché si astengano dal professare pubblicamente il loro culto. Ma è interessante che Altusio dica che, dove non vige il vero culto di Dio (cioè quello calvinista), lì deve esserci libertà religiosa: un principio destinato ad importanti sviluppi quando si vedrà che non può essere lo stato a decidere quale è il vero culto di Dio.

**Il giusnaturalismo**

Il concetto di « diritto naturale », che abbiamo visto emergere in più d'uno dei pensatori politici da noi incontrati, pur appartenendo anche alla tradizione medievale, ha la sua origine in quella filosofia stoica che proprio nei decenni immediatamente precedenti l'umanista belga Giusto LIPSIO (1547-1606) aveva rimesso in onore. Ora esso acquista, però, un senso del tutto specifico in quella corrente di pensiero giuridico-politico che prende appunto il nome di « giusnaturalismo » e che ha in Alberico Gentile e soprattutto in Ugo Grozio i suoi massimi esponenti.

**Gentile**

La situazione di guerra è quella che sembra meglio mettere in luce la problematica connessa al concetto di « diritto naturale », perché in essa vengono meno i limiti e i freni posti dalle convenzioni e dalle leggi positive: secondo Alberico GENTILE (1552-1611), autore di un *De iure belli*, la guerra non è conforme a natura, ma ha le sue cause in fattori sociali e storici: giusta è solo la guerra di difesa. Ciò significa che in uno stato di guerra non viene meno il diritto, ma solo il suo riconoscimento, e che la guerra ingiusta (e in questo concetto Gentile include anche la guerra di religione, perché il rapporto tra l'uomo e Dio rientra nel diritto divino e non in quello umano e perciò deve essere libero) ha, come ogni azione malvagia, la sua pena in se stessa. Tuttavia, poiché non è per natura, la guerra non può far venir meno il riconoscimento del diritto naturale, cioè dei diritti fondati su quella natura umana che è comune a tutti i belligeranti e che pone un limite invalicabile all'uso della forza e della violenza: di qui il divieto di avvelenare le acque, di uccidere i prigionieri, le donne e i fanciulli e così via.

L'emergere di questi diritti naturali è filosoficamente e storicamente importante: esso segna il maturare di un limite all'assolutismo del potere statale e di una prima sanzione delle libertà dell'individuo *dallo* stato (libertà personale, proprietà privata, famiglia, religione ecc.), che sono il germe del moderno liberalismo. I diritti naturali preesistono alla formazione convenzionalistica e con-

trattualistica dello stato, che pertanto non può in alcun modo calpestarli. Ma il giusnaturalismo è filosoficamente importante anche perché, approfondendo il concetto stoico, ribadisce la razionalità di questo diritto naturale: non solo ciò che è naturale è razionale, ma anche ciò che è razionale è naturale.

**Grozio: diritto naturale, diritto umano e diritto divino**

Un ampio svolgimento di questi concetti si trova nell'opera fondamentale *De iure belli ac pacis* dell'olandese Ugo GROZIO (1583-1645), al cui centro sta la definizione del diritto naturale, proprio soltanto dell'uomo in quanto essere razionale: esso consiste in un « comando della retta ragione » che indica la bruttezza o la bellezza di un'azione, cui sono connesse un'approvazione o una riprovazione etiche, in virtù della sua convenienza o meno con la stessa natura razionale. Con ciò il diritto naturale si distingue non solo dal diritto civile o delle genti (fondato sul consenso) ma anche dal diritto divino (originato dalla volontà di Dio): il diritto divino è giusto perché Dio lo vuole, ma il diritto naturale è voluto da Dio perché è giusto e pertanto esso sarebbe valido anche se — per assurdo — Dio non ci fosse.

**La deduzione delle norme giuridiche**

Come i matematici considerano le figure astratte dei corpi, così Grozio dice di voler considerare il diritto, e cioè come una scienza razionale deduttiva: e la natura umana è il fondamento universale del diritto. Di qui deriva, nel diritto privato, la giustificazione della proprietà privata, nel diritto penale, la determinazione equa della pena in vista non solo della colpa ma anche dell'utilità individuale e sociale; di qui deriva, infine, nel diritto internazionale, tutto quel complesso sistema di norme che sono atte a mitigare la brutalità della guerra. Quest'ultimo punto è particolarmente sviluppato da Grozio (che vi dedica tutto il 3° libro della sua opera) e per l'attualità, che ancora conserva, costituisce uno dei suoi meriti storici fondamentali.

**La religione naturale**

Al concetto di un diritto naturale corrisponde quello di una religione naturale, anteriore a tutte le religioni positive, che in essa hanno il loro fondamento. Nello scritto *De veritate religionis christianae* viene sostenuto che i suoi punti essenziali sono quattro: esistenza ed unicità di Dio; diversità e superiorità di Dio rispetto al mondo sensibile; provvidenza e giustizia di Dio; Dio creatore di tutte le cose. Chi non condivide questi punti può essere punito, ma non chi ha opinioni diverse in questioni meno

evidenti o più incerte e neppure si può imputare ad alcuno di non aver ricevuto la grazia e di non credere nel cristianesimo, che è religione soprannaturale, perché direttamente rivelata da Dio: la prodigiosa diffusione del Vangelo mostra chiaramente l'attuarsi di un disegno della Provvidenza divina.

**Il concetto di sovranità**

Quanto alla filosofia politica vera e propria, Grozio è convinto che la sovranità è indivisibile e appartiene al popolo, ma, al contrario di Altusio, ritiene che il contratto che istituisce lo stato possa sancire il trasferimento di tutta o di una parte dei poteri del popolo al principe (preannuncio della teoria della divisione dei poteri): finché tale contratto è rispettato, quindi, non c'è diritto di deporre il principe. Diverso è naturalmente il caso del tiranno.

## 6 - *I « Platonici » di Cambridge.*

**Rinascita del platonismo e conflitti religiosi in Inghilterra**

Con questo nome si suole indicare un certo numero di pensatori e di religiosi inglesi che ripropongono contro l'ateismo, il razionalismo e il materialismo (soprattutto di Hobbes) una serie di motivi platonici, particolarmente nella forma che essi avevano assunta nel pensiero rinascimentale, e i soli capaci, a loro avviso, di salvaguardare i valori permanenti della religione e della fede, della filosofia e della teologia.

La tradizione platonico-rinascimentale era viva in Inghilterra fin dai tempi di Tommaso Moro (cfr. supra, p. 53), ma ora essa prende una più precisa fisionomia, in conseguenza degli aspri contrasti che caratterizzano la vita religiosa inglese nel '600. Nella contesa tra i « latitudinari », tolleranti e disposti a larghi compromessi in materia di dogmi in vista dello scopo politico della pace religiosa, e i « puritani », eredi del rigorismo calvinista, sostenitori della predestinazione e detrattori della ragione corrotta dal peccato, i pensatori platonici assumono una posizione che poté sembrare intermedia ma che in realtà era in contrasto con entrambi: la loro tolleranza, infatti, deriva non da calcolo politico o da indifferentismo, ma da un diverso concetto di religiosità, fondato sull'idea che non esiste un'unica via per giungere a Dio, ma che ogni sforzo dell'anima umana in questa direzione è fruttuoso e degno di rispetto. Se quindi per impegno e intensità di sentimento religioso si distaccano dai latitudinari e dai posteriori

« deisti » (cfr. infra, p. 241 sgg.), per l'avversione al rigido dogmatismo calvinista e alla conseguente svalutazione della ragione (che essi invece esaltano come « la candela del Signore », secondo l'espressione di uno di essi, il Whichcote) essi sono spinti ad opporsi anche ai puritani. D'altra parte, vedono nel meccanicismo e nell'assolutismo di Hobbes la versione atea della dottrina della predestinazione e dell'arbitrio divini.

**Herbert di Cherbury**

Il tramite tra il platonismo rinascimentale e il platonismo della scuola di Cambridge può essere individuato nella filosofia di Edward HERBERT DI CHERBURY (1583-1648), autore, tra l'altro, di uno scritto intitolato *De veritate*. Questo pensatore scorge in tutta la realtà, dalle forme più semplici del mondo inorganico al pensiero e alla moralità, il segno o sigillo della sapienza divina; da questa presenza traggono fondamento quelle verità innate o « nozioni comuni » che non derivano dalla conoscenza degli oggetti particolari, ma che anzi li rendono conoscibili, perché costituiscono i principi generali di tutto il sapere. E sono queste « nozioni comuni » che ci permettono di individuare il nucleo di quella religione razionale e universale che è presente e dispersa in tutte le religioni positive e che sola può rendere possibile l'unità dei fedeli e la loro definitiva pacificazione.

**La « scuola » di Cambridge**

Questo motivo della religione razionale è fondamentale nella scuola di Cambridge, e noi lo troviamo negli scritti di tutti i suoi esponenti, dal già menzionato Benjamin WHICHCOTE (1609-1683), sostenitore dell'intimo accordo di verità naturale e rivelazione, a John SMITH (1618-1652) a Nathaniel CULVERWEL (più o meno contemporaneo del precedente) teorico dell'identità di legge divina e legge naturale.

La polemica contro l'ateismo (cioè contro tutte le filosofie, ad eccezione di quella platonica), occupa gran parte dell'opera *Il vero sistema intellettuale dell'universo* di uno dei maggiori esponenti di questo indirizzo, Ralph CUDWORTH (1617-1688): dalla duplice negazione del meccanicismo hobbesiano (che rende Dio uno spettatore estraneo a quanto accade nel mondo) e del continuo e miracoloso intervento divino nel mondo, egli è indotto ad ammettere, neoplatonicamente, qualcosa di intermedio tra la spiritualità di Dio (la cui esistenza è dimostrabile con vari argomenti, di cui quello cosmologico è il più stringente, anche rispetto a

quello ontologico) e la materialità delle cose: la natura, principio organico e vivente, che, come strumento divino, ordina e regola le cose infallibilmente, ma senza intelligenza (onde l'errore dei panteisti). Da questa concezione della realtà discende l'impossibilità, contro il materialismo e il sensismo, di considerare l'intelletto come un senso illanguidito; esso, al contrario, è una facoltà autonoma, è la sede di « essenze eterne » o « idee innate », che l'uomo ricorda ed usa anche per anticipare (si rammenti il concetto stoico di « prolessi ») i dati sensibili; la conoscenza infatti non comincia dalle cose particolari, ma termina in esse, e in questa inversione sta la vera distinzione tra teismo e ateismo.

Egualmente innate, e non « figlie della paura », sono le idee morali, delle quali alcune sono comandate dalla naturale giustizia ed equità in modo assoluto e per se stesse, e altre in modo ipotetico e per il fine che si vuole conseguire. E spesso, ciò che conta, almeno nel vasto campo delle cose non strettamente doverose, non è tanto l'azione nella sua materialità, cioè ciò che effettivamente vien fatto, ma la forma con cui vien fatto, per esempio per tener fede ad un impegno. La libertà umana coincide così con il suo essere ragionevole e implica il rifiuto sia di ogni determinismo (come quello hobbesiano o quello calvinista), sia di ogni forma di astratta libertà di scelta, di *arbitrium indifferentiae*, tra ciò che è razionale e ciò che non lo è: essere liberi significa essere conformi alla ragione.

Questo tentativo di fondare la moralità in modo autonomo sulla ragione avrà importantissimi sviluppi, ma per il momento rimase ignoto, perché il saggio in cui era esposto fu pubblicato postumo solo nel 1731.

**More** Tra gli altri pensatori di questo indirizzo basterà fare solo un cenno di Henry MORE (1614-1687), la cui concezione dello spazio immobile, eterno, infinito, come *spiritus amplitudo*, cioè come ombra evanescente e sensibile della presenza divina, ebbe grande risonanza per il favore con cui fu accolta da Newton.

**Cumberland** Richard CUMBERLAND (1631-1718), infine, cartesiano in filosofia della natura, contrappose alle dottrine hobbesiane il suo concetto di *benevolentia universalis,* su cui si commisura l'utilità o lo svantaggio delle azioni sia morali sia politiche. Siamo alle soglie dell'utilitarismo illuministico.

VII

# *GLI SVILUPPI DEL CARTESIANESIMO. IL GIANSENISMO E PASCAL. L'OCCASIONALISMO*



## 1 - *Le polemiche suscitate dalla filosofia cartesiana. Gassendi.*

La filosofia cartesiana suscitò, fin dal suo primo apparire, soprattutto in Francia e nei Paesi Bassi, vaste polemiche tra i suoi seguaci e i suoi oppositori, particolarmente numerosi nell'ambiente accademico, tradizionalista e ancora profondamente legato all'aristotelismo, e in quello ecclesiastico, sia cattolico sia protestante. Certo, i temi specifici della filosofia cartesiana, come il dualismo delle sostanze, le prove dell'esistenza divina, il meccanicismo, l'automatismo animale e la libertà dell'uomo, sono quelli che più direttamente suscitano le discussioni, ma gradatamente quella filosofia diventa il simbolo di un razionalismo che tutto vuol ridurre a chiarezza e distinzione e che al primo posto pone l'uso autonomo della ragione, in polemica con le imposizioni autoritarie, con l'oscurità dei sentimenti e della fantasia, con la tradizione storica ed erudita.

**Le condanne del cartesianesimo**

La fortuna del cartesianesimo nei Paesi Bassi è tutto un seguito di condanne ufficiali: Cartesio stesso si trovò personalmente coinvolto nella polemica, assai aspra, tra il rettore dell'Università di Utrecht, il peripatetico Gisberto DE VOËT (VOËTIUS) e il cartesiano Enrico DE ROY (REGIUS): sia le accuse particolari, come quella concernente la negazione dell'unità sostanziale dell'uomo, sia le accuse più generali, come quella di ateismo, erano motivate dalle critiche derisorie che Regius muoveva a tutta la tradizione culturale accademica. Il cartesianesimo fu bandito dall'università di Utrecht nel 1642, poi dall'università di Leida nel 1648 e infine da tutti gli stati di Olanda con un editto del sinodo di Dortrecht nel 1656.

A questa condanna della Chiesa protestante seguiva quella della Chiesa romana, che nel 1663 poneva all'indice i libri di Cartesio *donec corrigantur.* Questa condanna, per la particolare condizione di relativa autonomia della Chiesa francese, non ebbe immediata risonanza in Francia, dove il cartesianesimo si era diffuso anche tra gli ordini religiosi, come la Congregazione dell'Ordine, cui appartenne il Malebranche (cfr. più avanti, p. 166), o come

l'ordine benedettino, cui appartenne il MABILLON (1632-1707), tra i giansenisti di Portoreale (cfr. più avanti, p. 158 sgg.), e perfino tra i Gesuiti. Ma un'ordinanza di Luigi XIV nel 1671 ribadiva la condanna, proibendo la diffusione della filosofia cartesiana nelle università e poi nei conventi.

**Le polemiche dei calvinisti e dei cattolici**

L'intrecciarsi delle condanne dei cattolici, che accusavano i cartesiani di calvinismo (per gli addentellati che la loro dottrina presentava con le tesi della predestinazione e del libero esame), e dei calvinisti, che accusavano di gesuitismo (per il mantenimento della dottrina del libero arbitrio ecc.), ha il suo fondamento proprio nell'ispirazione razionalistica più profonda che anima il cartesianesimo. Basterà citare, come esempio, l'opera *Philosophia Scripturae interpres,* che Ludovico MEYER (1630 circa-1681), amico tra gli altri di Spinoza, pubblicò nel 1666 e che, volendo applicare in teologia il dubbio metodico fino a trovare una verità indubitabile, doveva riuscire difficilmente accettabile e ai cattolici e ai protestanti. E tuttavia le patenti affinità di ispirazione tra il cartesianesimo e la filosofia agostiniana aprivano la possibilità di un accordo — nella misura in cui sia il cattolicesimo che il protestantesimo si rifacevano, essi stessi, alla medesima tradizione agostiniana — che è storicamente di grande importanza: lo vedremo studiando l'occasionalismo, il giansenismo e la filosofia di Pascal.

**P. Mersenne**

Particolare rilievo ha, in questo quadro, anche la figura di quel padre Marino MERSENNE (1588-1648), che abbiamo già ricordato come tramite di una larga diffusione e discussione delle dottrine cartesiane fra i maggiori dotti europei, e che per suo conto cercava di mettere a frutto queste discussioni per una difesa della fede cristiana, basata non sull'antica apologetica, ma sulle nuove dottrine filosofiche e scientifiche, opportunamente adattate, contro quelli che egli considerava i veri nemici, cioè i « libertini », che ai suoi tempi si erano straordinariamente moltiplicati e che tramite alcuni pensatori, come François LA MOTHE LE VAYER (1588-1672) e Gabriel NAUDÉ (1600-1653), avevano riproposto quei temi caratteristici di disparata provenienza (il deismo, il materialismo, l'atomismo, lo scetticismo, l'epicureismo, la critica delle religioni positive, mescolati con sopravvivenze di animismo, l'alchimismo ecc.), che troviamo riassunti in una sintomatica opera anonima, il *Theophratus redivivus* (1659?).

**Gassendi**

Partecipe di molti di questi motivi libertini, e nello stesso tempo preoccupato di trovare una conciliazione con la fede religiosa, è il pensiero di Pierre GASSENDI (1592-1655), per lungo tempo considerato come il maggiore esponente dell'anti-cartesianesimo (alcune delle sue principali obbiezioni noi abbiamo già ricordato parlando della filosofia di Cartesio). Autore di un *Syntagma philosophicum,* oltre che di altri scritti contro l'aristotelismo e il cartesianesimo e in favore dell'atomismo epicureo, Gassendi fu nominalista ed empirista in logica, non privo tuttavia di intonazioni scettiche (riprese soprattutto da Charron) nella polemica contro la ragione dogmatica (aristotelica e cartesiana) e la sua pretesa di conoscere, al di là dei fenomeni, le essenze. In sede di fisica e di metafisica cercava poi di conciliare l'atomismo epicureo con la religione: così riteneva gli atomi creati da Dio e quindi non eterno

né meccanico, ma finalistico, il loro movimento; ammetteva l'esistenza di un'anima immateriale oltre quella materiale, formata di atomi, e così via. E mentre l'ammissione del moto e l'accettazione delle leggi galileiane della dinamica lo pongono al passo con talune delle esigenze più vive della scienza contemporanea, l'ossequio religioso lo porta, d'altro lato, ad accettare l'ipotesi di Ticone (cfr. supra, p. 76) e a respingere le dottrine copernicane.

**Prevalere della filosofia cartesiana nella cultura francese**

Malgrado queste opposizioni, però, il cartesianesimo proseguiva la sua opera di penetrazione; attraverso una serie di accorgimenti ed una paziente opera di elaborazione dottrinale, che insensibilmente accreditava un'interpretazione cartesiana delle stesse tradizioni accademiche, la nuova filosofia finì col conquistare le università di tutta Europa: negli ultimi decenni del secolo XVII le precedenti condanne erano completamente cadute in desuetudine.

I problemi che tengono maggiormente accese le discussioni, pur senza grandi progressi nella loro soluzione, sono quelli dei rapporti tra anima e corpo e dell'automatismo animale; e tra la letteratura propriamente filosofica dei cartesiani di questo periodo sarà sufficiente ricordare le esposizioni sistematiche contenute nel *Traité de physique* di Jacques ROHAULT (1620-1675) e nel *Système de Philosophie* di Pierre-Silvin REGIS (1632-1707), autore anche di una serrata *Risposta* alla *Censura philosophiae cartesianae* del gesuita Daniele HUET (1630-1721), che adattava alla polemica anticartesiana e alle esigenze dell'apologetica motivi della filosofia di Gassendi. Ma oltre alle trattazioni sistematiche, vengono sempre più coltivati i brevi saggi, le agili monografie, gli scambi epistolari, tutti strumenti letterari considerati, anche in polemica con quelli tradizionali, più idonei alla diffusione della nuova filosofia.

Benché, quindi, incominci ben presto un processo di progressiva demolizione, compiuta dal progresso della scienza, delle dottrine fisiche di Cartesio, che è preavviso del suo tramonto filosofico (Roemer e Huygens confutavano la dottrina della propagazione istantanea della luce; Leibniz la legge della costanza quantitativa del movimento; Newton l'ipotesi dei vortici, l'ottica e la dottrina dei colori, e così via), il cartesianesimo, come mentalità, permea con le sue caratteristiche di ragionevolezza, di ordine, chiarezza e distinzione gran parte della cultura francese, da Racine a La Fontaine, da Boileau a La Bruyère, da Bossuet a Fénelon: questi ultimi, anzi, rappresentano il tentativo di tradurre nei termini della nuova mentalità, della « ragione universale » e della chiarezza e distinzione, i contenuti della religione cattolica, di instaurare un accordo tra cartesianesimo, agostinismo e aristotelismo.

**Bossuet e Fénelon**

BOSSUET (1627-1704), autore di uno scritto *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, espose nei famosi *Discours sur l'histoire universelle*, le sue dottrine sulla Provvidenza, che, piegando ai propri fini le azioni che gli uomini compiono con fini diversi (la cosiddetta dottrina dell'« etereogenità dei fini »), guida dall'alto il corso delle umane vicende. E nel suo *Traité du libre arbitre* polemizzò contro il giansenismo FÉNELON (1651-1715), autore di una celebre *Démonstration de l'existence de Dieu*, fondata sull'idea, pascaliana, dell'infinito, polemizzò, nella sua *Réfutation du système du Père Malebranche*, con l'occasionalismo.

**La *querelle* e le nuove idee estetiche**

In questo quadro complesso si sviluppa quella famosa *querelle des anciens et des modernes* che ebbe per protagonisti Perrault, dalla parte dei moderni, e il Boileau, da quella degli antichi, e che ebbe grande importanza per l'elaborazione di alcuni concetti e di alcune tendenze, di cui avremo occasione di considerare i frutti maturi: tale ad esempio l'idea di un progresso storico, non lineare e non egualmente e meccanicamente applicabile in tutti i rami della cultura umana, un diverso atteggiamento critico nei confronti degli antichi che peccava di razionalismo, ma non di retorica e di vuota esaltazione (in questo clima D'Aubignac matura le sue idee e apre la « questione omerica »), un concetto della poesia fondata più sulle doti naturali e spontanee del *talent* che su quelle erudite dell'*esprit* e capace quindi di rivalutare il « talento » degli antichi, non inferiore, perché non suscettivo di sviluppo, al « talento » dei moderni. Il cartesianesimo si diffondeva così in più ampi strati culturali e sociali, costituendo, insieme al libertinismo, il terreno fecondo da cui germineranno le idee dell'Illuminismo.

## 2 - *Il movimento giansenista.*

**Le « sette non-conformiste »**

Il Seicento è un secolo di profonde esperienze religiose, che sono particolarmente vivaci fuori dei quadri delle chiese tradizionali, sotto la spinta dell'esigenza di un ritorno al Cristianesimo autentico delle origini. Pullulano così, soprattutto in Olanda e in Inghilterra, le cosiddette « sette non-conformiste » (i Puritani, i Battisti, i Quaccheri), portatrici di ideali di egualitarismo democratico, di pacifismo, di tolleranza religiosa e di reciproca autonomia di Chiesa e stato, che influiranno profondamente sulla vita sociale di quelle popolazioni.

**L'*Augustinus* di Giansenio**

Ad ideali di ritorno ad un Cristianesimo delle origini si ispira anche il movimento giansenista, che prende il nome dal suo fondatore Cornelius JANSEN, latinizzato GIANSENIO (1585-1638), vescovo di Ypres e autore di una ponderosa opera intitolata *Augustinus*. Già il titolo ne rivela l'intento, che è un ritorno al pensiero del vescovo di Ippona, soprattutto per ciò che concerne il tema della grazia e del libero arbitrio. Di fronte alla morale gesuitica, alla sua casistica, al suo lassismo e allo spirito di proselitismo che portava a sfumare i contorni della religiosità e a sopravvalutare l'esteriorità delle opere, il giansenismo rappresenta una reazione rigoristica e interioristica: il ritorno ad Agostino significa infatti la negazione del libero arbitrio per la corruzione del volere umano, in conseguenza

del peccato, e la rivendicazione della grazia come operatrice della salvezza solo in pochi eletti, nella cui intimità della coscienza essa dispiega il suo beneficio; e Giansenio dava una descrizione della corrotta natura umana, di cui è stata più volte notata l'affinità con le idee di Hobbes sullo stato di natura. Questo ritorno ad Agostino si diversificava, del resto, dalla riforma protestante e dal calvinismo, con cui ha pure innegabili affinità, perché era limitato al campo della dommatica, senza toccare quello dei sacramenti e della gerarchia.

Giansenio, infine, svalutava in certo modo la conoscenza intellettuale, per la sua variabilità, di fronte alla certezza che la memoria dà alle conoscenze storiche: e sulla autorità della memoria fondava anche la teologia. Di qui un atteggiamento polemico nei confronti della filosofia scolastica, in quanto pretesa di razionalizzare i contenuti della fede, e verso la filosofia in generale: è solo l'amore che può accendere e vivificare la sapienza, che altrimenti è freddo e vano giuoco; è solo l'amore che scalda il cuore umano e lo rende partecipe di Dio.

**Port-Royal**

Il giansenismo, passato in Francia, trovò numerosi seguaci che si raccolsero in volontaria solitudine e in una vita quasi monastica nell'Abbazia di Port-Royal. Questa « famiglia di spiriti » accoppiò il più rigoroso dommatismo in teologia ad un razionalismo aperto in filosofia, in cui si fece sentire largamente l'influsso delle idee cartesiane: anzi, proprio il tentativo di far convergere il pensiero di Agostino con quello di Cartesio spiega il senso delle obbiezioni di Arnauld alle *Meditazioni* cartesiane e la polemica con Malebranche. E quando arrivò con una bolla di Innocenzo X, nel 1653, la condanna della Chiesa di alcune proposizioni di Giansenio, i giansenisti, su suggerimento di Antoine ARNAULD (1612-1694), che — come già sappiamo — ne era una delle figure più eminenti, accettarono la condanna, ma negarono che le proposizioni condannate si trovassero nelle opere di Giansenio, e continuarono nella loro attività di studio e di meditazione. Le condanne però non cessarono: l'Arnauld e altri furono costretti a rifugiarsi in Olanda; e mentre Luigi XIV concludeva una lunga azione persecutoria, dettata soprattutto da ragioni politiche, ordinando la distruzione dell'Abbazia nel 1710, nel 1713 il pontefice Clemente XI ribadiva la condanna con la bolla *Unigenitus*.

La *Logique de Port-Royal*

Dalla collaborazione di Arnauld e di un altro tra i maggiori Portorealisti, Pierre NICOLE (1625-1695) nacque quella *Logique de Port-Royal ou l'art de penser*, che per numerose generazioni ha avuto un'influenza ed un prestigio eccezionali: lo stesso schema della trattazione è significativo, perché ai capitoli tradizionali sul concetto, sul giudizio e sul ragionamento segue un capitolo sul metodo, che è di ispirazione cartesiana, ma in cui è incluso anche l'esame delle discipline storiche, ricondotte, secondo le indicazioni di Giansenio, al principio dell'autorità, di cui vengono analizzati i criteri. Ma anche negli argomenti tradizionali, il punto di vista non è quello nominalistico e terministico, la cui sterilità è sottolineata riprendendo le critiche di alcuni pensatori del Rinascimento, in particolare di Pietro Ramo; ma quello che si suole definire « mentalistico », perché ha per oggetto non i termini o i segni, ma le operazioni della mente (il concepire, il giudicare ecc.).

Pierre Nicole è autore anche di quegli *Essais de morale*, che con grande finezza e penetrazione psicologica svolgono il tema della caduta dell'uomo e della sua salvezza ad opera della grazia; l'ideale matematico della conoscenza e l'orgoglio della ragione sono svalutati di fronte a quel lume della fede, che è criterio sia di conoscenza sia di azione, e dal quale soltanto possiamo aspettarci una elevazione delle passioni dell'anima, inestirpabili perché costituenti la natura stessa dell'uomo.

## 3 - *Blaise Pascal.*

Dell'ambiente giansenista di Port-Royal fece parte, per un certo periodo, anche Pascal, il cui pensiero non è tuttavia pienamente circoscrivibile soltanto nei limiti di quella corrente.

**Pascal: le ricerche scientifiche**

Nato nel 1623, Blaise PASCAL si dedicò prestissimo agli studi di matematica, geometria e fisica, cui lo spronava lo stesso esempio paterno e nell'ambito dei quali dette contributi di grande importanza: le analisi delle sezioni coniche, il problema dell'esistenza del vuoto e, più tardi, del calcolo infinitesimale sono solo alcuni dei temi cui si dedicò con spirito geniale. Contro Cartesio rivendicò il valore dell'esperienza nelle questioni della fisica: esem-

pio tipico degli errori che si commettono quando all'esperienza si sostituisce la deduzione da principi filosofici gli sembrò la negazione cartesiana del moto, che egli poté confutare riprendendo le esperienze di Torricelli (vuoto barometrico).

Da un punto di vista metodico generale Pascal, dopo aver distinto le scienze che, come la storia o la teologia, si fondano sull'autorità, da quelle che invece si fondano sulla ragione, identifica nella geometria il modello di tutte le scienze, con la precisione delle definizioni dei suoi termini, con il rigore delle sue dimostrazioni e con l'appello al « lume naturale », grazie al quale ognuno intuisce da sé il senso di quelle parole (spazio, tempo, movimento ecc.) che non sono altrimenti definibili.

**Pascal e il giansenismo**

Intanto Pascal veniva maturando un lungo travaglio spirituale e religioso — anche questo con profonde suggestioni familiari — che sfociò in una conversione, nel 1654, che lo portò tra i Portorealisti. Pascal intervenne in favore delle loro tesi e contro le dottrine gesuitiche (in particolare contro le conseguenze lassistiche e compromissorie tratte dalla distinzione tra grazia « sufficiente » e grazia « efficace », tra « contrizione » e « attrizione », e dalla complessa casistica delle probabilità, delle direzioni dell'intenzione, delle riserve mentali ecc.) quando, nel 1656, le discussioni sulla condanna delle proposizioni di Giansenio ripresero nella facoltà teologica di Parigi: le celeberrime *Lettere provinciali* (più esattamente: *Lettere scritte a un provinciale da uno dei suoi amici intorno alle dispute attuali della Sorbona*) ne sono il documento.

Mentre proseguiva nelle sue meditazioni e nelle sue ricerche, veniva componendo una *Apologia del cristianesimo*, che però non fu portata a termine per l'immatura morte che, nel 1662, concludeva una vita contrassegnata da una salute sempre cagionevole e da lunghi periodi di infermità. I frammenti dell'*Apologia* furono ordinati e pubblicati dai suoi amici di Port-Royal con il titolo di *Pensées*.

**Pascal e la filosofia cartesiana**

Ragione e fede, cartesianesimo e misticismo, senso della grandezza e senso della miseria umana sono i poli in cui costantemente si muove il pensiero di Pascal. Gli stessi rapporti personali con Cartesio sono, da questo punto di vista, in un certo senso emblematici: da una iniziale diffidenza per l'eccessiva semplicità e chiarezza con cui quel filosofo pretendeva di risolvere i problemi, essi

andarono sempre più migliorando, man mano che Pascal veniva rendendosi conto che quella semplicità e quella chiarezza dovevano invece essere portate alle estreme conseguenze per poterne veramente individuare i limiti.

La ragione ha innanzi a sé un compito indefinito, perché, al contrario di quanto avviene negli animali irragionevoli, il cui istinto non si tesaurizza e quindi non si sviluppa, l'uomo aggiunge le sue alle verità scoperte prima di lui: noi oggi sappiamo quello che avrebbero saputo gli antichi se avessero continuato a vivere fino ai nostri giorni, perché nulla va perso di ciò che l'uomo, nello scorrere del tempo, scopre ed apprende. E tuttavia questo indefinito progresso non è sufficiente ad aprirci il cuore alla realtà: tutto ciò che per progresso si perfeziona, per progresso perisce, e una somma di cose finite non ci dà mai l'infinito. La ragione perciò ci porta alla soglia di ciò che richiede qualcosa di diverso, e ci dà il senso di un limite che essa non è tuttavia capace di oltrepassare.

*Esprit géométrique e esprit de finesse*

Sta qui il senso della contrapposizione che Pascal fa tra « spirito di geometria » (*esprit géométrique*) e « spirito di finezza » (*esprit de finesse*), tra le ragioni della scienza e le « ragioni del cuore » che la ragione scientifica non può comprendere. Certo il pensiero e la ragione sono, per eccellenza, prerogative essenziali dell'uomo: si può concepire un uomo senza gambe o senza braccia, ma non senza pensiero e se anche egli è debole e cedevole come una canna ai venti e alle tempeste, purtuttavia egli è una « canna pensante »: pretende di conoscere tutto, di ordinare tutto con l'ideale geometrico del suo metodo scientifico. Ma questo metodo ha un limite, in quegli stessi principi primi della scienza, che non sono dimostrabili, ma che si impongono con la loro immediata ed intuitiva evidenza: orbene, questo intuito non è opera dell'intelletto, ma del sentimento e del cuore; non è ragionamento discorsivo, ma penetrazione intima e comprensione, non è *esprit de géométrie,* ma *esprit de finesse*: il primo si muove solo tra figure finite e determinate, ma queste coprono solo la zona intermedia tra l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande. E l'uomo stesso è nulla rispetto al tutto e tutto rispetto al nulla.

La « condizione umana »

Il tema della « condizione umana » è centrale nelle riflessioni di Pascal: da un lato Epitteto ha parlato della natura umana come

se fosse integra e non bisognosa di redenzione: egli è pertanto il simbolo e l'espressione dell'orgoglio umano; dall'altro lato Montaigne ha parlato della natura umana come se fosse irrimediabilmente corrotta e miserevole: egli è pertanto il simbolo e l'espressione della disperazione. Ed entrambi, nella loro unilateralità, hanno colto l'aspetto fondamentale della condizione umana: nulla è più fragile e debole dell'uomo, perché basta un niente per ucciderlo ed annientarlo. E tuttavia quando l'universo lo schiaccia egli è più nobile di colui che l'uccide, perché sa di morire e sa chi lo fa morire, mentre l'universo non sa nulla. La grandezza dell'uomo sta proprio nel sapersi e nel sentirsi miserabile: le sue miserie sono quelle di un gran signore, di un gran re spodestato.

**Il « divertimento »**

La coscienza di questa miseria è ciò che spinge l'uomo a distogliere gli occhi da se stesso e ad evadere: non avendo potuto vincere la morte, la malattia, la miseria, l'uomo crede di poter essere felice non pensandoci. È questa evasione che Pascal chiama il « divertimento » (*divertissement*): ma il divertimento non è la vera soluzione del problema, è piuttosto la fuga dal problema, il proporsi scopi e mete che ci rendono dipendenti dal mondo esterno e non possono darci perciò la felicità.

**La fede**

La vera soluzione è solo nella fede, nella religione, che è impegno totale, meta e, al tempo stesso, presupposto di una ricerca che costa dolore e che non consente « divertimenti »: perché la parola di Gesù ci infonde la fede, ma questa fede non ci fa vedere tutto. Se vedessimo tutto perderemmo il senso stesso della nostra miseria, così come se non vedessimo nulla saremmo ridotti alla disperazione. La fede è un dono di Dio e non può essere dimostrata con prove, le quali, semmai, sopraggiungono solo quando la fede è già posseduta: un Dio che non sia solo l'architetto del mondo o una provvidenza universale, un Dio che parli direttamente al cuore dell'uomo, un Dio di amore e di misericordia può essere sentito solo con la fede.

Orbene, di fronte a questo Dio e a questa fede l'uomo deve decidersi, deve prendere posizione e scegliere tra il vivere come se Dio ci fosse e il vivere come se Dio non ci fosse: e poiché la ragione è impotente a fargli compiere questa scelta, deve essere la sua « convenienza » a farlo decidere: puntando sulla prima alternativa abbiamo tutto da guadagnare e nulla da perdere, pun-

tando sulla seconda è tutto il contrario. Per questo non ci devono essere dubbi: anche se non abbiamo la fede, dobbiamo vivere e comportarci come se l'avessimo: dobbiamo praticare il culto e compiere tutti gli atti esteriori della fede. « Noi siamo automi », dice Pascal, « come siamo spiriti; entrambi devono venir condotti alla fede, lo spirito per mezzo della convinzione, l'automa per mezzo dell'abitudine; se la convinzione non vuol venire, si cominci dall'abitudine; fa come se tu credessi: prendi l'acqua santa e fa dire una messa: *ciò ti abituerà e ti farà credere* ». Ecco dunque la via per renderci disponibili, facendo tacere il nostro spirito e le nostre passioni, alla vita della fede e della grazia. Ed è proprio questo senso profondo dell'intimità e della fiducia intrinseco alla situazione della disponibilità, che è il segno di una religiosità profonda e che costituisce la forza di questa apologetica.

## 4 - *L'occasionalismo. Geulinx e Malebranche.*

**I rapporti tra « sostanza pensante » e « sostanza estesa »**

Con il termine di « occasionalismo » si suole indicare quella dottrina che, partendo dalla distinzione cartesiana della sostanza estesa e della sostanza pensante e negando rigorosamente ogni possibile rapporto dell'una con l'altra, riconduce a Dio la causa vera e prima dei loro movimenti e delle loro modificazioni, laddove, in quei fatti che sembrano presupporre un'azione del corpo sull'anima e dell'anima sul corpo, le azioni del corpo o dell'anima sono soltanto le « occasioni » in cui Dio produce nell'anima o nel corpo le passioni corrispondenti. Questa dottrina che vede possibile solo in Dio l'unità del pensiero e dell'estensione, che fa di Dio l'unica vera realtà attiva e che perciò ha un indubbio senso religioso (onde si è potuto parlare di una « scolastica cartesiana »), ha tra i suoi primi esponenti i cartesiani, Gérard DE CORDEMOY (1620-1684) e Johann CLAUBERG (1622-1665); ma i suoi rappresentanti più importanti sono Geulinx e Malebranche.

**Geulinx**

Arnold GEULINX, nato ad Amsterdam nel 1624 e morto nel 1669, fu autore di alcuni trattati accademici (tra i quali una *Logica*) e di opere in cui è più direttamente espressa la sua dottrina: tra queste le più importanti sono la *Metaphysica vera*, continuamente rielaborata fino alla sua morte, e l'*Ethica*.

**La sostanza estesa**

Il principio cui si ispira Geulinx è che fare una cosa implica necessariamente il conoscere in qual modo la cosa accade: *quod nescis quomodo fiat id non facis*. Ne consegue che, nell'ambito della sostanza estesa, nulla è soggetto di azione perché nulla ha coscienza: non è il sole che illumina né le pietre che cadono, ma essi sono semplici tramiti di un'azione che procede da Dio, che tutto fa perché tutto conosce. Viene così ribadito il meccanismo della realtà estesa ed anche l'indivisibilità dell'estensione, perché l'idea della divisibilità e le idee dei corpi estesi presuppongono, e non precedono, l'idea di estensione: l'idea di spazio non è astratta dai corpi, ma sono i corpi ad essere delimitati dall'idea di spazio.

**La sostanza pensante**

Eguale principio vale nell'ordine della sostanza pensante, con la differenza però che la mente umana è in qualche modo congenere della mente divina, anzi è un « modo » della « sostanza » divina: ne discende una minuta e acuta critica della gnoseologia aristotelica, che vorrebbe attribuire alla realtà delle cose le modalità del proprio pensiero (sostanze, accidenti, generi, specie ecc.): la conoscenza umana non può andare al di là delle apparenze, se non in quelle cose che l'uomo stesso fa; e le verità eterne non appartengono alla nostra mente, ma sono in Dio, nel quale in qualche modo le scorgiamo.

**L'occasionalismo**

Deriva da queste premesse la dottrina occasionalistica: l'unione dell'anima e del corpo, non essendo opera dell'uomo, non è oggetto di una chiara e distinta conoscenza. Ciò significa che l'uomo non conosce in modo chiaro neppure come la volontà agisce sul corpo e come il corpo agisce sull'anima, e che quindi egli non è il soggetto attivo, ma solo lo spettatore di queste azioni. Il vero attore è solo Dio, che in occasione dei movimenti del corpo produce nell'anima le modificazioni corrispondenti e in occasione delle volizioni dell'anima produce nei corpi i movimenti corrispondenti.

**L'etica**

Anche l'etica è coerente con questi principi: l'uomo è solo spettatore di un mondo che non può influire sulla sua anima, mentre le sue azioni e passioni non escono fuori di lui, ma restano nella sua anima. Di qui un'etica dell'« umiltà », fondata sulla massima che *ubi nihil vales ibi nihil velis*. E tuttavia l'eredità cartesiana si fa valere nel razionalismo di certe formulazioni (nessuno è servo se serve alla ragione) e nella rivendicazione del libero

arbitrio: la volontà omicida appartiene all'uomo, anche se non è lui che uccide, ma Dio, padrone unico della vita e della morte.

**Malebranche**

Nicola MALEBRANCHE nacque a Parigi nel 1638 e morì nel 1715; la sua opera fondamentale, continuamente rimaneggiata, porta il titolo *De la recherche de la verité* e attorno ad essa si dispongono molti altri scritti, di cui basterà qui ricordare gli *Entretiens sur la métaphysique et la morale*, il *Traité de la nature et de la grâce* ed il *Traité de morale*. Le componenti fondamentali del suo pensiero sono, da un lato, l'ispirazione agostiniana, propria dell'indirizzo di quella Congregazione dell'Ordine cui egli appartenne dal 1660 in poi e che il cardinale Bérulle, amico di Cartesio, aveva fondata per sviluppare la cultura scientifica nella dottrina della Chiesa; e, dall'altro lato, la filosofia cartesiana, il cui influsso si fece determinante a partire dalla lettura, nel 1668, del *Trattato dell'uomo*. La priorità della formazione religiosa su quella propriamente filosofica può spiegare certi atteggiamenti di pensiero che se anche non giustificano una sua valutazione come anti-cartesiano (come pure è stato fatto), possono chiarire il senso della lunga e importante polemica tra Malebranche e Arnauld, rappresentante di quel giansenismo che, come abbiamo visto, si rifaceva anch'esso ad Agostino e a Cartesio.

**Agostinismo e cartesianesimo**

**Ragione e fede**

L'ispirazione cartesiana appare evidente già nel modo in cui Malebranche pone il problema del rapporto tra ragione e fede, che per ogni religioso è, in un certo senso, primario: la ragione è infallibile, immutabile e incorruttibile, e l'evidenza e l'intelligenza sono addirittura preferibili alla fede, perché questa è transeunte mentre quelle sono stabili. Ma queste premesse non significano un prevalere delle verità di ragione sulle verità di fede, ma solo che la verità è preferibile conoscerla con la ragione piuttosto che con la fede. Fede e ragione stanno infatti tra loro come esperienza e ragionamento nella scienza naturale: nessuno scienziato accetta l'esperienza contro il ragionamento o il ragionamento contro l'esperienza, ma nei casi di apparente conflitto sospende il giudizio e considera acquisito solo ciò in cui essi convergono.

**Idee e cose esterne**

D'accordo con Cartesio, Malebranche ritiene ancora che le idee e non le cose esterne siano i soli oggetti del nostro conoscere; le cose esterne sono eterogenee rispetto al pensiero, senza rapporto con esso, e la loro esistenza è perciò accettata solo per fede, priva

di una giustificazione razionale, perché si tratta piuttosto di una inclinazione naturale, che noi non abbiamo alcuna ragione per ritenere senz'altro fallace, ma che non possiamo neppure confermare con argomenti dimostrativi. Noi vediamo, ad esempio, non il sole, ma l'idea del sole: ma da dove ci vengono le idee? Non dalle cose, perché esse non possono esercitare alcuna azione sul nostro pensiero (i sensi, dice Malebranche, non servono per conoscere la verità, ma per conservare il proprio corpo), e neppure dal nostro pensiero, perché ciò significherebbe attribuire ad esso, dal momento che le idee sono « esseri reali e spirituali », un vero e proprio potere creativo, che può invece spettare solo a Dio; e neppure si può pensare, infine, che le idee siano create con noi, perché il loro numero contrasterebbe con la semplicità dell'atto creativo divino. Non resta, allora, che ammettere che le idee non sono in noi, ma in Dio, e che le vediamo non in noi, ma in Dio.

**Platonismo e agostinismo**

Spinto così dall'esigenza cartesiana di negare ogni rapporto tra pensiero ed estensione, Malebranche oltrepassa lo stesso Cartesio e finisce in una dottrina delle idee che richiama più direttamente quella platonico-agostiniana: come lo spazio è il luogo dei corpi così Dio si può dire il luogo degli spiriti (l'« estensione intelligibile »). Si spiega allora l'obbiezione di Arnauld, che la dottrina di Malebranche presuppone la distinzione, anzi la separazione, tra percezioni e idee, che invece secondo la dottrina cartesiana sono due nomi per indicare il medesimo rapporto tra soggetto e oggetto, il primo dal punto di vista del pensiero conoscente e il secondo da quello della realtà conosciuta. E si spiega infine come in Malebranche si pongano problemi tipici del platonismo, come quello dell'esistenza delle idee delle realtà singole, dei rapporti, delle cose imperfette. Tutte le nostre idee, in tutta la loro molteplicità infinita, si riconducono a modificazioni dell'estensione intelligibile, rese sensibili dalle qualità che l'anima conferisce agli oggetti nella percezione. La dottrina agostiniana dell'illuminazione interiore perde ogni carattere mistico per assumere la forma scientifica e geometrica del pensiero e dell'estensione di Cartesio; dal quale Malebranche può così mutuare il meccanicismo della fisica e addirittura accentuarlo, con opportune correzioni (per es. nell'ottica) che tengano conto dei progressi della scienza.

**Le idee, la mente e la conoscenza di sé**

E poiché le idee non sono più intese come modificazioni della nostra mente, come erano per Cartesio, ma enti reali e spirituali che noi vediamo in Dio come modificazioni della estensione intelligibile, il rapporto tra le idee e la mente è capovolto rispetto a Cartesio: non è la mente che ha un valore primario, ma sono le idee. Ne consegue che la conoscenza di sé, che per Cartesio era la più evidente perché immediata e non bisognosa del tramite di un'idea, diventa, proprio per questo, confusa in Malebranche. Noi conosciamo l'essenza delle cose eterne perché ne vediamo le idee in Dio, anche se non possiamo arrivare a dimostrarne l'esistenza; al contrario, noi siamo certi dell'esistenza del nostro spirito, ma non possiamo averne una conoscenza chiara e distinta.

**La gerarchia delle conoscenze**

Con questa dottrina, che suscitò la netta opposizione dei cartesiani e di Arnauld in particolare, Malebranche veniva a stabilire una gerarchia, secondo la quale noi conosciamo Dio per intrinseca comunione — conformemente alle premesse agostiniane — le cose tramite le idee, noi stessi per un atto della coscienza e gli altri spiriti, almeno fintanto che il nostro e il loro è prigioniero del corpo, solo per congettura (cioè congetturiamo dal comportamento altrui, che riconosciamo simile al nostro, la presenza di uno spirito). La conoscenza di Dio, quindi, è la più chiara e distinta, e certifica, senza ombra di dubbio e senza bisogno di numerose e complicate prove, della sua esistenza. Teologia e filosofia tendono così ad unificarsi, al di là delle distinzioni cartesiane.

**L'occasionalismo**

Da queste premesse metafisiche discende la soluzione « occasionalistica ». Nel rigido determinismo, che domina nell'ambito della realtà estesa e della realtà spirituale e al quale il finalismo teologico si limita a dare solo un significato, non c'è posto per le cause naturali o « secondarie »: queste non sono vere cause, ma solo « occasioni » che suscitano l'intervento dell'unica causa reale, cioè Dio. Questo vale non solo in riferimento ai rapporti reciproci tra anima e corpo, ma anche tra corpi o tra anime. Il che è perfettamente coerente con la concezione della facoltà intellettuale come qualcosa di passivo, incapace di produrre le idee. Una certa attività è riconosciuta da Malebranche solo alla volontà, alla quale è ricondotta, come in Cartesio, la causa dei nostri errori: essa tuttavia può solo indirizzare ma non produrre i movimenti che le vengono normalmente attribuiti.

**La volontà e la libertà**

Tale riconoscimento consente a Malebranche di conservare alla volontà umana una certa libertà e una certa iniziativa di fronte all'onnipotenza e all'onniscienza divina, e di trovare, così, anche qui un punto di polemica con il giansenismo di Arnauld. Dio nella sua opera di creazione e di redenzione segue la necessità delle sue leggi, che sono poche, semplici e generali: non ha senso pertanto chiedergli miracoli, perché non può volere che le sue leggi siano infrante. La nostra morale pertanto non potrà che conformarsi a quest'ordine ed ispirarsi all'amore di Dio. Può essere interessante che, coerentemente con il suo occasionalismo, che richiede un evento particolare per suscitare la causalità divina che di per sé è generale, Malebranche intenda l'incarnazione e l'azione redentrice di Gesù come l'« occasione », che, sul piano della grazia (in cui vige un ordine non meno rigoroso di quello della natura), mette in moto la volontà salvifica di Dio e rende efficaci i suoi decreti.

Le dottrine di Malebranche furono condannate dalla Chiesa, non meno di quelle del suo oppositore Arnauld e del giansenismo.

VIII

# *BENEDETTO SPINOZA*



## 1 - *Le componenti del pensiero di Spinoza.*

**Spinoza e la filosofia cartesiana**

Il pensiero di Spinoza ha un posto singolare nella storia del cartesianesimo: non è dubbio infatti che la sua filosofia, in molti punti essenziali, dalla dottrina della sostanza e di Dio a quella del pensiero e l'estensione, come attributo dell'unica sostanza, appare come uno sviluppo coerente e lineare dei precedenti cartesiani.

Non solo, ma l'ideale di un pensiero che nelle sue dimostrazioni proceda *more geometrico* è sembrato segno di una affinità di mentalità ancora più profonda. Tuttavia l'accentuazione di un interesse fortemente critico rispetto ai problemi religiosi e politici, così lontani dall'attitudine al compromesso e alla tranquillità di Cartesio, nonché l'alone mistico che è così tenace e sensibile anche al di sotto della forma geometrica delle dimostrazioni, devono avvertire a porre in modo critico il problema dei rapporti tra i due filosofi. A ciò si aggiunga la circostanza che la filosofia di Spinoza, fin dal suo primo apparire, suscitò aspre polemiche e fu violentemente respinta sia dagli anti-cartesiani sia dai cartesiani: i primi videro infatti in essa l'esplicitazione delle tendenze ateistiche e panteistiche implicite nel razionalismo cartesiano; i secondi, per ribattere queste accuse, respinsero ogni affinità tra cartesianesimo e spinozismo. E le definizioni di ateismo, panteismo e materialismo rimasero a lungo legate, come marchio di condanna, al suo pensiero.

**Neoplatonismo e misticismo**

Tutto ciò ha spinto la critica a ricercare le fonti immediate di ispirazione del pensiero di Spinoza non tanto nella filosofia carte-

siana, il cui influsso si sarebbe fatto sentire piuttosto in un secondo tempo, quanto nel neoplatonismo e nel misticismo della tradizione ebraica, nella filosofia della Cabala e in alcuni autori del pensiero rinascimentale (Leone Ebreo e forse Bruno). D'altronde nell'ambiente ebraico, trasmigrato dalla Spagna e dal Portogallo in quel rifugio della libertà religiosa che era l'Olanda di quell'epoca, e al quale Spinoza apparteneva, si erano manifestate, accanto ad irrigidimenti dogmatici e a deviazioni tipiche dei neoconvertiti, tendenze fortemente critiche: così ad esempio URIEL DA COSTA entrava in conflitto con la sinagoga per la sua negazione dell'immortalità dell'anima e dell'origine mosaica del Pentateuco, mentre un altro ebreo ribelle, GIOVANNI DA PRADO, negava la verità dei libri santi e sosteneva l'identità di Dio e della natura. E questo è l'ambiente che da sfondo alla vita e all'attività speculativa di Spinoza.

**L'ambiente ebraico di Spinoza**

## 2 - *La vita e gli scritti.*

Nato ad Amsterdam nel 1632, Benedetto (Baruch) SPINOZA compì la sua prima istruzione nella scuola ebraica, studiando il Vecchio Testamento, il Talmud, la Cabala e la filosofia ebraica. Ma l'insoddisfazione per questa cultura, e il suo interesse per la scienza, la matematica e la filosofia profana approfondiscono sempre più il suo distacco dalla comunità ebraica, che Spinoza non volle attenuare con estrinseci compromessi: nel 1656 Spinoza fu scomunicato e bandito dalla sinagoga.

**La scomunica**

Costretto ad allontanarsi da Amsterdam, Spinoza praticò il mestiere di costruttore di lenti per sopperire ai suoi bisogni economici. La sua vita fu appartata e riservata, anche se confortata da una cerchia di amici fedeli, che lo aiutarono anche economicamente e ai quali Spinoza faceva conoscere le sue opere ancora manoscritte: è noto che uno dei suoi amici più cari, Simone de Vries, gli lasciò, morendo, una ricca eredità, di cui però Spinoza volle tenere solo una piccola parte.

**a Rijnsburg**

Dal 1656 al 1663 Spinoza vive a Rijnsburg, un villaggio vicino a Leida, sede della tollerante setta dei Collegianti. Risale a questo periodo la composizione del *Tractatus de Deo et homine*

*eiusque felicitate* (noto anche come *Breve Trattato*) e del *Tractatus de intellectus emendatione,* entrambi rimasti inediti. Agli ultimi tempi del soggiorno a Rijnsburg risale anche la redazione di quella esposizione dei *Principia* della filosofia cartesiana, seguita dai *Cogitata metaphysica,* che è l'unica opera che Spinoza pubblicò con il suo nome.

**a Voorburg** Nel 1663 si trasferisce a Voorburg, vicino all'Aia, e vi rimane fino al 1670: stringe amicizia, oltre che con il grande fisico Huygens ed altri scienziati, con Giovanni de Witt, capo del partito repubblicano e Gran Pensionario della Repubblica olandese, che lo protesse attivamente fino a che non fu ucciso, nel 1672, insieme al fratello, in una sommossa popolare, in conseguenza di quel rivolgimento politico che portò al potere il partito assolutista e intollerante degli Oranges.

Già nel soggiorno a Rijnsburg Spinoza aveva iniziato la redazione, sottoposta ad una continua e lunga revisione, della sua opera più importante: l'*Ethica more geometrico demonstrata.* A Voorburg comincia invece la composizione dell'altra tra le opere maggiori, il *Tractatus theologico-politicus,* pubblicato anonimo nel 1670 grazie proprio alla protezione di de Witt, promotore di un regime liberale e tollerante in fatto di religione e perciò favorevole a quei principi di libertà di pensiero che nell'opera erano sostenuti.

**La morte** Il cambiamento politico dissuase Spinoza a pubblicare l'*Ethica*: egli trascorse gli ultimi anni della sua vita quasi stabilmente all'Aia, dove morì, consunto dalla tisi, a soli 45 anni, nel 1677. Nello stesso anno era pubblicato dagli amici un volume di sue *Opere postume* comprendente, oltre l'*Ethica* ed il *Tractatus de intellectus emendatione,* anche un *Tractatus politicus,* composto negli ultimi anni della sua vita, e un certo numero di *Lettere.* Il *Breve Trattato* vide la luce solo nel 1862.

### 3 - *L'« emendazione » dell'intelletto e l'intuizione di Dio.*

**Il punto di partenza deve essere Dio** Per cominciare a determinare il pensiero di Spinoza, già definito nelle sue linee essenziali nel *Breve Trattato* (che tuttavia conserva, come avremo occasione di notare, alcune espressioni che documentano una maggiore vicinanza con le fonti più propria-

mente religiose e neoplatoniche), è opportuno partire da una nota osservazione di Leibniz, secondo la quale la differenza che Spinoza amava sottolineare tra la sua filosofia e quella di Cartesio consisteva in ciò, che mentre questi assumeva come punto di partenza la ragione umana, egli assumeva come punto di partenza Dio. Se noi, osserva infatti Spinoza, vogliamo veramente capire la sostanza divina e come da essa derivino tutte le cose secondo un ordine necessario, non possiamo porci nel punto di vista particolare delle valutazioni empiriche e soggettive dell'uomo come individuo singolo, ma dobbiamo al contrario salire al punto di vista dello stesso intelletto infinito, come causa necessaria e necessitante dell'universo.

**La « emendazione » dell'intelletto**

Nasce qui l'esigenza di quell'itinerario della mente umana in Dio, cui deve rispondere il *Tractatus de intellectus emendatione*: la conoscenza intuitiva di Dio è infatti non alla base ma al culmine, non all'inizio ma alla fine, di un processo conoscitivo in cui l'intelletto gradatamente ascende dalle forme più basse ed incerte a quella più alta e certa di conoscenza: e in ciò sta la sua « emendazione » e la sua purificazione.

**I primi tre gradi della emendazione dell'intelletto**

Nel *Tractatus de intellectus emendatione* sono indicati quattro gradi di conoscenza (che nell'*Ethica* saranno ridotti a tre per l'unificazione dei primi due): il primo è costituito da ciò che sappiamo di una cosa per sentito dire o per altro segno sensibile; il secondo è dato da ciò che empiricamente e casualmente veniamo a sapere di una cosa, senza che l'intelletto intervenga a guidare e ad indirizzare l'esperienza; il terzo grado è costituito dalla conoscenza scientifica, che risale dagli effetti alle cause e ricostituisce la trama del determinismo naturale: essa ha quindi un carattere discorsivo. Proprio della scienza è procedere per « idee adeguate » e per « nozioni comuni », cioè mediante i principi propri delle singole scienze (estensione, movimento, numero ecc.). Per questo la scienza non risale all'infinito la serie delle cause particolari, ma si riferisce alla serie delle « cose fisse ed eterne », le quali benché « singolari » possono essere considerate in certo modo come « universali » per la loro potenza e la loro presenza nelle cose particolari, di cui possono perciò essere ritenute le cause prossime. A queste indicazioni Spinoza accompagna una rigorosa critica, da un punto di vista nominalistico, degli universali della scolastica, mere finzioni a cui nulla corrisponde nella realtà.

**Il quarto grado: l'intuizione**

Ma se si vuol superare la molteplicità e la dispersione ed arrivare all'unica causa generatrice di tutta la serie causuale e del molteplice, se si vogliono vedere le cose *sub specie aeternitatis,* la conoscenza scientifica non basta più: è necessario attingere quell'intuizione che costituisce il quarto e più alto grado di conoscenza, il solo in grado di mostrare il reale prodursi degli effetti dalla causa. La conoscenza intuitiva, che coglie il semplice, è l'unica che sia veramente evidente e infallibile, perché falsità e dubbio nascono solo là dove c'è finzione, cioè composizione arbitraria di elementi semplici, e dove manca l'ordine metodico. Non solo, ma la conoscenza intuitiva è l'unica che possa fornire definizioni adeguate; e per definizione Spinoza intende quella proposizione che spiega l'essenza intima della cosa, il generarsi degli effetti dalla causa, e che deve rispondere a quattro condizioni: 1) che, indicando la causa reale, ne escluda ogni altra; 2) che elimini ogni dubbio sulla realtà della cosa; 3) che escluda ogni concetto astratto; 4) che tutte le proprietà di ciò che vien definito possano esserne rigorosamente dedotte.

**La definizione**

## 4 - *Dio.*

Con l'emendazione ora vista, l'intelletto umano, finito, può elevarsi alla conoscenza veramente filosofica, abbandonando il punto di vista empirico e soggettivo e ponendosi in quello dello stesso intelletto infinito. È quindi perfettamente logico che la trattazione dell'*Ethica* inizi con una serie di « definizioni » che concernono Dio, la sua sostanza e la sua causalità.

**La sostanza divina**

Spinoza riprende la definizione cartesiana e la svolge in modo rigoroso: sostanza è ciò che è in sé e che si concepisce per sé, o in altri termini, ciò che non ha bisogno del concetto di un'altra cosa da cui debba essere formato.

Consegue da questa definizione che solo Dio, e non — come voleva Cartesio — anche il pensiero e l'estensione, è veramente sostanza. Solo Dio, infatti, è *causa sui,* è ciò la cui essenza implica l'esistenza e la cui natura non si può concepire se non come esistente. È evidente che questa definizione implica l'accettazione della validità del cosiddetto argomento ontologico dell'esistenza di Dio, che già Cartesio aveva riproposto; e non è dubbio che tra le mol-

teplici prove dell'esistenza di Dio, che Spinoza ricorda, quella ontologica ha un valore fondamentale e preliminare, mentre quelle *a posteriori* possono avere solo una funzione sussidiaria.

**Dio, causa e sostanza**

Dio dunque è causa e sostanza: la critica storica ha notato più volte una certa discrepanza tra queste due determinazioni, nel senso che la prima esprime un'esigenza che tende a presentare Dio come un principio attivo, laddove nella seconda è intrinseca una considerazione essenzialmente statica, che sottolinea piuttosto l'eterna identità di Dio con se stesso. Tutto ciò ha certamente un aspetto di verità e coglie un persistente residuo dualistico tra l'ispirazione mistica e l'esigenza, non pienamente soddisfatta, di tradurla adeguatamente in termini razionali e in concetti filosofici; ma, secondo Spinoza, non dobbiamo commettere l'errore di porci dal nostro punto di vista soggettivo, e considerare valide anche in Dio, che è intelletto infinito, le distinzioni e le esclusioni che valgono sul piano del nostro intelletto finito.

**Causalità transitiva e causalità immanente: la causalità divina**

Ciò potrà risultare meglio chiarito, del resto, se noi seguiamo Spinoza nell'analisi che egli fa della realtà di Dio come causa e come sostanza. Esistono, dice Spinoza, due specie di causalità: una « transitiva », in cui la causa si trasferisce nell'effetto (per es. il calore che passa dal fuoco all'acqua che ne viene scaldata); ed una « immanente », in cui l'effetto permane nella causa (per es. le idee nel pensiero che le produce). Orbene Dio, come causa di sé e come causa del mondo, è causa in senso immanente e non transitivo: il mondo è in Dio e Dio è nel mondo. Spinoza si differenzia in tal modo non solo dal creazionismo della religione cristiana, ma anche dall'emanatismo neo-platonico: la causalità divina, poiché non ha nulla fuori di sé che possa determinarla, è incondizionata ed è libera: Spinoza definisce infatti come libera quella cosa che esiste per la sola necessità della sua natura e non è costretta da altro ad agire, mentre necessaria (ma Spinoza preferisce dire coatta) è quella che è costretta da altro ad esistere e ad operare secondo una determinata ragione. In Dio, pertanto, come nell'ordine generale del mondo da lui prodotto, libertà e necessità si identificano, perché la sua libertà consiste appunto nell'assenza di ogni coazione che modifichi la necessità della sua natura.

**Libertà e necessità coincidono in Dio**

In base a questo concetto della causalità immanente, Spinoza può procedere all'identificazione di Dio con il mondo da lui pro-

*Natura naturans e natura naturata*

dotto secondo la sua necessità (*Deus sive natura*): Dio è nel mondo come *natura naturans*, cioè come immanente e attiva potenza generatrice, e il mondo è in Dio come *natura naturata*, cioè come prodotto che non si distacca, ma resta intrinseco alla potenza che l'ha generato. Questo panteismo (che Hegel chiamerà « acosmismo », per sottolinearne la tendenza a svalutare la realtà della *natura naturata* e a riassorbire la molteplicità dei suoi modi e delle sue determinazioni nell'unità e semplicità della sostanza divina) è svolto con grande rigore da Spinoza. Si spiega così l'eliminazione, dalla natura di Dio, di tutti quegli attributi, propri della tradizione religiosa, che presuppongono in Dio un intelletto e una volontà, cioè una personalità, e che lo renderebbero inevitabilmente trascendente e « diverso » dal mondo e dalla natura creata (anzi, aggiunge Spinoza, con un'analogia celebre, se si attribuissero a Dio intelletto e volontà dovremmo intenderli in modo del tutto diverso e ritenere che solo il nome è uguale a quelli umani (così come hanno lo stesso nome la costellazione del « Cane » e il cane animale). Non solo quindi l'onniscienza, la misericordia, la somma saggezza e bontà ecc. vengono negate, ma anche quella provvidenza e quella predestinazione, che il *Breve Trattato* ancora conservava come proprietà divine (sia pure spogliandole di ogni significato religioso e di ogni senso personalistico), come simboli, rispettivamente, della tendenza di ogni cosa a perseverare nel proprio essere e del determinismo della necessaria concatenazione causale. Dio non è personale ma sovrapersonale, perché al di sopra di tutte le determinazioni che costituiscono la personalità.

**Impersonalità di Dio**

**Esclusione del finalismo**

L'esclusione della personalità dall'attività causatrice di Dio implica da un lato che l'unica forma di causalità che può essere attribuita a Dio è quella efficiente, istauratrice di una rigida concatenazione di cause ed effetti, e dall'altro l'esclusione di ogni causa finale e di ogni considerazione teleologica, la quale non solo capovolge l'ordine del mondo, ponendo la causa non prima ma dopo l'effetto, ma è anche foriera di ateismo, perché distrugge la perfezione di Dio, il quale, se desiderasse un fine, desidererebbe qualcosa di cui mancherebbe.

**Eternità e infinità di Dio**

Abbiamo già visto la definizione spinoziana di sostanza; dalla concezione di Dio come unica sostanza discendono immediatamente due sue proprietà: l'eternità, nel senso che Dio è al di sopra delle

determinazioni temporali che contraddistinguono le esistenze particolari; e l'assoluta (perché totale, integrale) infinità, in quanto consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime la sua eterna ed infinita essenza. Per concludere questa analisi spinoziana della natura di Dio non ci rimane, dunque, che da esaminare cosa egli intenda per « attributo » e per « modo », le cui definizioni rientrano in quelle prime otto definizioni dell'*Ethica* che esprimono i concetti di cui ci siamo finora occupati.

**Gli « attributi »**

Per « attributo » Spinoza intende ciò che l'intelletto percepisce della sostanza, come costituente della sua essenza; gli attributi non vanno perciò considerati, come pure sembrerebbe suggerire la prima parte della definizione, come meri punti di vista dell'intelletto; d'altra parte è anche vero, come vedremo, che non tutti gli attributi sono conosciuti dall'intelletto e che la nostra conoscenza è limitata solo a quelli che l'« intelletto percepisce ». Passando da Dio agli attributi, dalla causa al suo esplicarsi, passiamo dall'intelletto infinito a quello finito e ripercorriamo il cammino del processo di « emendazione dell'intelletto ». Gli attributi, come si è detto, sono infiniti e non devono essere concepiti perciò come elementi diversi dalla sostanza, ma come diverse espressioni e manifestazioni della stessa sostanza.

**I « modi »**

Per « modo », infine, Spinoza intende l'affezione della sostanza, ossia « ciò che è in altro, per cui anche viene concepito »: i modi, dunque, sono le determinazioni molteplici degli attributi, quel molteplice che costituisce la *natura naturata*. Sostanza, attributi, modi: sono questi i tre momenti in cui si articola il processo causale, la potenza generatrice di Dio, che non viene meno neppure nell'ultimo momento, se è vero che anche la *natura naturata* non è qualcosa di statico e di immobile, ma qualcosa che vive, si trasforma e si riproduce.

## 5 - *Gli attributi e i modi.*

**Pensiero ed estensione, unici attributi della sostanza conoscibili per l'uomo**

L'uomo, intelletto finito, non può conoscere tutti gli attributi divini, che sono infiniti, ma solo quelli dai quali egli stesso è formato e che perciò gli sono congeneri: il pensiero e l'estensione. È facile vedere qui l'eredità più cospicua della filosofia cartesiana.

**L'estensione e la sua indivisibilità; il movimento**

Spinoza si preoccupa di eliminare immediatamente una prima difficoltà; se l'uomo risulta da una modificazione particolare dei due attributi divini del pensiero e dell'estensione, ciò non implica forse l'attribuzione a Dio della estensione, e quindi della materialità e della divisibilità? Ma concepire l'estensione come divisibile (come aveva fatto Cartesio) è frutto dell'immaginazione: secondo l'intelletto essa è invece indivisibile, perché assolutamente semplice è la sostanza, di cui l'estensione è un attributo ed i corpi particolari non sono « parti », ma modificazioni dell'attributo, come le onde lo sono dell'acqua.

Dall'indivisibilità dell'estensione e dalla conseguente irrealtà del moto consegue una fisica fondata sul rigido determinismo causale; credere che nella natura esista il contingente è frutto solo della nostra ignoranza: non solo i corpi non sono delimitati da elementi eterogenei (per es. dal pensiero, così come il pensiero non può essere delimitato da corpi), bensì da altri corpi, ma ogni corpo, per un verso, entra a comporre un corpo più grande, e, per altro verso, è composto da altri corpi: e così all'infinito. Il movimento e la sua causa sono intrinseci alla stessa estensione (e non impressi dall'esterno come per Cartesio) e ogni movimento particolare è effetto di un altro movimento e causa di altri movimenti: e tutto secondo una serie infinita, che nelle sue connessioni necessarie rispetta l'infinità della causa e della potenza generatrice di Dio.

Ma se le cose particolari ricevono la propria essenza dall'estensione infinita, cioè da Dio, non ne ricevono però l'esistenza, la quale, essendo finita, non può derivare che da un'altra esistenza finita. Ciò significa che l'esistenza dei modi particolari è solo costatabile con l'esperienza, non deducibile per via definitoria.

**Il pensiero e le idee; l'*ordo rerum* e l'*ordo idearum***

L'altro attributo divino è il pensiero, i cui modi particolari sono le idee; e poiché pensiero ed estensione non sono due sostanze diverse, ma aspetti diversi di una stessa sostanza (e di qui deriva che il pensiero non è più, come per Cartesio, proprio solo dell'uomo), le modificazioni che riscontriamo in un caso sotto la forma del pensiero dobbiamo poterle riscontrare nell'altro caso sotto la forma dell'estensione; i singoli corpi hanno una precisa corrispondenza con le singole idee, e una eguale corrispondenza esiste anche tra le loro relazioni reciproche, tra le concatenazioni delle cause e la

concatenazione delle ragioni. Con questa dottrina di un puntuale « parallelismo », anzi di una perfetta identità, tra l'*ordo rerum* e l'*ordo idearum*, Spinoza vuole evitare l'irresolubile *aporia* del rapporto tra due realtà assolutamente eterogenee, che abbiamo visto essere il *caput mortuum* della filosofia cartesiana. Nessun rapporto tra pensiero ed estensione, ma perfetta coincidenza tra i modi dell'uno e dell'altro: e come, in questa prospettiva, non ha più senso parlare di pensiero solo a proposito dell'uomo, così non ha più senso l'altra dottrina cartesiana dell'automatismo animale: tutti i corpi dell'universo sono animati.

Tuttavia questa prospettiva, emergente dal « parallelismo », è continuamente rimessa in questione dal fatto fondamentale che noi non conosciamo i corpi, ma le idee dei corpi: il che significa che noi, in quanto soggetti conoscenti, non siamo in una posizione più elevata rispetto al pensiero e all'estensione, da cui osservare il loro parallelismo, ma siamo (e non possiamo non essere) « dentro » al pensiero: i corpi sono oggetto delle idee, ma sono le idee dei corpi l'oggetto della nostra mente. Le idee, inoltre, possono avere come oggetto altre idee, il che significa che al pensiero è propria la causalità immanente, mentre il corpo possiede solo la causa transitiva.

**La conoscenza**

Se poi si tiene presente che il conoscere non può essere concepito, in base al parallelismo, come una « passione » della mente, prodotta da una realtà esterna (quella estesa), ma come una « azione » della mente stessa (un « concetto » e non una « percezione », in termini cartesiani), ne consegue che il criterio di verità non può più consistere nell'*adaequatio rei et intellectus*: quando Spinoza dice che l'idea vera deve convenire col suo ideato, non intende sostenere che noi, per giudicare di questa convenienza, dobbiamo collocarci al di fuori dell'idea e dell'ideato, e confrontarli (il che sarebbe assurdo, perché noi mai possiamo, per così dire, uscire dalle nostre idee, cioè da noi stessi), ma solo che in ogni idea è intrinseco il suo criterio di verità: le idee, così degli attributi come delle cose particolari, non hanno come causa efficiente i loro ideati — dice Spinoza —, cioè le cose percepite, ma Dio stesso in quanto è cosa pensante.

**L'errore**

L'errore, perciò, non ha una realtà positiva, ma è il limite intrinseco ad ogni verità particolare; il che equivale a dire che non

esiste una posizione assolutamente erronea, ma che tutte le proposizioni, in quanto esprimenti un contenuto mentale, hanno un fondo di verità, che l'errore è intrinseco al loro essere particolari e che questa particolarità può essere superata, quando dalle idee nel loro isolamento e nei loro nessi occasionali (esperienza) ci si volga alla loro connessione necessaria (ragione) e le si riconducano all'essenza unica dell'attributo divino (intuizione): ritroviamo qui i già noti momenti del processo di « emendazione » dell'intelletto.

**Pensiero e volontà**

In conseguenza di ciò Spinoza contesta non solo la dottrina cartesiana dell'origine volontaria e della natura pratica dell'errore, ma la stessa distinzione di pensiero e di volontà: pensiero e volontà sono una sola e medesima cosa e l'illusione della loro distinzione sta in ciò, che una volta concepito erroneamente il pensiero come « passività », si è voluto reintrodurre, inventando una diversa facoltà, quella « attività » che pure è intrinseca allo spirito umano.

## 6 - *L'uomo e le passioni. L'amore intellettuale di Dio.*

**Anima e corpo**

L'identificazione di volontà e pensiero consente ora di inquadrare perfettamente anche la concezione dell'uomo nelle linee generali del sistema: l'uomo, come del resto tutti gli esseri finiti (sia quelli che si dicono animati, sia quelli che si dicono inanimati) e rispetto ai quali egli non ha perciò, metafisicamente, alcuna posizione privilegiata, consta di pensiero e di estensione, cioè di anima e di corpo. Ma anima e corpo non sono due realtà diverse e indipendenti che per un motivo inspiegabile si trovano a contatto e in rapporto nell'uomo: giacché è sempre lo stesso uomo, che, considerato dal punto di vista dell'estensione, è corpo (cioè un modo complesso dell'attributo dell'estensione, composto di molti corpi minori e a sua volta parte di un corpo più vasto), e, considerato dal punto di vista del pensiero, è anima (cioè un modo complesso dell'attributo del pensiero, composto di molte idee e a sua volta parte di un sistema di idee più ampio); perciò, finché lo consideriamo come modo dell'estensione non troveremo mai il pensiero, e finché lo consideriamo modo del pensiero non troveremo mai

**I rapporti tra anima e corpo**

l'estensione. Il problema dei rapporti tra anima e corpo è risolto nell'unico modo coerente con le premesse: non esiste nessun rapporto; la teoria già vista del « parallelismo » è richiamata per spie-

gare anche quei fatti che, come le sensazioni e le volizioni, sembrano a prima vista postulare un'azione del corpo sull'anima o dell'anima sul corpo. Ciò che è materiale agisce solo su ciò che è materiale e non passa su ciò che è spirituale, ma ciò che accade sul piano dell'estensione ha la sua esatta riproduzione sul piano del pensiero, e viceversa.

**Le passioni dell'anima**

Alla luce di questo principio Spinoza interpreta anche quelle « passioni dell'anima », la cui trattazione abbiamo visto impegnare il pensiero di Cartesio nell'ultima fase della sua attività. Si apre anzi con ciò la parte propriamente morale dell'*Ethica.*

Come ciascun corpo subisce l'azione di altri corpi e a sua volta agisce su di essi, così è anche per l'anima, le cui azioni e passioni costituiscono un ordine non meno concatenato e necessario. In Dio, come abbiamo visto, libertà e necessità coincidono pienamente; ma nell'uomo, in quanto modo finito, questa coincidenza non è data immediatamente; anzi, quanto più si isola dal contesto della realtà, tanto più è prevalente l'elemento della coazione, cioè la soggezione ad azioni che ostacolano quel realizzarsi della necessità della sua natura, di ciò che è necessario che egli sia, nella quale soltanto consiste la sua libertà. Giacché la libertà non può consistere per Spinoza nel libero arbitrio, nell'*arbitrium indifferentiae*, che sarebbe una rottura inconcepibile dell'ordine necessario della realtà: essa può consistere soltanto nella liberazione da ogni coazione e quindi nella riconquista di quella situazione che consiste nell'esplicazione piena della propria necessità. E questo è possibile solo uscendo dall'isolamento, rendendosi consapevoli di tutti i nessi che ci legano alla realtà e infine elevandosi a Dio: ecco allora che i tre gradi del conoscere coincidono con i tre momenti del processo di liberazione e di elevazione morale dell'uomo.

**Il problema della libertà umana**

**La « cupidità », il piacere e il dolore**

L'elemento originario delle passioni in tutti gli esseri è da Spinoza identificato nella tendenza (*conatus*), in ciascuno, a perseverare nel proprio essere: questo sforzo, se lo si riferisce alla sola mente, prende il nome di « volontà », se invece si riferisce all'anima e al corpo, prende il nome di « appetito » e nell'uomo, poi, in quanto è consapevole, di « cupidità ». Orbene, tutto ciò che asseconda questa tendenza fondamentale è sentito come piacere e tutto ciò che la deprime è sentito come dolore. Cupidità, piacere e dolore sono le passioni fondamentali dell'uomo, da cui si svol-

gono con coerente e logica necessità tutte le altre. Così dal piacere derivano: l'amore, quando vi si aggiunga l'idea di una causa esterna; la speranza, quando il piacere nasce dall'aspettazione incerta di beni futuri; la sicurezza, quando questa aspettazione è certa; e così via il gaudio, la misericordia, la superbia, la gloria. Parallelamente dal dolore derivano l'odio, il timore, la disperazione, il rimorso, l'invidia, l'umiltà e la vergogna. Naturalmente, alla « deduzione » delle passioni dell'anima, corrisponde una parallela « deduzione » di condizioni del nostro corpo.

**Il primo grado della vita morale: la naturalità**

Al primo gradino della conoscenza, quello delle idee inadeguate, corrisponde il primo gradino della vita passionale, il cui cieco impulso è appunto il segno della loro inadeguatezza. Siamo nel momento della pura vita naturale, che idealmente precede l'organizzazione civile e la vita morale: l'uomo è schiavo delle passioni e succubo della loro logica, che, proprio perché non è casuale, pone l'esigenza di una gerarchia e di un ordine: bene e male non sono in tal modo concetti assoluti, che precedono e giudicano la vita passionale (essi infatti non sono riferibili a Dio, che non agisce secondo bontà né secondo malvagità, ma solo secondo necessità), ma sono concetti relativi: le cose non sono buone né cattive, ma necessarie. Per questo noi non vogliamo il bene, ma al contrario giudichiamo buono ciò che vogliamo, ciò che soddisfa l'esigenza di perseverare nel proprio essere.

**Il secondo grado della vita morale: la razionalità**

Al secondo gradino della conoscenza, quello delle idee adeguate, corrisponde il secondo gradino della vita passionale, quello guidato dalla ragione: ciò non nel senso che la ragione vinca ed elimini le passioni (perché sarebbe del tutto innaturale, e le passioni possono essere vinte solo da altre passioni più forti), ma nel senso che le fa uscire dall'ambito strettamente individuale e dà ad esse un orizzonte più ampio: l'utilità è qualcosa di più esteso del semplice egoismo e perseverare nel proprio essere implica che anche gli altri vi perseverino e che quindi si istauri una cooperazione. Nasce così il consorzio civile tra gli uomini e nasce lo stato. Spinoza ha parole ironiche per coloro che valutano la condizione di natura più dello stato civile, che ammirano i bruti e disprezzano gli uomini: per suo conto è convinto che l'uomo, guidato dalla ragione, è più libero nella società, dove vive secondo una norma comune, che non nella solitudine, dove comanda solo a se stesso.

**La ragione e le passioni**

Vivere secondo ragione vuol dire, anche, dare una valutazione e un giudizio sulle passioni: positivo verso quelle passioni che favoriscono e arricchiscono il perseverare nel proprio essere, negativo verso le opposte. Perciò sono male la speranza e il timore, l'odio e l'invidia; ma sono male anche l'umiltà (se pure preferibile alla superbia) e il rimorso (che è segno di impotenza e fiacchezza morale), la pietà (in quanto nasce da commiserazione e non da ragione) e il pensiero della morte: la sapienza dell'uomo libero non è *meditatio mortis*, ma *meditatio vitae*.

Perciò la ragione non reprime tutte le passioni, ma solo quelle negative, ed anzi talune ne eccita (e Spinoza le chiama piuttosto « azioni » che « passioni »), come il coraggio e la generosità. Anche il piacere non è di per sé negativo, che anzi è degno del saggio fruire delle cose del mondo e provarne diletto. Ma l'azione moderatrice e purificatrice della ragione sta propriamente in ciò, che, dandoci idee adeguate del concatenamento necessario di tutto ciò che accade, smorza la cecità e l'impetuosità delle passioni, perché noi accettiamo un evento con animo molto più tranquillo, quando siamo consapevoli che era inevitabile.

**Il terzo grado della vita morale: l'amore intellettuale**

E infine, al terzo gradino del conoscere, quello dell'intuizione di Dio, corrisponde il terzo gradino della vita passionale, quello del definitivo distacco e della perfetta purificazione dalle passioni: l'uomo eleva la sua mente alla considerazione delle cose *sub specie aeternitatis* e partecipa dell'immortalità, come il mondo partecipa della sostanza (ed è appena il caso di notare che questo punto di vista non ha nulla a che vedere con la concezione dell'immortalità personale, propria della tradizione religiosa). A questo livello si svela quell'« amore intellettuale di Dio », che è amore perfetto perché non è contrastato né da odio né da invidia, perché è amore intellettuale e non passionale. E nell'« amore intellettuale di Dio » è la vera beatitudine dell'uomo. La beatitudine — dice l'ultima proposizione dell'*Ethica* di Spinoza — non è premio alla virtù, ma è la virtù stessa; e noi non godiamo di essa perché reprimiamo le passioni, ma al contrario, proprio perché godiamo di essa, possiamo frenare le passioni.

**La beatitudine**

Con la beatitudine si raggiunge anche la libertà, se è vero che la schiavitù è l'impotenza umana a dominare e ad impedire gli eventi e che la radice di questa impotenza sta nell'ignoranza delle

cause e dell'ordine necessario della realtà. Si conclude così l'*Ethica* spinoziana e il suo tentativo pienamente consapevole di trattare con metodo geometrico, e cioè di razionalizzare le passioni e la vita morale, di sottoporle ad una considerazione scientifica altrettanto oggettiva e serena di quella che concerne il movimento, i numeri, i corpi. Non detestare né irridere, ma comprendere: è questo l'unico compito della scienza.

## 7 - *Le dottrine sulla religione e la politica.*

**La religione naturale e la critica biblica**

Con la stessa disposizione scientifica Spinoza vuole indagare, nel *Tractatus theologico-politicus*, i problemi della vita religiosa e sociale. Dall'osservatorio apparentemente distaccato del suo vivere isolato e appartato Spinoza vede le lacerazioni delle guerre di religione, la pietà trasformata in mero culto esteriore, la fede ridotta a superstizione, i disprezzatori della ragione umana considerarsi i soli possessori della verità e vietare agli altri di giudicare secondo coscienza. In questa constatazione sta la ragione che indusse Spinoza da un lato a vagheggiare, di contro le religioni positive, l'idea di una religione naturale, fondata sulla libertà di giudizio e di culto, e capace di restaurare i valori compromessi; e dall'altro lato ad interpretare la Bibbia innanzi tutto come documento storico della mentalità del popolo che l'ha prodotto. La parola di Dio è stata accolta secondo la mentalità, ricca di immaginazione, il temperamento, la cultura, il linguaggio e le particolarità etniche proprie del popolo ebraico di quel tempo; tutti elementi che possono avervi introdotto modificazioni e interpolazioni e che impediscono di prendere l'espressione letterale della Bibbia come la stessa verità divina. Il caso più tipico è quello del miracolo che, come interruzione dell'ordine necessario, non può essere voluto da Dio, perché Dio non può volere che si interrompa quell'ordine che si identifica con la sua potenza e la sua natura: esso, perciò, se vero, documenterebbe solo un'inconcepibile debolezza di Dio. Di qui l'importanza che Spinoza ha nella storia della critica biblica, cui dette un rilevante contributo con la negazione della paternità mosaica del *Pentateuco*.

*La fede e l'obbedienza a Dio*

Orbene, se si espunge dalla Scrittura tutto ciò che vi può essere di accidentale e di legato al momento storico, ciò che rimane è un insieme di precetti alla portata della comprensione di tutti e che richiedono soltanto fede e obbedienza: per fede, dice Spinoza, non intendo altro che la credenza in alcuni dommi elementari, tolti i quali è tolta anche l'obbedienza a Dio. Se quindi il fondamento della fede e della religione è solo l'obbedienza a Dio, e se il carattere elementare dei dommi esclude ogni controversia, è chiaro che tra religione e filosofia non c'è alcun legame. La fede non intacca l'esercizio più completo della libertà filosofica. Avvertiamo qui l'eco della personale esperienza, profondamente vissuta, dell'uomo Spinoza, un'esperienza che lascia la sua traccia anche nel modo in cui egli concepisce i rapporti tra la religione e lo stato.

*Lo stato*

Lo stato, secondo Spinoza, ha, come per Hobbes, una origine contrattualistica e viene a porre fine a quella condizione naturale che abbiamo visto essere lo stadio delle idee inadeguate e delle passioni egoistiche. Il diritto di natura è l'espressione di questo stadio, in cui ciascuno identifica il proprio diritto con la propria forza e con il proprio desiderio e si scontra inevitabilmente con la forza ed il diritto altrui: è, come aveva detto Hobbes, la guerra di tutti contro tutti. Ma, diversamente da Hobbes, Spinoza dà al patto sociale, che pone termine a questa guerra universale, un'interpretazione non assolutistica, ma liberale: il potere politico ha i suoi limiti nell'utilità collettiva ed è valido e legittimo solo entro questi limiti.

Nella monarchia, nella tirannide e nei regimi aristocratici l'interesse di uno o di pochi può sovrapporsi a quello comune, ma in una democrazia è quasi impossibile che una maggioranza di cittadini convenga in qualcosa che è contrario all'interesse comune e alle ragioni fondamentali della propria vita.

In merito alla religione, in quanto pubblica, cioè per tutto quello che riguarda la disciplina esteriore del culto, essa è soggetta alle regole del patto sociale, ma ciò non interferisce in alcun modo con la libertà individuale di adorare ed obbedire a Dio secondo coscienza.

IX

# GIOVANNI LOCKE



## - *Newton e i progressi delle scienze nella seconda metà del Seicento.*

**Sviluppo delle ricerche scientifiche**

Per intendere nella sua giusta luce la figura di Locke e la sua filosofia dell'empirismo è necessario collegarla non solo con le tradizioni filosofiche che egli ebbe presenti, e soprattutto con Cartesio e con Hobbes, ma anche — forse anche in misura maggiore di quanto non si sia soliti fare — con gli sviluppi teorici delle scienze e che in quel periodo si erano venuti realizzando in Inghilterra e fuori con Hooke, Boyle, Huygens e soprattutto con Newton, e, in generale, con la nuova mentalità, attenta all'osservazione sperimentale e aliena dalle costruzioni dogmatiche che quegli sviluppi vengono sempre meglio definendo.

Procedimenti empiristici, matematici e analitici (cioè di scomposizione dei fenomeni nei loro elementi semplici) sono i criteri metodici che giustificano una prudenza di procedimento, aliena non solo da conclusioni affrettate ma anche da ipotesi troppo astratte o metafisiche. La fisica di Cartesio, ed in particolare l'identificazione di materia ed estensione e la dottrina dei vortici, vengono criticate a fondo, ma resta comune l'ideale di una scienza unica dei fenomeni naturali, espressa matematicamente e semplificata nei suoi principi.

**Boyle**

Robert Boyle (1627-1691), uno dei fondatori della chimica moderna, fu autore, oltre che di scritti teologici e religiosi e di numerose opere scientifiche, del *Chemista scepticus*, che in questa sede è la più interessante: liberare la religione dall'« entusiasmo » (cioè dal fanatismo) e la ragione dal dogmatismo è la condizione

preliminare per dirimere ogni loro contrasto e nello stesso tempo per dare alla scienza la maggiore possibilità di sviluppo: un cauto « scetticismo », cioè la prudenza nelle conclusioni, e lo sperimentalismo sono i criteri che stanno alla base delle « ipotesi ragionevoli » di questa scienza e che questa scienza distinguono dalle fantasie dell'alchimia: unicità della materia in tutti i corpi, struttura atomica e corpuscolare della materia, meccanicismo (la natura come *automaton materiale*), confutazione della tradizionale dottrina degli elementi (non esistono elementi in sé, ma solo in relazione alle concrete possibilità di analisi chimiche); la distinzione tra « qualità primarie » e « qualità secondarie », che già conosciamo da Galilei (cfr. supra, p. 109-10).

**Hooke**

La dottrina corpuscolare è ulteriormente sviluppata da Robert HOOKE (1635-1703), con la conseguenza di una sostanziale unificazione dei concetti di materia e di movimento in quello di « vibrazione corpuscolare », mediante il quale egli cercò di spiegare i fenomeni del colore e della propagazione della luce.

**Huygens**

Il problema della propagazione della luce, sollevato dalle critiche di Roemer alla tesi cartesiana della istantaneità della sua trasmissione, e il problema della gravitazione sono al centro degli interessi del grande scienziato olandese, Christian HUYGENS (1629-1695). In merito alla prima questione egli elaborò la cosiddetta « teoria ondulatoria »: la luce si propaga con un sistema di infinite onde (simili a quelle prodotte da un sasso gettato nell'acqua) la cui velocità è resa possibile dalla elasticità del mezzo (l'etere). Questa teoria ondulatoria non ebbe largo credito a causa della fortuna con cui fu accolta l'opposta ipotesi newtoniana (quella della « teoria corpuscolare ») e anche perché era ormai considerata con scetticismo quella fisica cartesiana a cui invece Huygens ancora si atteneva, condividendo la teoria dei vortici come spiegazione puramente « meccanica » della gravità. Anche su questo punto l'antitesi con Newton e la sua dottrina « dinamica » della gravità (la forza di gravità, appunto) è puntuale.

**Newton**

Non è questa la sede per parlare dell'importanza delle scoperte scientifiche e matematiche (sulla questione della priorità della scoperta del calcolo infinitesimale torneremo parlando di Leibniz) del grande Isaac NEWTON (1642-1727), presidente della Zecca di Londra e, dal 1703, della Società Reale di Londra, autore tra l'altro

dei *Principi matematici della filosofia naturale* (1687) e dell'*Ottica* (1704), piuttosto è da rilevare, per la fondamentale importanza metodica, il modo con cui Newton risponde a coloro che lo accusavano di aver reintrodotto nel campo delle scienze naturali, con il concetto di « forza » di gravità, una di quelle « qualità occulte » della vecchia fisica e metafisica aristotelica. Newton da un lato ribadisce il carattere sperimentale della sua scoperta, che consente di unificare e quindi semplificare la spiegazione di fenomeni celesti e terrestri, dall'altro sottolinea come i suoi principi non sono « qualità occulte », ma leggi generali della natura: ciò significa che Newton non ha voluto dare una spiegazione (tramite cause remote e non accertabili sperimentalmente) ma solo una descrizione di « come » avvengono i fenomeni. In questo senso si chiarisce il famoso motto newtoniano: *hypotheses non fingo*, dove ipotesi significa appunto spiegazione ultima, ricerca di cause occulte, e non quel legittimo tentativo di istituire relazioni tra fenomeni diversi, esprimibili spesso in formule matematiche, e che nell'esperienza ha il suo fondamento e la sua verifica.

**Hypotheses non fingo**

**L'ottica**

Eguale rilievo si può fare a proposito delle dottrine sui colori e sulla luce: Newton non si chiede quale sia la natura della luce e quale sia la sua causa, ma come si propaghi. La rifrazione dei colori attraverso il prisma e la dottrina della emissione corpuscolare fondata sulla diversa rifrangibilità dei singoli colori sono la risposta a quel problema e nello stesso tempo la premessa per un'estensione anche ai raggi luminosi, e quindi a tutta la realtà dell'azione della forza di gravità. Inerzia e gravitazione sono perciò i cardini di una spiegazione unitaria della natura, fondata sui concetti di spazio, di tempo e di movimento assoluti, formulati dalla matematica, anche se in pratica ci possiamo attenere alle rappresentazioni approssimative che l'esperienza ci offre.

**Scienza e religione**

Che Newton, poi, alla fine dell'*Ottica* presenti l'unità e la regolarità dei fenomeni naturali come il risultato di una « scelta » provvidenziale di Dio, che governa l'universo per mezzo del suo infinito e uniforme « sensorio », cioè lo spazio, non significa un puro e semplice ritorno alla metafisica, ma, per così dire, una adeguazione del concetto di Dio al nuovo universo messo in luce dalla scienza, e nello stesso tempo l'assunzione di una fondamentale affinità tra la razionalità divina che governa il mondo e la ragione

umana che lo studia. È la stessa scienza, secondo Newton, che ad un certo punto richiede il passaggio dalla serie delle cause alla causa prima (cioè Dio) e quindi dalla stessa scienza è possibile partire per dimostrare l'esistenza di Dio, il cui rapporto con il mondo non è regolato da criteri assoluti ma immediato e vario nelle sue forme.

L'influsso di queste idee sarà decisivo, come avremo occasione di vedere, man mano che si presenterà l'opportunità, non solo sulla filosofia e il pensiero religioso inglese, ma in generale, sulla filosofia e sul pensiero religioso dell'illuminismo.

**Wallis** Non possiamo concludere questo paragrafo senza ricordare i progressi teorici della matematica legati ai nomi già visti di Fermat, di Cartesio e di Pascal e a quello di Giovanni WALLIS (1616-1703), autore di un'*Arithmetica infinitorum*, che esercitò un'influenza non secondaria su Newton, particolarmente nel campo del calcolo infinitesimale.

**Malpighi** Anche la biologia può vantare un nome di grande rilievo, quello dell'italiano Marcello MALPIGHI (1628-1694), che con il microscopio fa compiere progressi radicali alla biologia e alla fisiologia: in particolare dette ulteriore conferma sperimentale alla circolazione sanguigna scoperta da Harvey.

## 2 - *Locke. La vita e gli scritti.*

Locke è costantemente indicato come il fondatore dell'« empirismo » moderno: la polemica contro ogni forma di innatismo razionalistico; l'accoglimento di molti aspetti della mentalità scientifica, soprattutto di quella delle scienze naturali; un prudente atteggiamento che eviti le conclusioni troppo affrettate e generali e non pretenda di arrivare a conclusioni troppo sicure, là dove esse non sono ancora possibili per la scarsezza o il non compiuto approfondimento delle nostre conoscenze; e, infine, un'analisi attenta delle possibilità e dei limiti della nostra ragione, sono i tratti più caratteristici di questo indirizzo di pensiero, che aveva già lunghe e tenaci tradizioni filosofiche in Inghilterra (da Ruggero Bacone a Francesco Bacone) e che Locke rielabora in forma originale, misurandolo con le tendenze speculative contemporanee, rimanen-

done a sua volta profondamente influenzato: più ancora di Bacone e di Hobbes furono Cartesio e scienziati come Boyle i suoi interlocutori intellettuali. E ciò può spiegare l'apparente paradosso per cui la filosofia di Locke (insieme a quella di Newton), interpretata dalla cultura inglese come una prudente e moderata sistemazione delle idee dopo le tragiche esperienze rivoluzionarie, diventasse invece il simbolo del rinnovamento intellettuale nell'età dell'illuminismo, soprattutto in Francia.

**La vita** Giovanni LOCKE nacque a Wrington, presso Bristol, nel 1632. Tutta la sua vita fu profondamente influenzata dalle turbinose vicende della vita inglese di quel tempo. Nato da famiglia puritana, visse nella sua giovinezza la prima rivoluzione inglese che terminò con la decapitazione di re Carlo I Stuart e l'assunzione del potere da parte di Cromwell (1649). Dopo aver studiato nell'università di Oxford, il cui cancelliere Owen era convinto sostenitore delle idee di tolleranza religiosa, coltivando soprattutto le lettere e la medicina (in cui tuttavia non conseguì titoli accademici) e non trascurando neppure i problemi economici e politici, Locke fu chiamato verso i 35 anni a svolgere le mansioni di segretario di Lord Ashley, che più tardi diventerà conte di Shaftesbury e cancelliere; iniziò così la sua attività politica, che ebbe alterne fortune. Nel 1672, il re Carlo II Stuart, tornato sul trono dopo la restaurazione monarchica del 1658, iniziò la guerra contro l'Olanda, e nel 1675, quando il conte di Shaftesbury cadde in disgrazia, anche la fortuna politica di Locke declinò: dal 1675 al 1679 fu in Francia, da dove tornò in Inghilterra in seguito al ritorno al potere del suo protettore; ma quando questi fu accusato di alto tradimento e dovette rifugiarsi in Olanda, trovandovi poco dopo la morte (1682), anche Locke si allontanò dall'Inghilterra e soggiornò, dal 1683 al 1689, in Olanda. La vittoria di Guglielmo d'Orange rese possibile il suo definitivo ritorno in Inghilterra: ma Locke non volle trarre partito dalla fortuna politica e dal prestigio di teorico del nuovo liberalismo inglese; visse gli ultimi anni della sua vita nel castello di Oates, vicino a Londra, ospite di Sir Francis Masham e di sua moglie, figlia del filosofo Cudworth. Morì nel 1704.

**Gli scritti** L'opera più importante di Locke ha per titolo *Saggi sull'intelletto umano*, in quattro libri (di cui il secondo, sull'origine delle

idee, e il quarto, sulla conoscenza, precedono cronologicamente il primo, contro l'innatismo, e il terzo, sul linguaggio), la cui redazione durò circa vent'anni; i *Saggi* videro la luce nel 1690 ed ebbero subito un vasto successo. Le molte polemiche che essi suscitarono non coinvolsero Locke, che si limitò a rispondere con lettere al vescovo di Worcester, Stillingfleet, in merito all'accusa di irreligiosità. Nell'ultimo periodo della sua vita furono pubblicati gli altri suoi scritti, tra i quali spiccano le quattro lettere sulla tolleranza, di cui la prima, scritta in latino e pubblicata anonima nel 1689 (*Epistola de tolerantia*), è la più famosa; ricordiamo infine i *Due saggi sul governo civile* (1690), fondamento del moderno liberalismo, i *Pensieri sull'educazione* (1693) e la *Ragionevolezza del Cristianesimo* (1695). Postuma, infine, fu pubblicata, insieme ad altri scritti, quella *Condotta dell'intelletto,* di cui sono stati messi in rilievo dagli storici i parallelismi con il *Discorso sul metodo* di Cartesio.

### 3 - *Locke. L'esperienza e le idee.*

Il compito che Locke si propone di svolgere nel *Saggio* è quello di indagare l'origine, la certezza e l'estensione della conoscenza umana; un compito che era venuto maturando soprattutto negli ambienti scientifici, alieni dall'accogliere quell'estensione totale del meccanicismo che era sostenuta da Hobbes non meno che da Cartesio e Spinoza, e che non sembrava sufficientemente garantita dall'esperienza. Boyle ebbe, su questo punto, un'influenza decisiva su Locke. Si tratta di un'indagine che si estende sia al campo logico-gnoseologico (struttura della nostra conoscenza e sua corrispondenza con la realtà), sia al campo psicologico (processi di formazione delle conoscenze).

**Critica dell'innatismo**

Anzi, proprio in merito a questo secondo problema, il primo libro del *Saggio* contiene una minuziosa confutazione di quella dottrina dell'innatismo delle idee, che era stata sostenuta, oltre che da Cartesio, anche dai Platonici di Cambridge. E sono certamente questi ultimi, insieme a Malebranche, che Locke ha soprattutto avuto di mira. Le argomentazioni portate da Locke sono varie, anche se riconducibili all'idea fondamentale (cartesiana!) che le idee in tanto « sono » in quanto « sono pensate »: innanzi tutto se le idee, cioè gli oggetti del nostro pensiero, fossero innati, noi dovremmo esserne

consapevoli; in secondo luogo le osservazioni che è possibile fare su fanciulli o su popolazioni primitive mostrano che anche le idee più elementari, quelle su cui sembra esserci un consenso universale, sono in realtà il risultato di un lungo processo di acquisizione. D'altro lato, Locke mette da parte, come non pertinente al tema esaminato, l'ipotesi che, se non le idee, siano innate le facoltà di apprenderle: la risposta di Locke su questo punto è che, semmai, anche queste facoltà si sviluppano parallelamente ai loro contenuti (l'esperienza e le idee); vedremo che su questo punto insisterà al contrario Leibniz con la sua dottrina dell'« innatismo virtuale », appunto in polemica con Locke (cfr. infra, p. 214). Non c'è, quindi, per Locke, nessun tesoro recondito di verità e di bontà che l'uomo possieda al di fuori di ciò che egli riesce ad acquisire con pazienza e metodo, e coloro che parlano di idee innate lo fanno o per pigrizia, per evitare cioè la fatica di indagare su tutto ciò che viene dichiarato innato, o per spirito autoritario (per sottrarre cioè alla discussione ciò che dichiarano innato).

**Il concetto di ragione**

Quest'ultima considerazione mette in luce le differenze che esistono tra il concetto di ragione di Locke e quello di Cartesio; differenze che non si limitano alla questione dell'innatismo, giacché concernono l'universalità e la verità della ragione stessa: se infatti per Cartesio la ragione era eguale in tutti gli uomini e sicura nei suoi risultati (qualora avesse seguito il criterio di verità dell'evidenza e le regole del metodo), per Locke l'universale eguaglianza della ragione è, tutt'al più, una meta lontana e problematica da raggiungere, e lo stesso si può dire della sua verità, insidiata dalla confusione che spesso oscura le idee, dalla incertezza dei principi e dagli equivoci del linguaggio.

Da questa posizione emerge il problema di un'analisi « critica » della ragione, delle sue possibilità e dei suoi limiti e, più ancora, di un'esplorazione delle sue idee, non più limitata alle conoscenze certe e necessarie della scienza della natura e della matematica, ma estesa anche al campo delle conoscenze probabili, ai problemi della fede religiosa, della condotta morale, della vita politica.

**L'esperienza unica fonte delle nostre idee**

Se non esistono idee innate, l'unica soluzione al problema della loro origine è da ricercare nell'esperienza. In ciò consiste l'« empirismo », come indirizzo filosofico generale: l'esperienza è per un verso all'origine di ogni processo conoscitivo, nel senso che fornisce alla ra-

gione il « materiale » che essa non possiede per sé, né crea, ma solo ordina e utilizza (la ragione, all'inizio, è un « foglio bianco » privo di ogni carattere); e per altro verso è alla conclusione, perché è il metro su cui misurare, controllare e verificare i risultati raggiunti. L'attività della ragione si dispiega perciò su contenuti che le vengono dal di fuori, anche quando si tratta di idee che derivano dall'osservazione interiore.

**Sensazione e riflessione**

In questo senso Locke distingue un « senso esterno », cioè la sensazione vera e propria, mediante la quale percepiamo — ad esempio — le qualità che noi attribuiamo alle cose, e un « senso interno », cioè la riflessione, mediante la quale percepiamo le operazioni interne della mente (il percepire, il pensare, il dubitare, il volere, ecc.), quando essa si volge alle idee che ha ricevuto mediante il senso esterno, risvegliandole per mezzo della memoria.

**Le idee, unico oggetto della sensazione e della riflessione**

Tutta la nostra conoscenza consiste, dunque, in ciò che riceviamo dalla sensazione e dalla riflessione, cioè nelle « idee », un termine con cui Locke designa ogni rappresentazione, presente alla nostra mente: in altri termini, gli oggetti e i contenuti del nostro conoscere sono sempre le « idee » e mai le « cose ». Questo punto è molto importante, perché vi sono impliciti due altri problemi che solo parzialmente Locke ha esaminato: in primo luogo, infatti, le operazioni del soggetto (il pensare, il volere ecc.), vengono ridotte alle loro « idee » (le idee di riflessione), quasi che fossero un'identica cosa il pensiero che percepisce le idee e l'idea del pensiero che noi riceviamo dal senso interno, l'attività dell'intelletto e i prodotti di questa attività; in secondo luogo, viene per il momento messo da parte ogni riferimento della nostra conoscenza alla realtà, ogni tentativo di spezzare lo « schermo » delle idee per attingere direttamente le cose.

**Idee semplici e idee complesse**

Comunque sia ciò, Locke opera una prima distinzione tra le idee: da un lato le « idee semplici » e dall'altro le « idee complesse », risultanti dalla varia composizione di più idee semplici compiuta dal nostro intelletto.

Le idee semplici sono quelle che l'intelletto riceve, in modo del tutto passivo, dall'esperienza sia esterna sia interna, e che esso non può né inventare né costruire. Le idee semplici del senso esterno possono derivare o da un senso solo (colori, odori ecc.) oppure da più sensi congiuntamente (spazio, movimento ecc.); quanto alle idee semplici, poi, derivate dal senso interno, esse si dividono in due

grandi gruppi, quello che attiene alle operazioni del pensiero e quello che attiene alle operazioni della volontà. Altre idee semplici, infine, derivano e dal senso esterno e dal senso interno insieme, tali le idee di piacere, di dolore, di potere, di esistenza e di unità.

**Qualità primarie e qualità secondarie**

Nell'ambito delle idee semplici Locke introduce una ulteriore distinzione, quella cioè tra « qualità primarie » e « qualità secondarie »: con il termine di qualità egli intende quella « forza », che appartiene alle cose, di suscitare idee nella mente. Orbene, « primarie » sono quelle qualità che ineriscono negli oggetti e che non mutano anche quando gli oggetti si trasformano: solidità, estensione, movimento, figura, numero ecc.; « secondarie » sono quelle qualità che non ineriscono negli oggetti e che risultano dalle varie combinazioni delle qualità primarie in relazione alle condizioni soggettive della nostra sensibilità: colori, suoni, sapori, odori ecc.

Questa distinzione, che abbiamo già incontrata in Galilei (cfr. supra, p. 109-10) e che è comune un po' a tutto il pensiero scientifico dell'epoca (per es., Boyle, da cui Locke la riprende) è certamente giustificata in chi ritenga che il mondo sia un libro scritto con caratteri matematici e geometrici e sostenga una concezione rigorosamente quantitativa e meccanica della natura; ma dal punto di vista di Locke è meno plausibile: finché si resta sul piano delle idee, la solidità è « idea » né più né meno del colore; per stabilire una distinzione di quel genere sarebbe necessario presupporre che le idee siano significative delle cose e che possano essere giudicate sulla base delle cose stesse. Ecco perché la distinzione di qualità primarie e secondarie, se da un lato implica un « salto » dalle idee alle cose che ritroveremo ancora nel pensiero di Locke, dall'altro sarà contestato da altri esponenti dell'empirismo inglese, come Berkeley e Hume.

**Le idee complesse**

Con l'esame delle idee semplici Locke ritiene di aver compiuto una « breve e vera storia del primo inizio della conoscenza umana », mostrando così di identificare la sua analisi con la genesi psicologica e temporale delle idee, quasi che le idee semplici (la solidità, il colore ecc.) precedano le idee complesse (un tavolo, un albero ecc.) e non siano invece il risultato ultimo di un processo analitico che parte proprio dalle idee complesse. Certo è, comunque, che Locke, se ritiene il nostro pensiero passivo nel percepire le idee semplici, lo riconosce attivo nel combinare nel modo più vario le idee semplici già percepite e nel formare così le « idee complesse ».

**La formazione delle idee complesse**

Questa attività del nostro intelletto si esplica essenzialmente in tre operazioni fondamentali: la prima è la vera e propria combinazione di più idee semplici in un'unica idea complessa (per es., l'idea di un tavolo); la seconda consiste nel collegare due idee, semplici o complesse, senza però unificarle, ma soltanto istituendo tra loro una « relazione »; la terza può essere propriamente designata come « astrazione », consistendo nella separazione di una o più idee dalle altre che l'accompagnano nella realtà e quindi nella formazione di idee « generali » (per esempio, separando le idee di « animale » e di « razionale » — e quindi di « uomo » — da tutte quelle altre che ad esse si accompagnano nella percezione di singoli uomini).

Le idee complesse, che propriamente risultano soltanto dalla prima delle tre operazioni ora elencate, sono riconducibili, secondo Locke, a tre tipi fondamentali: idee di « modi », idee di « sostanze » e idee di « relazioni ».

**Le idee di « modo »**

Le idee di « modo » sono le idee di ciò che è percepito come tale che non esiste per sé, ma solo come determinazione e manifestazione di una sostanza; Locke distingue ancora i « modi semplici », cioè le modificazioni omogenee di una stessa idea semplice, e i « modi misti », cioè la combinazione di modi diversi; e poi i « modi materiali » e i « modi spirituali »: tra i primi quelli di maggior rilievo sono i modi dello spazio, che è un'idea semplice, e dell'estensione, che è una qualità primaria. L'infinità dello spazio (come del tempo) non è un'idea positiva, perché non possiamo pensare lo spazio se non come finito; essa deriva solo dalla possibilità di sommare indefinitamente misure finite. Quanto ai « modi spirituali », infine, essi si distinguono in modi del pensiero (le percezioni, i ricordi, le passioni) e modi della volontà (le azioni umane): ma su questi ultimi si dovrà tornare quando si parlerà delle dottrine morali di Locke.

**Le idee di « sostanza »**

Le idee di « sostanza » sono le idee di ciò che è percepito come esistente per se stesso. In realtà, osserva Locke, l'idea di sostanza è una combinazione di idee semplici che percepiamo come costantemente connesse tra loro e che insensibilmente siamo portati a considerare come un'unica idea semplice, cui dovrebbe perciò corrispondere fuori di noi un « sostrato » reale: in effetti l'esperienza ci dà soltanto idee semplici e se noi, senza superare i limiti dell'esperienza, vogliamo determinare a che cosa ineriscono, non possiamo andare oltre la supposizione di un « qualcosa » che resta però del tutto sconosciuto. Se

noi conoscessimo questo « qualcosa », cioè la sostanza, noi potremmo dedurne analiticamente tutte le determinazioni senza far ricorso all'esperienza; ma questo è impossibile, perché ciò che noi conosciamo è un insieme di idee semplici, a cui arbitrariamente attribuiamo un « sostrato » reale.

Questa critica del concetto di sostanza, che è certamente tra le parti storicamente più importanti del *Saggio*, non impedisce che Locke distingua poi le idee di sostanze materiali (caratterizzate dall'estensione e dalla solidità) e le idee delle sostanze spirituali (di cui pensiero e volontà costituiscono i caratteri distintivi). Ma non si deve dimenticare che il fondamento ultimo della loro differenza sostanziale resta per Locke inconoscibile: anzi, per lui non sarebbe assurdo dover ammettere che Dio abbia dato il pensiero al sostrato materiale e che quindi la « materia » pensi: un punto, questo, che sarà molto discusso e che intanto attirò su Locke l'accusa di « spinozista ». L'idea di Dio, infine, è l'idea di una sostanza infinita, ottenuta « allargando all'infinito » quelle idee semplici che otteniamo dall'esperienza e che pensiamo debbano appartenere all'Essere supremo.

**Le idee di « relazione »**

Da ultimo Locke esamina le idee di « relazione », che derivano dal porre a confronto due o più idee e dall'istituire tra esse un rapporto. Tra queste idee non potevano non assumere un particolare rilievo quelle di causa e quelle di identità, così importanti e così discusse nella scienza e nella filosofia del tempo.

**Le idee di causa e di identità**

Nell'esame dell'idea di causa, tuttavia, Locke è insensibilmente portato a oscillare tra il piano della relazione tra idee e il piano della relazione tra cose; il rapporto causale esiste, per esempio, tra il fuoco e l'ebollizione dell'acqua, non tra l'idea del fuoco e l'idea dell'ebollizione, anche se si può dire che è l'esperienza (cioè le idee) che ci suggerisce l'idea di causa. Sta qui il germe di quella critica radicale al concetto di causa che ritroveremo più avanti in Hume.

Quanto all'idea di identità, essa stabilisce un rapporto non tra due oggetti, ma di un oggetto con se stesso in momenti o luoghi diversi. Il permanere di tutti gli elementi costituenti è una definizione che va bene solo per l'identità degli oggetti materiali e privi di vita, perché se ci riferiamo agli oggetti materiali e viventi, essi restano identici pur mutando (lo stesso uomo è diverso nell'infanzia e nella maturità): bisognerà quindi pensare piuttosto al principio della continuità biologica. Per gli oggetti spirituali, infine, l'identità consiste nella coscienza;

l'essere spirituale non solo percepisce le idee e subisce tutta una serie di mutamenti, ma è consapevole di percepire e di subire e li riferisce all'unità della coscienza, che è appunto il principio della personalità. Anche qui è possibile avvertire il limite dell'« ideismo » di Locke, perché — a rigore — la coscienza non è un'idea (anche se noi possiamo dire di avere un'idea della coscienza), ma è ciò che consapevolmente percepisce le idee.

**Il linguaggio**

Nel III libro del *Saggio* Locke espone la sua dottrina circa il linguaggio e le « idee generali » che con esso sono strettamente connesse. Il linguaggio, nato in funzione della necessità di comunicazione fra gli uomini, è composto di parole che per Locke sono « segni » convenzionali: non solo significano ciò che il parlante ha in mente, ma debbono poter essere capiti anche da chi ascolta, cioè essere segni anche delle idee che colui che ascolta ha in mente.

**I nomi comuni e le idee generali**

Ora, sebbene tutte le cose siano particolari, la maggior parte delle parole che noi usiamo sono nomi comuni, cioè generali, e sono quindi segni di idee generali. Le idee diventano generali mediante l'« astrazione », che abbandona le differenze specifiche e le determinazioni particolari per fissare solo ciò che di generico è nelle idee: il generale e l'universale non appartengono alla reale esistenza delle cose, ma sono prodotti dall'intelletto e concernono solo segni, cioè parole e idee. Locke riprende così il nominalismo di Hobbes e il nominalismo della tradizione ockhamistica, ancora viva in Inghilterra, e cerca una conciliazione tra metodo astrattivo, tipico dell'empirismo, e metodo compositivo (quello delle idee complesse), tipico del razionalismo.

## 4 - *Locke. La conoscenza e la realtà.*

Ma quale è il risultato conclusivo di tutta questa analisi? Quale la validità, l'estensione e la certezza del nostro conoscere? Questi sono i problemi che Locke si pone nel IV ed ultimo libro del *Saggio*.

**Conoscenza intuitiva e conoscenza dimostrativa**

Come già sappiamo, la nostra conoscenza ha a che fare sempre con idee, anche se emerge talvolta l'esigenza che essa attinga le cose stesse. Ora Locke precisa questo punto definendo la conoscenza come « la percezione di un accordo o di un disaccordo tra le idee ». La percezione di questo accordo può essere « intuitiva », cioè immediata e senza ricorso ad altre idee, e allora la conoscenza tocca il suo grado

massimo di chiarezza e di certezza, come nel caso, ad esempio, dei principi della matematica; oppure può essere « dimostrativa », quando l'accordo o il disaccordo è percepito mediante altre idee (che Locke chiama « prove ») ed è quindi suscettibile di dubbi e di errori. Nella dimostrazione la ragione si manifesta come « sagacia » nel reperire le prove e come « illazione » nell'ordinarle. La possibilità di errore sta nella mancanza di prove, nella incapacità di farne uso corretto o nella mancanza di volontà di accoglierle. Il fondamento della conoscenza dimostrativa resta comunque nella conoscenza intuitiva, che ci dà la certezza di tutti i passaggi intermedi; se questo fondamento intuitivo manca allora la nostra conoscenza è soltanto « probabile ».

**Le idee e le cose**

L'intuizione rappresenta una forma di conoscenza in un certo senso nuova e diversa rispetto a quelle che conosciamo dal II libro, cioè la sensazione e la riflessione; la sua introduzione rientra nel quadro del nuovo problema che ora Locke si pone: quello della conformità tra le nostre idee e la realtà delle cose. La conoscenza è reale solo se conforme alla realtà (altrimenti è un puro edificio intellettuale del tutto arbitrario), ma come è possibile asserire in modo certo questa conformità, se noi conosciamo solo idee e il loro accordo o disaccordo? Come sono possibili i giudizi di esistenza, e passare, per esempio, dall'affermazione dell'esistenza in me dell'idea del tavolo all'esistenza del tavolo nella realtà?

**La realtà significata dalle idee**

Reali sono certamente per Locke le conoscenze delle idee semplici, perché esse sono ricevute dall'esterno e non create dall'intelletto; reali sono anche le conoscenze delle idee complesse di modi e di relazioni, perché non si riferiscono ad oggetti ma a modelli e archetipi della nostra mente e la realtà loro si riduce al loro essere pensate. Il problema resta perciò aperto solo per le idee di « sostanza ». Locke osserva a questo proposito che noi conosciamo la nostra propria esistenza per intuizione, cioè immediatamente (e riprende perciò alcuni dei motivi del *cogito* cartesiano); conosciamo invece Dio per « dimostrazione », partendo da ciò che esiste e risalendo alla sua causa.

Delle altre cose, infine, noi abbiamo conoscenza per mezzo della sensazione: è la sensazione, infatti, nella sua « attualità », che ci fa conoscere la realtà del suo oggetto. Questo elemento dell'attualità è importante, perché una sensazione passata non ci certifica l'esistenza

della cosa più di quanto il ritratto di un uomo ci certifichi che egli è ancora esistente.

**I limiti della conoscenza certa**

Come si è detto, al di fuori della certezza di queste limitate conoscenze, noi possiamo raggiungere solo un certo grado di conoscenza probabile, mediante « giudizi », in cui l'accordo o il disaccordo delle idee non è percepito, come nella conoscenza vera e propria, ma solo supposto, o per ragioni di conformità a qualcosa di già conosciuto o per testimonianza altrui (e in questo senso la storia è una conoscenza solo probabile). Il massimo grado di probabilità è raggiunto quando un giudizio raccoglie il massimo di consenso. In questo senso è solo fondata sull'« evidenza della fede » la nostra convinzione di poter affermare la realtà di altri spiriti finiti oltre il nostro dalle idee che noi ne abbiamo: dal punto di vista della scienza la loro realtà è altrettanto conoscibile di quella delle fate e dei centauri.

Determinare la certezza e la probabilità delle nostre conoscenze è dunque il compito proprio della ragione, da cui si distingue l'opinione che è contingente, mutevole e casuale. La ragione è l'unica guida sicura per l'uomo, giacché anche la « fede » (da cui Locke distingue l'« entusiasmo », cioè il fanatismo), che è l'assenso dato a proposizioni sulla base dell'autorità di chi la pronuncia (la rivelazione), non solo non può inventare idee semplici, ma neppure può imporre l'assenso a ciò che si riveli contraddittorio con la ragione.

Questa architettonica delle idee delineata da Locke era bensì uno sforzo considerevole di semplificare il problema della attività e dei contenuti della ragione, liberandola da problemi irresolubili o metafisici (per es., l'innatismo), ma conteneva anche complessi problemi nuovi. Ciò spiega la fortuna e la popolarità del pensiero di Locke nel '700, e nello stesso tempo le critiche radicali che ad esse mossero i prosecutori della tradizione dell'empirismo inglese, Berkeley e Hume.

## 5 - *Locke. La morale, la politica, la religione e la pedagogia.*

**Certezza delle proposizioni morali**

Locke non ha composto un libro specificamente dedicato ai problemi morali: questo non vuol dire che egli annettesse scarsa importanza a questi problemi, perché il loro valore è chiaramente presente nelle pagine del *Saggio*; né che essi fossero ritenuti tali da non poter avere una trattazione scientifica, perché Locke era invece sostenitore

di una trattazione, razionale e dimostrativa, dell'etica, le cui leggi sono ricondotte alle idee di relazione. Le proposizioni etiche, anzi, hanno la stessa certezza delle proposizioni matematiche, perché la loro verità consiste unicamente nella percezione della concordanza delle nostre idee, senza alcun riferimento alla realtà. Anche se non c'è nessuno che la pratichi compiutamente, la morale non è per questo meno salda e vera. Nel *Saggio*, troviamo indicazioni importanti che documentano la tendenza a ridurre, empiristicamente, il bene a piacere o ad assenza di dolore e la tendenza, alquanto diversa, di dare al bene, razionalisticamente, il valore di una norma, a volta a volta divina, giuridica e di costume, a cui conformare le azioni.

**Libertà di agire e libertà di volere**

Locke, inoltre, si mostra convinto sostenitore della libertà di agire, ma non di quella di volere, perché l'uomo può bensì continuare o interrompere quello che ha intrapreso a fare, oppure dare inizio ad una nuova azione, ma non può volere altro che quello che effettivamente vuole. D'altro lato i concetti di bene e di male rimarrebbero senza alcuna efficacia, se la volontà umana non trovasse il suo stimolo ad agire in quel vitale « disagio » che costringe l'anima a tendere verso ciò di cui sente la mancanza. Sono qui evidenti alcuni echi delle dottrine hobbesiane.

Ma un posto particolarmente importante deve essere riconosciuto a Locke nel campo di altre discipline civili o umane: nella politica, per essere stato il teorico e l'alfiere del nascente liberalismo; nella pedagogia, per il suo contributo ad un rinnovamento delle prospettive educative e dei contenuti di istruzione; nella filosofia della religione, per la sua formulazione della dottrina della tolleranza e della religione naturale.

**Le dottrine politiche. Il diritto di natura**

Mentre nei primi scritti (per es., i *Saggi sul diritto naturale*) Locke identifica la legge di natura con la legge divina, negli scritti più maturi finisce per identificarla con la ragione stessa. Questa è infatti la tesi sostenuta nel secondo dei due *Saggi sul governo civile*, il primo dei quali, più breve, è tutta una polemica con la dottrina filo-assolutistica di Robert FILMER (morto nel 1653 e autore del *Patriarca o il potere naturale dei re*), secondo cui il potere assoluto del re deriva, per via ereditaria, dall'assoluta autorità conferita da Dio ad Adamo su tutta la sua progenie; Locke risponde mostrando le differenze che rendono incommensurabile l'autorità paterna (quella di Adamo) e l'autorità politica.

**Diritto di natura e stato di natura**

La legge di natura implica per Locke, come per Hobbes, uno stato di natura, anteriore all'organizzazione politica e in cui tutti gli uomini sono liberi ed uguali. A differenza di Hobbes, però, Locke contesta che questo stato di natura sia necessariamente caratterizzato dalla « guerra di tutti contro tutti », perché l'esistenza di una legge di natura, fondata sulla reciprocità dei rapporti, può rendere possibile, se rispettata, anche una convivenza pacifica. Questa convivenza pacifica però non è garantita, perché non esclude da parte di qualcuno la violenza di quei diritti fondamentali (alla vita, alla libertà, alla proprietà privata ecc.) che la legge di natura sancisce. Di qui il bisogno di una organizzazione politica, alla quale però non solo non vengono alienati, come voleva Hobbes, i diritti fondamentali (ad eccezione dell'amministrazione della giustizia), ma è invece esplicitamente assegnato il compito di garantire per tutti i diritti naturali nella pace. Il fondamento del potere politico sta pertanto nel consenso dei cittadini nella pienezza dei loro diritti: è questo il fondamento teorico del liberalismo politico settecentesco, in antitesi dell'assolutismo monarchico, usurpatore di diritti inalienabili: il ristabilimento di questi diritti non è perciò una concessione del sovrano, ma la restaurazione di uno stato di natura ingiustamente violato. Questa concezione spiega anche perché in seguito, come vedremo, il liberalismo prendesse sempre più l'aspetto di una rivendicazione di libertà *dallo stato*, intesa cioè come una circoscrizione di autonomie (la proprietà, il commercio, i diritti personali privati), sottratte al centralismo del potere assolutistico.

**Lo stato e la teoria del liberalismo**

**La divisione dei poteri**

Un problema che ha particolarmente attratto l'attenzione di Locke, in questa polemica contro il potere assoluto, è stato quello di una accurata divisione dei poteri e del loro equilibrio: egli distingue il potere « legislativo », che deve assolvere al fine di stabilire le norme, con cui la comunità politica può conservare e sviluppare se stessa, secondo le esigenze del bene pubblico e del diritto naturale; e il potere « esecutivo », che deve essere « in mani diverse » e separato da quello legislativo, e al quale spetta il compito di eseguire le leggi e di esercitare anche le funzioni giudiziarie. Connesso con il potere esecutivo è poi il potere « federativo », cioè, in termini moderni, il potere responsabile della politica estera e delle relazioni internazionali.

Contro l'assolutismo e la dottrina della monarchia di diritto divino,

Locke sostiene che l'organizzazione della società politica non toglie all'insieme dei cittadini (e ritiene che anche una maggioranza concorde possa operare in nome dell'intera comunità) il potere supremo (la sovranità) e quindi il diritto di rimuovere il potere costituito (soprattutto quello tirannico), quando esso viene meno ai suoi compiti e ai suoi doveri: in questo caso non è il popolo che si ribella al potere, ma è il potere che si ribella alla legge e suscita così la legittima resistenza del popolo.

**Le dottrine della religione**

Come le vicende politiche contemporanee hanno costituito uno stimolo vivissimo alla elaborazione delle dottrine politiche, così le lotte di religione hanno fornito abbondante materia alle riflessioni di Locke, il quale se parla di « tolleranza » è solo per conformità al linguaggio del tempo, ma in realtà svolge una teoria della vera e propria libertà religiosa. Su questo problema il suo pensiero ha avuto una lunga evoluzione, che partendo da un atteggiamento sostanzialmente negativo ha progressivamente mutato la sua prospettiva.

Nei primi scritti sull'argomento, che risalgono al 1661-62, e sono rimasti inediti, Locke, preoccupato di evitare le contese e le lotte di religione, sostiene che, essendo la religione qualcosa che riguarda solo l'intimità della coscienza (e come tale essa è assolutamente libera) ed essendo del tutto « indifferenti » le determinazioni degli atti esterni del culto, il magistrato può legittimamente intervenire sul culto esteriore. Questo potere di intervento è più delimitato nel successivo *Saggio sulla tolleranza* (1667) ed è infine rimesso in discussione nella celebre *Epistola sulla tolleranza,* pubblicata nel 1689. Lo stato, come comunità per conservare e promuovere soltanto i beni civili, non ha competenza ad intervenire nelle questioni religiose, nelle quali la costrizione, che è l'unico strumento di cui il magistrato dispone, non può essere applicata, perché nessuno può essere salvato se non vuole. Ognuno ha il pieno diritto di accogliere quella fede che ritiene capace di portarlo alla salvezza, e la Chiesa, come libera comunità di fedeli che si riuniscono spontaneamente, non ha alcun diritto di adoperare la forza o di richiederla dal potere civile. Per questo, infine, la scomunica religiosa non deve potersi tradurre in una mutilazione dei diritti civili.

**La libertà religiosa**

Da questa idea di libertà Locke esclude soltanto coloro che aderiscono ad una chiesa il cui capo è un principe straniero (e ciò è evidentemente diretto contro il cattolicesimo romano), e soprattutto

gli atei, perché per costoro i giuramenti non sarebbero sacri e inviolabili.

**La ragionevolezza della religione**

In questo quadro si colloca anche lo scritto sulla *Ragionevolezza del Cristianesimo*: la tradizione della religione naturale sfocia qui nella determinazione di quei pochi principi del cristianesimo che rendono « ragionevole » questa religione e quindi tale da poter essere compresa da tutti, senza le varie disquisizioni e incrostazioni teologiche: questi principi sono essenzialmente la fede in Dio e in Cristo come Messia e la prescrizione di comandi morali, a cui la religione dà diffusione ed autorità, evitando che rimangano patrimonio esclusivo di pochi filosofi e di pochi dotti.

Locke è preoccupato di sottolineare la reciproca autonomia di ragione e di religione e, nello stesso tempo, di garantire che questa autonomia non diventi il fondamento per una concezione « irragionevole » della religione. In questo senso la religione non può pretendere di imporre idee che contraddicano l'esperienza perché se è vero che la rivelazione di Dio non può essere mendace, è anche vero che noi non possiamo avere del fatto che si tratti proprio di una rivelazione divina, una certezza maggiore di quella che abbiamo della nostra conoscenza. Accettare solo ciò che, pur essendo al di sopra della ragione e al di là dell'esperienza, non contraddica la ragione e l'esperienza è, quindi, quel criterio di « ragionevolezza » a cui ogni religione positiva va commisurata. Vedremo più avanti l'importanza di queste dottrine nelle discussioni sul deismo nella cultura inglese.

**La pedagogia**

Un posto importante, infine, occupa Locke nella storia della pedagogia: per educazione egli intende la formazione completa dell'uomo, la sua educazione alla « ragionevolezza », soprattutto nel comportamento pratico e non soltanto alle buone maniere e alla cultura, cui anzi egli dà un valore subordinato. La pedagogia di Locke si esprime nella forma di consigli più che di norme e tende a trovare il giusto equilibrio tra l'azione dell'educatore e la spontaneità dell'educando. Il senso della dignità si forma non con le punizioni corporali, ma risvegliando il sentimento dell'onore, il rifiuto della menzogna e l'orgoglio di ragionare. In particolare Locke vuole che sia tolta dall'istruzione ogni pedanteria, che sia stimolato il senso del dominio di sé (e a questo fine egli ritiene che un grande valore abbia l'educazione fisica, non tanto come sport ma come vita sana) e che la libertà si confi-

guri più come una meta da conquistare che come un dono posseduto fin dalla nascita.

**La pedagogia di Comenio**

Nella pedagogia di Locke, come in molte dottrine sia di protestanti sia di cattolici, è stata individuata l'influenza di uno tra i maggiori esponenti del pensiero pedagogico del Seicento, cioè di quel COMENIO (Giovanni Amos Komensky) di cui conviene fare un breve cenno. Nato in Moravia nel 1592 e morto ad Amsterdam nel 1670, espresse nei suoi due scritti maggiori, *Pansophia* e *Didactica magna,* il suo ideale, ispirato anche agli ideali religiosi del Rinascimento, di una cultura universale e valida per tutti gli uomini. La sua pedagogia si fonda su una concezione armonistica dei tre fini della educazione: il sapere, la virtù e la devozione religiosa. La ricerca personale e il lavoro prendono il posto di una cultura puramente libresca in tutti e tre i livelli della scuola: quella materna, quella vernacola (cioè nella lingua nazionale) e quella « latina » (cioè l'Accademia). In ciascuno di questi tre livelli, della durata ciascuno di sei anni, tutto il sapere deve essere insegnato, in ognuno con un grado di approfondimento maggiore del precedente.

X

# GUGLIELMO LEIBNIZ



## 1 - *La vita e le opere.*

Il razionalismo filosofico, tra la fine del '600 e gli inizi del '700, annovera in Leibniz uno dei suoi maggiori esponenti. Ricco di interessi in ogni campo del sapere, dalla giurisprudenza all'erudizione storica, dalla matematica alla logica, dalla filosofia alla teologia, curioso delle spiegazioni minute, delle pazienti ricerche particolari, e portato nello stesso tempo a vasti inquadramenti generali e a profonde intuizioni metafisiche, Leibniz non ha lasciato una esposizione sistematica e completa delle sue dottrine. Ciò ha portato la storiografia moderna a considerevoli divergenze nella ricostruzione del suo pensiero, sia per ciò che concerne il posto che deve essere assegnato alla logica e alla metodologia e quello che spetta alla metafisica, sia per ciò che concerne la preferenza da dare al tentativo di una coerente costruzione sistematica oppure alla ricerca di molteplici filoni e alle varie prospettive che sono reperibili nei suoi scritti.

Certo è, comunque, che Leibniz riportò a livello europeo quella cultura tedesca che era uscita prostrata, anch'essa, dalle devastazioni della guerra dei Trent'anni, che si muoveva ancora tra la scolastica delle università e le eredità del misticismo di Weigel e Böhme e che, tramite l'Olanda, veniva solo allora in contatto con le correnti più avanzate della filosofia francese e inglese.

**Gli studi universitari**

Nato a Lipsia nel 1646, Gotfried Wilhelm LEIBNIZ si iscrisse molto giovane alla facoltà di giurisprudenza, conseguendo il titolo di dottore *utriusque iuris* nel 1666, nell'Università di Altdorf. Ma intanto egli era venuto coltivando le sue tendenze autodidatte e la

sua passione per gli studi filosofici: aveva infatti appreso da solo, giovanissimo, il latino e più tardi aveva ascoltato le lezioni di filosofia di Thomasius a Lipsia e di Weigel a Jena. Tradizione scolastica protestante (e quindi finalismo teologico) e cartesianesimo (e quindi meccanicismo) sono le sue fonti fondamentali di cui il suo pensiero cercherà la sintesi e la conciliazione.

Documento della sua educazione scolastica è lo scritto *De principio individui* (1663), mentre pochi anni dopo il *De arte combinatoria* (1666) preludeva alle indagini volte alla matematizzazione della logica.

**Presso l'Elettore di Magonza**

Entrato in amicizia con il barone di Boineburg, fu presentato a Francoforte all'Elettore di Magonza, di cui divenne consigliere; risalgono a questi anni la *Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae* (1667) e la *Hypothesis physica nova* (1671). Nel 1672 seguì l'Elettore a Parigi con la missione diplomatica di distogliere Luigi XIV dalla guerra contro l'Olanda. La missione fallì, ma Leibniz si fermò ancora a Parigi fino al 1676. Questo soggiorno fu molto importante per il suo sviluppo intellettuale: allaccia infatti rapporti con personalità eminenti come l'Arnauld, il Malebranche e l'Huygens, e si dedica soprattutto allo studio della fisica e della matematica.

**La polemica con Newton sul calcolo infinitesimale**

Intorno al 1676 risale la scoperta, da parte di Leibniz, del calcolo infinitesimale, cui Newton era già pervenuto da alcuni anni: quando Leibniz ne dette notizia, nel 1684, con la *Nova methodus de maximis et minimis*, nacque un'acrimoniosa polemica, che i seguaci di Newton aggravarono con l'accusa di plagio, e che amareggiò gli ultimi anni della vita di Leibniz. Oggi sappiamo con certezza che Leibniz pervenne a quella scoperta dopo, ma in modo del tutto indipendente dal Newton.

**Leibniz presso gli Hannover**

Morto il barone di Boineburg egli stabilì di far ritorno in patria; durante il viaggio si fermò all'Aia, dove conobbe Spinoza ed ebbe con lui lunghe conversazioni. Entrò quindi come bibliotecario e storiografo al servizio di Giovanni Federico di Braunschweig-Lüneburg, duca di Hannover, rimanendovi tutto il resto della sua vita, salvo un periodo di tre anni, dal 1687 al 1690, in cui viaggiò in Germania e in Italia per compiere ricerche di archivio e storiche; altri brevi viaggi furono dovuti ad impegni diplomatici ed accademici. Dal 1707 al 1711 egli pubblicò gli *Scriptores rerum Brunsviciensium* e gli *Annales Brunsvicienses*, che sono le maggiori opere di carattere storico-erudito.

**Iniziative in campo politico religioso e in campo scientifico**

Accanto all'attività storiografica, che — almeno ufficialmente — era la principale, e oltre a vari incarichi affidatigli dagli Hannover, Leibniz veniva coltivando due grandi e ambiziosi disegni: quello di favorire una generale conciliazione tra protestanti e cattolici in funzione antifrancese (e non si dimentichi che gli Hannover erano cattolici e governavano un paese protestante), e quello di creare una grande organizzazione scientifica, cui potessero partecipare gli scienziati di tutta Europa attraverso le loro accademie nazionali. Per quest'ultimo fine egli entrò in rapporto con Pietro il Grande di Russia, con l'Imperatore d'Austria e con il re di Prussia. La fondazione del *Collegium historicum imperiale* a Vienna e dell'*Accademia prussiana delle scienze* a Berlino (1700), di cui lo stesso Leibniz fu il primo presidente, furono i risultati più importanti di questa attività. A nessun risultato pratico apprezzabile giunse invece l'altra iniziativa, per la quale Leibniz tenne una lunga corrispondenza con Bossuet (che mantenne sempre una ferma intransigenza) e compose il *Systema theologicum* e *Sui metodi di riunione.*

**L'attività filosofica e gli ultimi anni**

Continuavano frattanto gli studi filosofici e scientifici, consegnati a scritti per lo più brevi e occasionali e soprattutto ad un vastissimo epistolario, miniera ricchissima e non ancora del tutto esplorata. Ma non arrivò mai a redigere quell'esposizione sistematica della sua filosofia a cui pure pensava, ma dalla quale lo distolsero sempre le molteplici cure ed incombenze e l'amarezza degli ultimi anni.

Mentre infatti la scienza di Newton e la filosofia di Locke conquistavano la cultura europea, i rapporti di Leibniz con gli Hannover andarono peggiorando rapidamente dopo la morte della regina Carlotta di Prussia, figlia dell'Elettore di Hannover, e di sua madre Sofia: malgrado, infatti, che Leibniz si fosse prodigato nell'operazione politica che doveva portare gli Hannover sul trono d'Inghilterra, le polemiche che la Società Reale di Londra continuava ad alimentare contro di lui sulla questione della priorità di Newton nella scoperta del calcolo infinitesimale, indussero il duca Giorgio Federico, poi Giorgio I d'Inghilterra, a proibire a Leibniz di seguirlo e ad imporgli di portare a termine la sua opera di storiografo. Leibniz morì nel 1716 dimenticato quasi da tutti.

**Gli scritti di filosofia**

Oltre quelli di vario argomento già menzionati, dobbiamo ora ricordare gli scritti più propriamente filosofici. Il *Discorso di Metafisica* (1686), il *Nuovo sistema della natura* (1695) e la *Monadolo-*

*gia* (1714) sono, in un certo senso, tre successive relazioni di capisaldi della sua teoria, accompagnate da importanti scambi epistolari con l'Arnauld, con il Boyle e con il Clarke. A queste opere si affiancano i *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (1705), in polemica con Locke e che Leibniz, già coinvolto nella polemica con Newton, non volle più pubblicare alla notizia della morte del filosofo inglese (il libro uscì postumo nel 1765), e la *Teodicea*, unico scritto pubblicato dall'autore (1710), in polemica con Boyle. Ricorderemo ancora alcuni scritti e opuscoli di logica (*Mathesis universalis, Initia mathematica* ecc.) e l'importantissimo epistolario, in cui singole lettere o gruppi di lettere trattano un problema o un complesso di problemi da prospettive sempre nuove e diverse e tuttavia convergenti verso una visione generale.

## 2 - *La logica; verità di ragione e verità di fatto.*

**La logica come algebra del pensiero**

Si è detto che in uno dei suoi primi scritti, l'*Ars combinatoria*, Leibniz si è posto il problema della matematizzazione della logica, cioè di una riduzione della logica ad una sorta di algebra del pensiero: riprendendo, infatti, tutta una serie di motivi propri di quella tradizione che risaliva a Raimondo Lullo (cfr. supra, vol. I, p. 353), Leibniz si mostra convinto che sia possibile ridurre analiticamente tutti i concetti complessi ad un piccolo numero di concetti primitivi, ciascuno denotato da una sua caratteristica o segno. A questa prima classe segue una seconda classe, formata dalla combinazione a due a due di quei segni, poi una terza, formata da combinazioni più complesse, e così via. Una volta terminata questa classificazione, per la quale è necessaria l'attività non di un singolo ma di gruppi di studiosi e di Accademie, e una volta fissata la « caratteristica universale », cioè l'insieme di caratteri o segni che denotano i concetti e la relativa scrittura ideografica (il cui alfabeto risulterebbe dai segni che denotano i concetti semplici), noi ci troveremmo, rispetto ai problemi logici, nella stessa situazione in cui ci troviamo rispetto ai problemi algebrici, e di fronte ad una questione qualsiasi, invece di discutere all'infinito, sarà finalmente possibile dire « calcoliamo! ».

**L'« arte combinatoria »**

Questo metodo, per il quale Leibniz è considerato il fondatore della moderna logica formale, cioè della logica matematica, è ritenuto dal suo autore valido non solo per verificare verità già note, ma

anche per scoprire verità nuove: l'*inventio*, cioè la scoperta, è infatti concepita essenzialmente come un'« arte combinatoria » (al contrario di Cartesio, per il quale la sintesi non scopre nulla di nuovo, ma riconnette gli elementi distinti con l'analisi); cosicché avendo determinato tutti i concetti semplici, i loro simboli rispettivi e tutte le possibilità di reciproca combinazione, si otterranno tutte le verità possibili. Tale matematizzazione della logica ha come primo risultato, in Leibniz, una logicizzazione della matematica, cioè un rinnovamento degli studi di matematica secondo i principi della logica; e la scoperta del calcolo infinitesimale e quindi l'introduzione, nel calcolo, di simboli capaci di rappresentare le grandezze infinitesime (i simboli « differenziali ») dettero a Leibniz la sensazione di essere su una strada feconda di risultati. Non il criterio cartesiano dell'evidenza (chiarezza e distinzione), che per Leibniz è troppo sommario, ma la « dimostrazione » è il fondamento della logica.

**Rinnovament[o] della matematica**

Tutti i ragionamenti si riducono, secondo Leibniz, a due principi fondamentali: il principio di identità e di non contraddizione e il principio di ragion sufficiente. Il primo è il fondamento delle verità necessarie della metafisica, della logica e della matematica, la cui negazione implica contraddizione e che si esprimono o in proposizioni identiche o in proposizioni risolubili in proposizioni identiche. Per proposizioni identiche Leibniz intende quelle che si esprimono in giudizi nei quali i predicati « ineriscono nel soggetto », cioè sono analiticamente compresi nel soggetto. Ciò significa che una proposizione identica non può essere contemporaneamente vera e falsa e che essa non può essere, allo stesso tempo, né vera né falsa.

**I due princip[i] fondamentali: 1) il principi[o] di identità e non contraddizion[e]**

Il principio di ragion sufficiente, invece, riguarda le verità contingenti, cioè le verità di fatto, la cui negazione non implica necessariamente contraddizione; nel campo infinito del possibile (ciò che poteva, può e potrà accadere) esse concernono solo il reale in atto (ciò che è accaduto, accade e accadrà) e di questo danno appunto la « ragione sufficiente », ma non necessaria: tutte le « ragioni » che è possibile trovare di un determinato accadimento (per es., del fatto che Cesare passò il Rubicone) saranno bensì sufficienti a spiegarlo, ma non a dimostrarne la necessità, nel senso di mostrare che il passaggio del Rubicone è una determinazione che analiticamente inerisce nel concetto di Cesare.

**2) il principi[o] della ragion sufficiente**

« Verità di ragione » e « verità di fatto »

La rigida distinzione tra questi due principi sembra introdurre un netto dualismo tra « verità di ragione » e « verità di fatto », tra mondo del pensiero e mondo della realtà, e quindi tra logica e ontologia: la logica è la coerente espressione di un mondo ipoteticamente possibile (in quanto non contraddittorio) e, proprio perché tale, per essa esiste una « infinità di mondi possibili »; il mondo reale, quale cioè tra questi infiniti mondi possibili è « esistente », può essere accertato, però, solo in via di fatto; cosicché all'ordine necessario della logica si contrappone l'ordine contingente dell'ontologia; la concezione del mondo di Leibniz sarebbe in tal modo l'antitesi di quella di Spinoza, fondata sulla deduzione necessaria di ogni avvenimento dall'attività causale di Dio.

Tuttavia il pensiero di Leibniz è più complesso e spesso appare come il tentativo di riunificare ciò che è stato separato, e non soltanto perché quella distinzione vale, a rigore, solo per le menti create e finite ma non per la mente infinita di Dio, nella quale tutte le verità di fatto si risolvono in verità di ragione e in proposizioni identiche, talché la serie delle verità di ragione e quella delle verità di fatto sono rappresentabili come due rette parallele che si incontrano all'infinito, cioè in Dio (e solo per questo una mente finita come quella umana può indefinitamente avvicinarsi ad un'approssimazione sempre maggiore senza mai raggiungere la piena identità tra le due serie di verità). Ma — ed è ancora più importante — alla logica della verità di ragione e alla logica della verità di fatto corrispondono due diverse metafisiche, che tendono ad intersecarsi e conciliarsi, come vedremo meglio in seguito.

Dimostrazione e definizione

La dimostrazione, secondo Leibniz, si risolve nella formulazione di « definizioni »; e per definizioni egli intende i giudizi identici elementari: è evidente che, a rigore, definizioni e dimostrazioni sono possibili solo per le verità di ragione (e in questo senso Leibniz parla di definizioni « reali »), mentre per le verità di fatto si tratta sempre di un'approssimazione, perché è impossibile dimostrare la necessità del fatto e dobbiamo limitarci a constatarlo soltanto empiricamente (e in questo senso Leibniz parla di definizioni « nominali »). In tal modo, la legge di causalità è l'applicazione alla realtà empirica del principio di ragion sufficiente; e poiché si tratta di una causa non necessaria ma contingente, la legge di causalità è il fondamento delle altre leggi; quella dell'ordine finalistico del mondo,

quella di continuità (*natura non facit saltus*) e quella degli indiscernibili (ogni fatto deve possedere caratteristiche che lo distinguono, anche minimamente, da tutti gli altri, altrimenti sarebbe « indiscernibile »).

## 3 - *La metafisica. La monade.*

Il principio fondamentale della metafisica di Leibniz, quello della « sostanza individuale » o « monade », come egli la chiama a partire dal *Nuovo sistema della natura*, è strettamente collegato al già visto principio di ragion sufficiente, nel senso che essa è, sul piano metafisico, ciò che, sul piano logico, è quel soggetto che non è identico ai suoi predicati ma di essi contiene le ragioni sufficienti. Il principio di ragion sufficiente garantisce infatti l'individualità delle sostanze, perché è impossibile che in natura ci siano due cose singolari differenti solo per il numero: se sono due e non una, deve esserci una « ragione sufficiente » e in questa ragione consiste la loro differenza specifica. Ogni sostanza, dunque, è una specie a sé.

Alla determinazione di questa dottrina metafisica della monade concorsero anche i dibattiti scientifici dell'epoca, che opponevano la dottrina atomistica di Gassendi a quella di Cartesio, identificante la materia con la pura estensione. Leibniz ritiene entrambe inadeguate: quella atomistica aveva il torto di identificare la molteplicità dei reali con entità materiali (gli atomi), che non possono essere, a ben vedere, né delle vere unità né delle vere realtà, perché è assurdo parlare di « indivisibili » estesi; quella cartesiana aveva il torto di identificare la materia con l'estensione e di ridurre la fisica e la dinamica a geometria, senza rendersi conto che così riusciva impossibile spiegare tutta una serie di fatti (l'inerzia, l'impenetrabilità ecc.), che si spiegano soltanto ricorrendo ai concetti di azione e di forza o « forza viva » (e si ricordi la teoria del *conatus* di Hobbes, che Leibniz conosce: cfr. supra, p. 144); in quanto « inestesa » la forza viva consente, infine, di superare il dualismo cartesiano tra pensiero ed estensione.

**Critica della dottrina dell'atomismo e di quella dell'estensione**

Di qui l'ipotesi di una molteplicità di realtà, che, contro Gassendi, saranno da chiamare piuttosto « atomi formali » o « punti

**Il concetto di « forza » e di « entelechia »**

metafisici » e, contro Cartesio, « centro di forza e di energia »; e poiché la forza, che non è aggiunta da Dio ai corpi, ma costituisce il principio stesso dei corpi, è una « potenza » (una potenzialità), è possibile distinguere una potenza passiva, o « massa » (cioè resistenza sia alla penetrazione sia al movimento, e quindi l'inerzia) e una potenza attiva, o, con termine aristotelico, « entelechia » (cioè forza, come principio di sviluppo organico e teleologico).

**Le dottrine della « epigenesi » e della « preformazione »**

Alla determinazione di questo concetto di entelechia concorsero, oltre le reminiscenze della dottrina aristotelica della materia e della forma, della potenza e dell'atto, anche gli studi compiuti da Leibniz nel campo della fisiologia: anche qui gli scienziati erano divisi tra due dottrine, quella dell'« epigenesi », sostenuta da Harvey, che riteneva la generazione di una forma vivente come opera di qualcosa che ha bensì la potenza di produrla ma che non possiede, in atto, la forma di ciò che da essa è prodotta; e quella della « preformazione », sostenuta da Swammerdan, Malpighi, Leewenhoek e alla quale Leibniz aderisce, che sosteneva l'esistenza delle forme degli esseri viventi già nei germi, prima dell'incubazione, e che quindi la generazione è in realtà solo l'inizio di un processo espansivo di sviluppo.

Da tutte queste considerazioni, di ordine filosofico, fisico e fisiologico, emerge dunque il concetto di « sostanza individuale » o « monade », la sostanziale negazione di ogni differenza qualitativa o specifica fra sostanze organiche e inorganiche, e quindi la possibilità di attribuire una validità generale anche ai risultati dell'analisi psicologica: in noi stessi possiamo infatti conoscere direttamente ciò che nelle altre realtà possiamo inferire solo indirettamente.

**L'attività della monade: « rappresentazione » e « appercezione »**

Ora è proprio la riflessione su noi stessi che ci suggerisce una distinzione fondamentale: quella tra « rappresentazione » e « appercezione »: la prima è un'immagine interna della cosiddetta realtà esterna; la seconda è quello stato d'animo per cui non ci fermiamo mai ad un complesso di rappresentazioni date, ma sentiamo la tendenza a mutarle e ad avere rappresentazioni d'altro: contro uno dei capisaldi della filosofia cartesiana, che identificava attività percettiva e attività appercettiva (o coscienza) per attribuirle solo all'uomo ed escluderle per le creature inferiori, Leibniz distingue « percezione », che è di tutte le realtà, e « coscienza », che è propria solo dell'uomo, portando a conferma il fatto che anche nell'uomo troviamo perce-

**La monade « specchio vivente dell'universo »**

zioni sorde ed oscure, cioè non appercepite. E poiché per Leibniz la rappresentazione non deriva da una realtà esterna all'anima (che è una monade), ma da una attività dell'anima stessa, ogni anima è « uno specchio vivente dell'universo »; anzi, tale definizione, dato che non esistono sostanze organiche ed inorganiche, coscienti ed incoscienti, può esser estesa ad ogni monade: d'altra parte l'immagine dello specchio è solo parzialmente adeguata, perché mentre la capacità riflettente dello specchio è statica, l'attività rappresentativa della monade è dinamica ed espansiva. In secondo luogo appartiene alla natura della sostanza creata di cambiare continuamente secondo un certo ordine, e questo costituisce la sua individualità: si può ben dire quindi che ogni monade riflette in sé tutto l'universo, ma ognuna da una sua particolare prospettiva e angolatura, come una molteplicità di individui che da punti di vista diversi osservassero la medesima città. In questo senso ogni monade è un centro particolare di universalizzazione e come tale non può avere interferenze né influssi reciproci con le altre: le monadi non hanno « né porte né finestre ».

**Le monadi sono senza « porte » e senza « finestre »**

**Necessità e contingenza**

Ma se ogni monade contiene in sé le rappresentazioni di tutto l'universo dalla sua particolare prospettiva, ciò non significa forse, in termini logici, che tutti i predicati (le rappresentazioni) ineriscono e sono identici al soggetto (la monade)? Ciò significherebbe che le verità delle monadi sono verità di ragione e non di fatto, che la contingenza non ha più luogo e che tutto avviene per necessità. Leibniz cerca di eliminare ogni contraddizione tra la metafisica della necessità e la metafisica della contingenza identificandole nella conoscenza di Dio e separandole nella conoscenza umana, che progredisce nello sforzo di adeguarsi indefinitamente a quella divina senza mai raggiungere la meta: in ogni monade sono inclusi i segni di ciò che è accaduto, di ciò che accadrà e di ciò che sta accadendo in tutto l'universo, ma poiché l'uomo non può conoscerne la serie infinita delle ragioni, deve desumerne la conferma dall'esperienza e fermarsi alla contingenza. La quale, comunque, resta confermata metafisicamente dal fatto che le monadi particolari sono create da Dio, con un « salto » dalla sfera del possibile a quella del reale.

## 4 - *La conoscenza. Anima e corpo e l'armonia prestabilita.*

**Le critiche di Leibniz a Locke: l'« innatismo virtuale »**

Si è già detto che le rappresentazioni, cioè le conoscenze, non vengono alla monade dall'esterno (la monade non ha porte né finestre). Si giustificano così le critiche mosse da Leibniz a Locke nei *Nuovi Saggi* e la sua confutazione della dottrina della *tabula rasa*, cui viene contrapposto il principio per cui « nulla è nell'intelletto che prima non sia stato nel senso, ad eccezione dell'intelletto stesso ». È questo il principio del cosiddetto « innatismo virtuale » leibniziano, che si distingue tuttavia dall'innatismo cartesiano perché non presuppone nella mente l'esistenza di idee già belle e formate, chiare e distinte, ma solo di virtualità e di disposizioni latenti che si realizzano solo in occasione dell'esperienza: e questo spiega da un lato perché non tutto il contenuto della conoscenza sia sempre attualmente presente alla coscienza, e dall'altro perché le verità di ragione siano quelle in cui con più chiarezza (rispetto alle verità di fatto) si manifesta la validità della dottrina innatistica.

**Le « piccole percezioni »**

Abbiamo già detto che Leibniz, al contrario di Cartesio e anche di Locke, distingue (ed è distinzione di grande importanza) percezione e coscienza; proprio per questo egli può supporre una infinità di « piccole percezioni » inconscie, da cui emergono sul piano della coscienza le conoscenze innate, e può stabilire una specie di gerarchia delle conoscenze, sulla base della loro chiarezza e distinzione, che va dalle percezioni più confuse degli oggetti più « lontani » dalla sostanza immateriale dell'anima alle percezioni più chiare che l'anima ha di se stessa (come il *cogito* cartesiano): ciascuna monade pertanto è attiva in quanto ha percezioni chiare e distinte, e passiva in quanto ha percezioni confuse.

**I rapporti tra anima e corpo: l'« armonia prestabilita »**

La dottrina della conoscenza, ora considerata, non può tuttavia ritenersi compiuta senza considerare le implicazioni che ne discendono circa il dibattutissimo problema dei rapporti tra anima e corpo, su cui abbiamo visto particolarmente impegnata la tradizione cartesiana. Ed infatti, in un primo momento, Leibniz imposta il problema in termini sostanzialmente cartesiani, ponendo un rigido dualismo tra la monade-anima e la materia, dotata di resistenza e di inerzia, del corpo: se non c'è rapporto diretto tra anima e corpo, come si spiega che ai mutamenti dell'una corrispondano mutamenti dell'altro e viceversa? Leibniz, oltre quella di Cartesio, scarta

anche la soluzione occasionalistica (cfr. supra, p. 165), perché secondo essa Dio sarebbe come un cattivo orologiaio, che non riesce a sincronizzare una volta per tutte due orologi, ma è costretto ad aggiustare continuamente la posizione delle lancette dell'uno e dell'altro (e critica analoga Leibniz muove, in sede di filosofia della natura, a Newton). Ma Dio è un perfetto orologiaio (e la scoperta recente dell'orologio a pendolo rende particolarmente fortunata questa analogia), cosicché la sincronia delle due sostanze è perfetta fin dall'inizio, e tale si mantiene: a questa dottrina Leibniz ha dato il nome di « ipotesi di concomitanza » prima e poi, definitivamente, di teoria della « armonia prestabilita ».

**Il concetto di materia e di corpo**

Gli sviluppi di questa dottrina, che è stata tra quelle di Leibniz una delle più note e più discusse fra i contemporanei, sono tuttavia strettamente connessi agli sviluppi delle dottrine della materia e della monade. Se tutta la realtà è composta di monadi e se le monadi sono centri di attività rappresentativa, come è da intendere la materia e il corpo? La primitiva definizione della materia, come forza e potenza passiva, non appare più adeguata a Leibniz, che nella *Monadologia* tende a presentarla piuttosto come il limite inferiore dell'attività rappresentativa della monade e quindi come « percezione confusa »; conseguentemente il corpo viene interpretato non come una sostanza opposta a quella dell'anima, ma come un « aggregato » di monadi, di cui la monade anima è l'elemento dominante o « egemonico ».

Tuttavia Leibniz si rende ben presto conto che parlare di aggregato a proposito di monadi, che — non si dimentichi — sono immateriali, non può essere esatto: di qui la riduzione finale del corpo a rappresentazione non arbitraria ma fondata (anche se questa fondazione non è spiegata) sulla realtà: un *phaemonenon bene fundatum,* come dice Leibniz stesso.

**L'« armonia prestabilita » come principio universale**

Le conseguenze che derivano da questa nuova posizione dottrinale sono essenzialmente due: da un lato la dottrina dell'« armonia prestabilita » da Dio diventa il principio di spiegazione universale della coesistenza di tutte le monadi e di come, essendo ogni monade un mondo in sé chiuso, alle modificazioni di una corrispondano modificazioni delle altre; dall'altro, se la monade è immateriale e la materia e il corpo sono rappresentazioni, cade la possibilità di

La negazione dello spazio assoluto: l'idealità dello spazio e del tempo

ammettere uno spazio assoluto; con ciò Leibniz veniva a negare uno dei principi fondamentali della fisica newtoniana (sostenendo perciò una lunga disputa con il filosofo e teologo newtoniano Clarke: cfr. infra, p. 243-4): se Newton avesse ragione, tutti i punti dello spazio e tutti i momenti del tempo sarebbero omogenei, e sarebbe del tutto gratuito il fatto che una cosa occupi un posto piuttosto che un altro, accada in un momento piuttosto che in un altro. Poiché sole realtà sono le monadi e poiché le monadi sono immateriali, non si può concepire alcuna realtà oggettiva dello spazio, come intervallo tra le monadi; ma esso non è neppure una rappresentazione particolare, bensì l'ordine ideale delle rappresentazioni e dei fenomeni; questa « idealità » e questa « soggettività », che emergono dall'analisi del concetto di spazio, sono proprie anche del tempo (come ordine della successione delle rappresentazioni e dei fenomeni) e, in generale, del « continuo » (estensione, movimento ecc.): il continuo è solo apparenza, rappresentazione creata dalla mente, e reali sono soltanto le monadi, unità discrete e molteplici. E tuttavia, idealità e soggettività non significano irrealtà e arbitrio capriccioso, perché l'ordine ideale dei fenomeni rappresenta l'ordine reale dell'universo garantito dall'armonia prestabilita.

## 5 - *L'esistenza di Dio e la « teodicea »*.

L'esistenza di Dio

La dottrina dell'armonia prestabilita implica l'esistenza di Dio, la quale, secondo Leibniz, può essere dimostrata in base ad una serie di prove, di cui anche quelle tradizionali trovano una nuova formulazione ed esposizione. La prima prova è quella cosmologica, che partendo dalla contingenza del mondo, si basa sul principio di ragion sufficiente: la ragion sufficiente del fatto che il mondo sia così com'è piuttosto che in un altro modo non può essere nel mondo stesso, ma in qualcosa fuori di lui e che sia necessario, cioè Dio. La seconda prova è quella ontologica, accolta da Cartesio (cfr. supra, p. 137), che tuttavia è dimostrativa solo se prima si dimostra che l'essere perfetto è possibile, perché solo se si dimostra che è possibile si potrà poi dimostrare che è reale, mostrando che è contraddittoria la proposizione che lo nega: e possibile esso è, perché se fosse impossibile sarebbero impossibili anche tutti gli esseri contingenti e

Le tre prove

nulla esisterebbe. La terza ed ultima prova è impostata sul concetto di Dio come « luogo » di quelle essenze che sono espresse dalle verità di ragione.

Dio diventa, in tal modo, la monade suprema, fornita di pensiero e di volontà, rispetto al quale tutte le altre monadi si dispongono secondo una gerarchia (che richiama una persistente tradizione platonizzante) fondata sulla maggiore o minore chiarezza e distinzione con cui si rappresentano il mondo e a seconda che appetiscano inconsciamente o con razionale consapevolezza. E su questa base ha senso, in certa misura, la distinzione tra sostanze spirituali, in più diretto contatto con Dio, e le sostanze materiali, da lui più lontane.

**La « scelta » divina e il mondo reale**

Ma un altro problema si pose a Leibniz: se Dio è il « luogo delle essenze eterne » e se in queste essenze sono preformate tutte le esistenze possibili, con quale criterio Dio sceglie tra tutte le possibilità e solo alcune traduce in realtà? Innanzi tutto, osserva Leibniz, Dio non sceglie oggetti o avvenimenti singolarmente presi, ma tutta una serie di oggetti e di avvenimenti tra loro concatenati: in altri termini, Dio non decide se Adamo dovrà peccare, ma se sia da realizzare quella serie di avvenimenti cui appartiene Adamo (al cui concetto è implicito il peccato), o se sia da realizzare un'altra serie di avvenimenti.

**« Il migliore dei mondi possibili »**

In questo modo di porre il problema è evidente l'influsso di Spinoza e della sua dottrina della concatenazione necessaria degli avvenimenti (il « meccanismo metafisico »), che è spesso latente, come abbiamo potuto constatare, nella filosofia di Leibniz. Tuttavia più importante per le conseguenze che Leibniz ne ricava è la risposta al problema del criterio con cui Dio sceglie tra le diverse serie possibili quella che decide di realizzare: questo criterio fondato sul principio di ragion sufficiente e sull'ordine teleologico, è quello del « meglio ». Il mondo creato da Dio non è l'unico possibile, ma è il « migliore dei mondi possibili »; ma non perché voluto da Dio è il migliore, bensì è voluto da Dio perché è il migliore. È quindi una necessità morale e non logica quella che presiede alla sua creazione.

**La libertà del volere**

Con questa dottrina, che insieme a quella dell'armonia prestabilita fu la più discussa dai contemporanei di Leibniz, che ne confutarono l'ottimismo metafisico obbiettando i mali e le disarmonie (e perfino il tremendo terremoto di Lisbona del 1755) che erano

sotto gli occhi di tutti, è strettamente connessa anche la dottrina della libertà del volere, che costituisce il fulcro della *Teodicea*: nell'uomo la libertà coincide con la spontaneità; ma che un'azione sia spontanea vuol dire soltanto che non ha una causa diversa da colui che la compie, non che non è determinata; anzi, poiché la passione coincide con l'avere percezioni confuse e l'attività con l'avere percezioni chiare e distinte, libera è l'azione determinata razionalmente. E anche se Leibniz insiste sul fatto che questo determinismo non è fondato su una necessità metafisica ma sulla contingenza del principio di ragion sufficiente, e che la volontà può sospendere la sua decisione e richiedere una più approfondita serie di ragioni, tuttavia il motivo fondamentale di questa dottrina è il determinismo, che ha il suo corrispettivo nella prescienza e nella predestinazione divina.

**Il problema del male**

La relazione vista tra l'azione divina, la sua predestinazione e la libertà umana pone a Leibniz il problema del male e della sua origine. La soluzione è sostanzialmente quella agostiniana: il male metafisico è non-essere, non è cioè una realtà positiva ma il limite intrinseco ad ogni realtà particolare; il male morale è una « deficienza », un venir meno al proprio dovere; il male fisico è dolore ed è permesso da Dio o come espiazione di una colpa o come premessa di beni maggiori. Ed è evidente — in conseguenza — che Dio, se non poteva creare un mondo del tutto esente dal male (cioè dall'imperfezione e dalla limitazione intrinseche alle cose particolari in quanto tali) ha senza dubbio creato il migliore dei mondi possibili.

In tal modo Leibniz ritiene di poter conciliare considerazione scientifica e considerazione religiosa del mondo e di integrare il mondo naturale con il mondo della grazia. Il razionalismo scientifico di Newton non meno che il meccanicismo atomistico di Gassendi, la metafisica della necessità di Spinoza non meno che l'agnosticismo scetticheggiante di Bayle (cfr. infra, p. 265-6) sono tutte filosofie incapaci di confutare e di sventare il pericolo dell'ateismo e del materialismo: di qui il suo sforzo costante di conciliare razionalità e contingenza.

## XI

# *LA FILOSOFIA ITALIANA E G. B. VICO*



### 1 - *La filosofia italiana da Galilei a Vico.*

**La cultura italiana e la cultura europ**

L'età che va da Campanella a Galilei a Vico, cioè dalla metà del Seicento ai primi decenni del Settecento, è generalmente considerata un'età di decadenza della grande tradizione filosofica italiana del Rinascimento: e tale fu in effetti come conseguenza sia del generale deperimento della vita politica ed economica, sia dell'azione della Controriforma, che per un verso spense i germi originali ed autonomi di riflessione e per altro verso rese difficile lo scambio di idee della cultura italiana con il resto della cultura europea, favorendone un progressivo isolamento. Di qui anche un sempre maggiore dualismo tra cultura letteraria e cultura scientifica, e quindi il carattere retorico di quella cultura che pure viene esaltata dal Tassoni, da Daniello Bartoli, da Sforza Pallavicino.

Tuttavia, anche prescindendo dalla tradizione della scuola galileiana (su cui cfr. supra, p. 111) una certa forma di tradizione filosofica continua, e si manifesta non tanto nella persistente tradizione platonica o nel ritorno alla scolastica e al « vero » Aristotele, quanto piuttosto nelle discussioni dei moralisti, dei teorici della politica e dell'estetica. Il trattato *Della dissimulazione onesta* di Torquato Accetto (1641) esprime bene, anche nel suo titolo, una tradizione che è confermata anche negli scritti di un Malvezzi e di un Mascardi; le dispute tra machiavellici e antimachiavellici, le discussioni sul concetto di ragion di stato, i dibattiti sull'arte e sulla « poetica » aristotelica, completano il quadro di una cultura che appare chiaramente distaccata dai nuovi indirizzi filosofici che si andavano sviluppando in Francia e in Inghilterra.

**La conoscenza di Cartesio e di Gassendi**

Seppure con ritardo, però, Cartesio e Gassendi cominciarono ad essere conosciuti e studiati, dapprima soprattutto in ambienti scientifici e medici e poi in ambienti sempre più larghi, malgrado le opposizioni autoritarie della cultura ufficiale ed accademica, ferma ad Aristotele e pronta a vedere in ogni novità un pericolo per la fede e per la filosofia scolastica. Il merito di aver introdotto gli scritti di Cartesio in Italia è riconosciuto a Tommaso CORNELIO (1614-1686), che insegnò a Napoli. E proprio a Napoli si venne formando un centro culturale importante attorno all'Accademia degli Investiganti.

Noi constatiamo spesso, ad opera dei teorici e degli uomini di cultura italiani, una scissione di scienza e metafisica nel pensiero di Cartesio: e mentre la sua scienza (e quella di Gassendi) è accostata alla scienza di Galilei, per esempio da Alfonso Borelli, maestro del grande Malpighi, la sua metafisica, per contro viene ricondotta alle tradizioni agostiniana e platonizzante, o per conciliarla con esse o per sottolinearne la opposizione.

**Doria e Conti**

Il ritorno da Cartesio a Platone, auspicato proprio in opposizione al cartesianesimo, inteso come una fonte di faciloneria e superficialità e come una metafisica incapace di spiegare la realtà, si ritrova, per esempio, in Tommaso ROSSI (1673-1743) e soprattutto in Paolo Mattia DORIA (1662-1746), che polemizzò anche contro le dottrine di Locke. E nello stesso periodo Antonio CONTI (1677-1749), che fu in rapporti con Malebranche, con Newton e con Leibniz e che ebbe fama europea, tentava una sintesi di empirismo e razionalismo, tra metodo induttivo galileiano e metodo deduttivo cartesiano.

**Le discussioni estetiche**

Ma è nel campo dell'estetica che le discussioni sul razionalismo cartesiano si fanno più vivaci e definiscono, sia pure in modo indiretto, nei confronti di quella filosofia, lo spirito critico della cultura italiana, disposta bensì a riconoscere i limiti ma non a rinnegare il proprio passato e la propria tradizione. Il razionalismo della poetica di Boileau (« solo il vero è bello ») e i giudizi negativi sulla poesia italiana dal Tasso in poi, espressi dallo stesso Boileau e dal Bouhours, suscitano le reazioni dei teorici italiani, egualmente guardinghi e severi nei confronti della stravaganza e dell'arbitrio del gusto e dell'arte del Seicento.

È chiara l'esigenza di trovare una posizione intermedia, fondata sul « verisimile » e sul « buon gusto », che si esprime spesso, ancora,

nelle formule e nei termini tradizionali della poetica del Cinque e Seicento, ma che tuttavia tende a definire un posto e una funzione autonomi dell'arte. Questi motivi è possibile individuare negli scritti del Muratori, o del Conti, che identifica la poesia con l'espressione del « tipico » e del « caratteristico », mentre il massimo teorico del periodo, Gian Vincenzo GRAVINA (1664-1718), cartesiano e anti-gesuita, oltre che giurista e letterato insigne, vuol bensì dare alla « poetica » il rigore di una scienza, ma avverte bene che altra cosa è la ragione e altra cosa sono le regole estrinseche e astratte; definisce la poesia « conoscenza delle umane e divine cose, convertita in immagine fantastica e armoniosa », e, interpretando il poeta soprattutto come creatore di civiltà, apprezza (anche al di là del comune sentire di questo periodo) più Omero che Virgilio, più Dante che Tasso.

**Gravina**

Tutte queste discussioni e tutti questi problemi costituiscono l'*humus* culturale da cui prende le mosse la filosofia di Giambattista Vico; ma di esso avremmo ancora una rappresentazione parziale se trascurassimo tutto il filone di ricerche storiche ed erudite (nel campo della letteratura e delle arti non meno che in quello delle istituzioni pubbliche e delle vicende politiche), che ha in Ludovico Antonio MURATORI (1672-1750) e in Pietro GIANNONE (1676-1748) i suoi massimi esponenti, partecipi, uno con i suoi numerosi trattati teorici, e il secondo con il suo *Triregno* (rimasto tuttavia inedito per l'ostilità ecclesiastica, fino al 1895) delle discussioni sulle filosofie di Cartesio e di Locke e, più o meno consapevolmente, influenzati da un platonismo alquanto generico. Nella *Istoria civile del regno di Napoli*, Giannone si levava in difesa dello stato contro l'ingerenza ecclesiastica, e della Chiesa venivano fermamente denunciate le degenerazioni mondane: di qui l'idea di una storia « civile », volta alla vita interna e allo sviluppo delle istituzioni, più che alle battaglie e alle circostanze esterne. Ed ideali analoghi ispirano anche il *Triregno* con la polemica contro il « regno papale », che ha confuso quelle sfere del temporale e dello spirituale che il « regno celeste », predicato da Gesù, aveva distinto; e con la non dissimulata simpatia per il « regno terreno », che è quello degli Ebrei e della Bibbia, ma che assume anche il valore di una condizione originaria e naturale a cui tornare.

**Muratori e Giannone**

## 2 - *Vico. La vita e gli scritti.*

**La vita**

Nato a Napoli nel 1668, Gian Battista VICO compì il primo *curriculum* di studi dedicandosi soprattutto alla filosofia e alle discipline giuridiche. Dal 1689 al 1695 fu precettore dei figli del marchese Rocca nel castello di Vatolla (nel Cilento), approfondendo nella ricca ma anche un po' antiquata biblioteca del suo ospite la propria cultura: legge così Agostino, Ficino, Pico, Patrizzi, ma anche Botero, Bodin e Tacito, e viene maturando l'indirizzo del suo pensiero, soprattutto in relazione ai dibattiti allora agitati nei circoli filosofici napoletani, anche in conseguenza di un certo ripensamento critico delle tendenze cartesiane e preilluministiche che lo avevano precedentemente attratto.

**L'insegnamento universitario**

Nel 1699 ottenne la cattedra di retorica nell'Università di Napoli, ma non riuscì a passare a quella più importante di giurisprudenza. Visse così una vita di ristrettezze economiche, di angustie familiari e di solitudine. Studia Bacone, e dal suo insegnamento universitario nascono quelle *Orazioni Inaugurali*, di cui la più importante è quella dal titolo *De nostri temporis studiorum ratione* del 1708. Nel 1710 dava una prima sistemazione complessiva del suo pensiero nel *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, che aveva una certa eco nella cultura contemporanea italiana (e Vico per due volte rispose alle obbiezioni del « Giornale dei letterati » di Venezia).

**Il *De Antiquissima***

**La *Scienza Nuova***

Nessuna risonanza e scarsi riconoscimenti ebbe invece l'opera fondamentale di Vico, i *Principi di una scienza nuova intorno alla comune origine delle nazioni*, pubblicata nel 1725 insieme all'*Autobiografia*, e alla quale Vico continuò a lavorare tutta la vita, dandone una edizione completamente riscritta nel 1730 (la cosiddetta *Scienza Nuova* seconda) e preparandone una terza edizione, poco modificata, che vide la luce nel 1744 pochi mesi dopo la morte dell'autore.

## 3 - *Vico. Dalle « Orazioni » al « De antiquissima ».*

**L'iniziale platonismo del pensiero di Vico**

Nelle *Orazioni Inaugurali* noi troviamo documentata l'iniziale adesione di Vico ad un platonismo di tradizione umanistica e rinascimentale (per es., nell'« esaltazione della dignità dell'uomo » o nell'analogia posta tra i rapporti dell'anima con il corpo e quelli

di Dio con il mondo) e soprattutto l'adesione ad un ideale retorico di impronta ciceroniana, fondato sul valore della tradizione letteraria, poetica ed oratoria, e ispirato ai concetti di persuasione, di verisimile ecc.

**La polemica con la filosofia cartesiana**

Per intendere, tuttavia, nel giusto senso questa adesione, bisogna tenere presente che essa è raggiunta attraverso un consapevole distacco dagli ideali baconiani, dal razionalismo cartesiano e, in questo senso, essa non è una semplice sopravvivenza di motivi del passato, ma prelude ai futuri sviluppi del pensiero vichiano. Nel *De nostri temporis studiorum ratione*, infatti, Vico mette in luce, per così dire, la povertà di risultati della critica e del razionalismo cartesiani e l'inanità delle aspirazioni di Bacone, che rivelano, più che il potere della scienza, l'impotenza dell'uomo a realizzarle: per poter tenere fermi soltanto i principi assolutamente veri e certi, si lascia in abbandono tutto il campo del verisimile, da cui traggono alimento il senso comune, le virtù pratiche e l'eloquenza; si inaridisce la fantasia e si altera quello sviluppo armonico di tutte le facoltà dell'anima su cui invece deve commisurarsi l'esercizio della critica, perché essa possa volgersi ad un ricco corredo di nozioni e di esperienze e non già ad una mente vuota di idee.

**Il concetto di « sapienza antichissima » e il linguaggio**

Quale che possa essere l'interesse di questi primi scritti per lo sviluppo filosofico di Vico, certo è che solo nel *De antiquissima Italorum sapientia* noi vediamo emergere il principio nuovo della sua filosofia. Immaginando, certamente anche sotto l'influenza del *Cratilo* di Platone, oltre che del *De sapientia veterum* di Bacone, che l'esame della lingua di un popolo consenta di ricostruire anche la sua filosofia più remota, rimasta per così dire sepolta nel suo linguaggio, Vico si propone di ricostruire la metafisica delle più antiche popolazioni italiche.

**Si conosce solo ciò che si fa**

Orbene il centro di questa metafisica, il criterio fondamentale di verità, è che è possibile conoscere una cosa solo quando la si è fatta; in questo senso ha significato l'antica definizione che il conoscere è uno *scire per causas*: conoscere le cause significa, infatti, riprodurre il processo generativo delle cose e quindi la scienza è possesso delle cause generatrici. *Verum* e *factum* sono termini equivalenti e convertibili (*verum ipsum factum, verum et factum convertuntur*) e conoscere la « natura » delle cose, dirà ancora il Vico, significa conoscere il « nascimento »: *natura* deriva da *nascor*.

**La scienza della natura**

Ma se conosce solo colui che fa, è evidente che la scienza può competere solo a Dio, che è appunto la causa di tutto: il mondo della natura non può perciò essere conosciuto dall'uomo, perché non è fatto da lui; l'uomo può bensì *cogitare*, cioè « mettere insieme » (*cogitare = co-agere*) gli aspetti superficiali delle cose, ma la sua mente finita non può andare oltre la mera successione degli eventi, non può penetrare nel processo causale, che solo Dio può *intelligere* (cioè *intus-legere*): *quae in nobis sunt ratiocinia in Deo sunt opera.*

**La matematica**

C'è tuttavia un campo, nella scienza, in cui l'uomo realizza l'unità di conoscere e fare e in cui, quindi, si può dire che la sua conoscenza non differisce da quella divina, ed è il campo delle verità matematiche: i numeri, i punti e le figure sono costruiti dalla stessa mente che li conosce e quindi l'uomo perviene intorno ad essi ad una verità assoluta. Ma gli oggetti delle matematiche non sono reali, bensì immaginari e fittizi, le sue definizioni sono definizioni di nomi e non di cose, e il procedimento causale dell'uomo non è in alcun modo commisurabile con quello divino. Man mano, quindi, che le scienze si allontanano dalla matematica e si passa alla meccanica, alla fisica e infine alla morale, diminuisce la possibilità dell'uomo di raggiungere la verità, anche se nell'esperimento egli può credere di « riprodurre », in qualche modo, il processo causale delle cose.

**La matematica in Cartesio e in Vico**

Questa affermazione della verità delle matematiche non deve tuttavia fuorviare circa il problema dell'atteggiamento di Vico nei confronti del cartesianesimo: per Cartesio la matematica era non solo una scienza vera, ma anche una scienza reale, e il suo procedimento era essenzialmente deduttivo ed analitico; per Vico, invece, la matematica è una scienza vera ma fittizia e il suo procedimento è essenzialmente « costruttivo » e sintetico. Per questo, mentre per Cartesio era possibile una scienza della natura sul modello della matematica e della geometria, per Vico questa possibilità non esiste.

**La critica al criterio della evidenza e al *cogito* cartesiano**

Di qui trae la sua giustificazione la critica vichiana al criterio stesso dell'evidenza e alla verità del *cogito*: l'evidenza, infatti, è solo il segno esteriore della verità, un riconoscimento che si impone sul piano immediato della « coscienza », ma non penetra nel processo genetico delle cose, che è proprio quello che interessa alla « scienza »: sapere, infatti — dice Vico — è possedere il genere o la forma secondo cui la cosa è fatta, mentre la coscienza è solo di quelle cose di cui non possiamo dimostrare il genere o la forma, tanto è

vero che, nella vita pratica, ci appelliamo alla coscienza quando non possiamo ricorrere ad un argomento dimostrativo. E nello stesso senso si muove la critica al *cogito*: la sua evidenza concerne solo la coscienza attuale e certezza attuale di esistere, ma proprio in quanto « segno », « indizio », ma non « causa » dell'esistere, esso non dà scienza e nulla dice del processo causale onde l'io si forma ed è.

**La metafisica del *De Antiquissima***

Non solo, ma Vico aggiunge che Cartesio, invece di dire « penso, dunque sono », avrebbe dovuto dire « penso, dunque esisto », nel senso che altro è l'« essere », proprio di Dio, altro è l'« esistere », proprio delle cose create. E Vico dà, nel *De Antiquissima*, un abbozzo di dottrine metafisiche, fondate sui concetti di « forza » e di *conatus* (mutuati, attraverso le conversazioni con il Doria, da Leibniz e da Hobbes, ma anche dalla filosofia della natura del Rinascimento) e di dottrine psicologiche, articolate sulla distinzione tra *anima, animus* e *mens,* come principi attivi e non solamente ricettivi, che confermano, insieme alla sostanziale svalutazione della conoscenza umana rispetto a quella divina, i legami di Vico con l'antropomorfismo naturalistico e con il platonismo del Cinque e Seicento, anche se queste dottrine non saranno riprese nella *Scienza Nuova.*

## 4 - *Vico. La « scienza nuova ».*

**La storia e la « scienza nuova »**

Tra il *De antiquissima* e la *Scienza Nuova*, infatti, Vico, svolgendo il criterio di verità abbozzato nella prima opera, giunge ad una prospettiva sostanzialmente diversa, anche se per molteplici aspetti ancora fortemente legata alla sua precedente cultura: e cioè la « discoverta » del mondo umano e della storia, che, proprio in quanto fatto dall'uomo, può essere da lui pienamente conosciuto. Appunto di questa « scienza », nuova perché mai prima chiaramente indagata, Vico vuol dare dimostrazione nella sua opera più matura. Essa è preceduta da un lungo e paziente lavoro filologico e storico, documentato da alcuni scritti sul diritto, che Vico, studioso di Grozio, pubblicò nel 1720, e che espongono come un saggio dei risultati conseguibili con il nuovo metodo.

**Unità di filologia e filosofia**

La storia, è il regno del fatto, dell'accaduto. Ed essa ci diviene nota mediante la filologia, che è la scienza del « certo », cioè di ciò che è accertabile con l'autorità dei documenti e delle testimonianze

del passato. La filosofia, d'altro lato, è la scienza del « vero »; e poiché « vero e fatto si convertono », la nuova scienza risulterà dall'unità di filologia e filosofia, finalmente ponendo termine al tradizionale difetto e dei filologi, che non « inveravano » con le ragioni dei filosofi le loro certezze, e dei filosofi, che non « accertavano » con l'autorità dei filologi le loro idee. Solo l'unità della filologia e della filosofia, quindi, consentirà di descrivere « quella storia ideale ed eterna, sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni nei loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini » e di unificare Platone, che pensò la storia da filosofo e quindi concluse ad uno stato privo di realtà, e Tacito, che narrò la storia con crudo realismo dimenticando le ragioni ideali degli accadimenti.

**La « storia ideale ed eterna »**

La storia, s'è detto, è opera dell'uomo: ciò significa che « se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana ». In altri termini la storia non è una serie causale e gratuita di avvenimenti, ma la realizzazione progressiva di una storia ideale, che è appunto la storia delle « modificazioni » della mente. Storia ideale significa che non si tratta di una storia cronologica, in cui ogni momento segue ad un altro per poi sparire senza lasciare traccia, ma uno sviluppo in cui ogni momento è sempre presente in tutte le sue fasi: le « modificazioni » della mente, infatti, sono secondo Vico essenzialmente tre: « senso », « fantasia » e « ragione »; e in una celebre « degnità » (così Vico chiama una serie di proposizioni che, quasi assiomi della nuova scienza, egli ha premesso alla seconda edizione della sua opera maggiore) egli dice che « gli uomini prima sentono senza avvertire, poi avvertono con animo perturbato e commosso e infine riflettono con mente pura ». Ora è evidente che il « prima » e il « poi » hanno un senso ideale e non cronologico, perché nessuna età dell'uomo è totalmente priva di senso o di fantasia o di ragione; e tuttavia la tendenza di Vico è quella di identificare i singoli momenti della storia ideale con determinate epoche storiche e di elevare singoli elementi storici a valore di momenti ideali.

**Le « modificazioni » della mente**

**La fantasia e la poesia**

Questa prospettiva consente, in ogni modo, a Vico di contrapporsi alla cultura contemporanea su un punto fondamentale: la rivalutazione della « fantasia », come facoltà produttiva di immagini, come espressione non ancora razionale del perturbamento del-

l'animo, e quindi come poesia e non come mera conoscenza « inferiore » e confusa: « la prima sapienza della gentilità, non ragionata ed astratta qual'è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovett'essere di tali primi uomini, siccome quelli che erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie ».

**La sapienza poetica e il linguaggio**

Questa è appunto quella « sapienza poetica » che si esprime nel linguaggio e nelle immagini fantastiche: e il linguaggio non è, dunque, qualcosa di convenzionale o di artificiale; la poesia non è una manifestazione imperfetta della ragione volta al diletto o alla utilità, come voleva l'intellettualismo tipico dell'epoca. Linguaggio e poesia sono « creazioni » (*poeta* in greco vale *creatore*, secondo Vico), cioè il modo spontaneo e necessario con cui gli antichi esprimevano e creavano il loro mondo, le loro fantasie e i loro sentimenti. E « sapienza poetica » è l'opposto di quella « sapienza riposta » che i razionalisti attribuivano agli antichi, quasi che costoro avessero voluto nascondere dietro i veli del mito e delle immagini i loro concetti.

**Gli universali fantastici**

Gli universali della « sapienza poetica » non sono gli « universali della ragione », ma gli « universali fantastici », le creazioni immaginose di fantasmi validi per tutti, la rappresentazione della realtà come era sentita ed avvertita dal loro animo perturbato e commosso.

**La « discoverta » di Omero**

È noto che da questo concetto della poesia Vico procedette a quella « discoverta del vero Omero », che è uno dei risultati più importanti per lui della nuova scienza. Il razionalismo cartesiano finiva per svalutare radicalmente i poemi omerici con la sua critica intellettualistica: essi si presentavano, da questo punto di vista, come rozzi, primitivi, pieni di contraddizioni e di incongruenze, cosicché finiva per svanire anche quella « sapienza riposta » che si andava in essi cercando. Per Vico, invece, è proprio la povertà della ragione e la ricchezza e corpulenza della fantasia, la povertà della grammatica e la ricchezza di immaginosità del linguaggio che fanno il pregio incomparabile di questi poemi: Ulisse è l'universale fantastico della prudenza, Achille del coraggio, e i costumi degli eroi omerici sono di fanciulli per la « leggerezza delle menti », di femmine per la « robustezza della fantasia », di violentissimi giovani per il « fervente bollor della collera », e insomma tali che nessun filosofo avrebbe potuto immaginare. Di conseguenza Omero, più

che una persona storica, è la personificazione stessa della « sapienza poetica » della Grecia, del suo stesso carattere eroico e poetico.

**Poesia e storia**

Per queste dottrine Vico è stato considerato il precursore di quell'estetica che doveva essere elaborata quasi due secoli dopo dall'idealismo italiano, secondo cui l'arte è creazione fantastica e prelogica, ma Vico è profondamente legato alla cultura del suo tempo, dalla quale non si distacca neppure quando se ne differenzia. Gli « universali fantastici » sono da Vico stesso ricondotti nell'ambito della distinzione aristotelica di « poesia », che rappresenta universalmente non ciò che è accaduto ma ciò che sarebbe potuto accadere, e storia, che narra i singoli fatti come sono realmente avvenuti.

**L'età ferina**

L'età della poesia è l'età della fantasia, quella cioè in cui gli uomini avvertono con animo perturbato e commosso. Come tale essa succede a quella del senso, dell'umanità « ferina », in cui gli uomini erano piuttosto simili a « bestioni tutto stupore e ferocia ». Vico identifica questa umanità primitiva e barbara a quella succeduta al diluvio universale (ed è interessante notare che Vico esclude da questa sua ricostruzione storica la storia degli ebrei, che è storia sacra e, come tale, è opera di Dio e non degli uomini).

**L'età del senso**

La seconda età dell'umanità è quella, come si è detto, in cui gli uomini avvertono con animo perturbato e commosso, ed essa inizia allorché i primi poeti teologi « si finsero la prima favola divina » e, osservando il cielo, immaginarono che esso avesse un gran corpo e questo chiamarono Giove e ritennero i fulmini e i tuoni suoi cenni. E questa favola fu « sì popolare, perturbante e insegnativa » che coloro stessi che la crearono la credettero e la temettero. La religione dunque segna il passaggio dalla « ferinità » all'« umanità », dallo stato di natura agli « ordini civili »; e il timore degli dei fu la cagione del sorgere della morale e della legislazione: l'accoppiamento dette luogo all'istituto del matrimonio e quindi all'organizzazione civile; l'abitudine di seppellire i morti dette luogo alla religione degli antenati e delle genti. Dall'età degli dei e dalle città « monastiche » si passa così all'età degli eroi e alle città civili, fondate sulle aristocrazie e governate dalla forza e dal timore religioso.

**L'età della « mente »**

Succede infine l'« età umana », quella della « mente pura », in cui lo sviluppo della riflessione e della ragione assicura un ordinamento civile basato sul rispetto di una legge che egualmente si impone a deboli e forti.

Il succedersi delle varie età non raffigura, quindi, un regresso dell'umanità (come negli antichi miti dell'età dell'oro), ma un progresso, che non cessa di realizzarsi anche quando al « corso » storico, nella seconda *Scienza Nuova*, Vico fa seguire un « ricorso »: se è vero che ai primi tempi barbari corrispondono i tempi barbari ritornati, se al medio evo greco corrisponde il medio evo cristiano e se Omero risorge in Dante, non si tratta però di un ritorno all'« identico », ma di una crescita e di uno sviluppo.

**La Provvidenza**

In tal modo la storia delle nazioni corre sulla storia ideale ed eterna delle modificazioni della mente umana (e Vico accentua la loro puntuale corrispondenza parlando di tre specie di nature di diritti, di governi, di linguaggi, di caratteri, fondate sulla distinzione di divino, eroico ed umano), ma l'esame di questa storia mostra l'azione di qualcosa, che è sì intrinseca al succedersi degli avvenimenti, ma nello stesso tempo li trascende e li indirizza verso fini superiori, che sfuggono agli intendimenti stessi con cui gli uomini operano: è la Provvidenza, la « Mente divina », che dà alla « scienza nuova » il senso di una vera e propria « teologia civile », che si colloca accanto alla tradizionale « teologia naturale » e che trasforma la constatazione del succedersi degli avvenimenti (il « fu », l'« è », e il « sarà ») nella scoperta della loro ideale necessità (il « dovette », il « deve » e il « dovrà »). Non quindi il fato degli Stoici, né il caso degli Epicurei, ma la Provvidenza, di cui per primi i Platonici parlarono, e la mente devono essere i criteri di comprensione della storia.

**I fini degli uomini e i fini della Provvidenza**

L'uomo, nello stato bestiale, ama soltanto la propria salvezza; presa moglie e nati i figlioli, ama anche la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile ama la salvezza delle città e poi, gradatamente, la salvezza di tutta la umanità. Ed è appunto la Provvidenza che in tal modo volge l'iniziale egoismo ad universale solidarietà; i fini limitati e parziali che gli uomini si propongono sono dalla Provvidenza adoperati come mezzi per fini più alti e per conservare l'umana generazione.

PARTE III

# ILLUMINISMO E CRITICISMO

# PREMESSA

## *L'ETÀ DELL'ILLUMINISMO*

**La politica dell'equilibrio delle potenze e il ruolo dell'Inghilterra**

La rivoluzione inglese del 1688 suole essere indicata come il momento iniziale dell'età dell'Illuminismo. La conseguente riforma costituzionale, le prime prove del liberalismo politico ed economico e le trasformazioni sociali che le accompagnano sono destinate ad esercitare una profonda influenza sul resto dell'Europa.

La situazione europea è infatti profondamente mutata e offre nuove possibilità ad un ruolo politico primario dell'Inghilterra. In sede politica dominano ancora le grandi monarchie assolute e soprattutto quella francese di Luigi XIV. Ma intanto si accentua la decadenza spagnola, malgrado lo sterminato impero coloniale, e si pone anzi il problema della successione di Carlo II d'Asburgo (1665-1700), cui aspirano tutte le grandi (e non solo le grandi) monarchie europee, da quella di Francia a quella d'Austria, da quella di Portogallo a Vittorio Amedeo II di Savoia, all'Elettore di Baviera. Né alla questione sono estranee l'Inghilterra e l'Olanda per i riflessi che essa aveva sulla situazione dei commerci e dei traffici coloniali. La « guerra di successione di Spagna », iniziata nel 1701 e conclusa con i trattati di Utrecht (1713) e di Rastadt (1714) vede il trionfo della politica inglese fondata sul principio dell'equilibrio delle potenze e del suo attivo intervento di mediazione diplomatica e di ostilità a chiunque, nei vari momenti, apparisse turbare l'equilibrio riconosciuto e avanzare pretese egemoniche; nello stesso tempo l'Inghilterra (in misura maggiore dell'Olanda) estende la penetrazione del suo impero coloniale e della sua potenza finanziaria. E la lotta sostenuta dall'Inghilterra contro la Francia di Luigi XIV (morto nel 1715) assunse ben presto il valore di un antagonismo ideologico: stato costituzionale contro monarchia assoluta, borghesia contro aristocrazia, capitalismo contro militarismo; né mancò lo sfondo del contrasto religioso tra protestantesimo e cattolicesimo (Bossuet).

**La guerra di successione spagnola**

Anche in Italia, il passaggio sotto il governo di Carlo VI d'Austria dei regni di Napoli e della Sardegna e del ducato di Milano, l'abile e spregiudicata politica di Vittorio Amedeo II, duca di Savoia e re di Sicilia prima e di Sardegna poi, con la sua difesa dell'autorità dello stato contro l'ingerenza della Chiesa, con la sua azione tendente a limitare i privilegi della nobiltà e le sue riforme amministrative e giudiziarie, introducono fermenti di ripresa e di rinnovamento dopo la depressione degli ultimi decenni del secolo XVII e riallacciano i contatti tra l'Italia e il resto dell'Europa.

Anche il quadro dell'Europa settentrionale ed orientale, del resto, muta profondamente con la creazione dello stato russo, ad opera di Pietro il Grande

(1689-1725), e dello stato prussiano, ad opera dei re Federico I (1688-1713) e Federico Guglielmo I (1713-1740), mentre si dissolvevano il regno di Polonia e la potenza della Svezia sul Baltico.

Le conseguenze della guerra di successione spagnola si fecero sentire anche dopo i trattati di Utrecht e di Rastadt: fallito però il vasto disegno diplomatico del Cardinale Alberoni in favore di Filippo V di Spagna per l'ostilità della quadruplice alleanza (Francia, Austria, Inghilterra e Olanda), l'Europa trovava un più stabile assetto, sancito dai trattati dell'Aia (1720), di Stoccolma (1720) e di Nystaedt (1721): l'Austria riconosceva finalmente Filippo V re di Spagna e questi rinunciava definitivamente alle sue aspirazioni anche al trono di Francia; nello stesso tempo, gli Hannover consolidavano il loro trono ed il partito dei « whigs » la loro funzione dirigente nel governo del paese. Russia e Prussia, infine, si rafforzavano ulteriormente a spese della Svezia.

**La guerra di successione austriaca e quella dei Sette anni**

La politica del cardinale Fleury in Francia e quella del Walpole in Inghilterra dominano il secondo ventennio del secolo XVIII: la prima rappresenta un deciso ritorno all'assolutismo, una riconferma dei tradizionali indirizzi di politica economica, sociale e finanziaria e una più attiva espansione coloniale; la seconda accentua la trasformazione costituzionale dello stato, facendo del governo l'espressione del partito che detiene la maggioranza del parlamento e quindi non più designato dal sovrano; nello stesso tempo però il governo del Walpole, responsabile di gravi forme di corruzione, pagava la politica di coesistenza con la Francia con una riduzione della sua presenza sul piano coloniale ed economico, alimentando così sempre più gravi apprensioni ed ostilità.

La « guerra di successione austriaca » (1740-1748) e la « guerra dei Sette Anni » (1756-1763) chiudono questo periodo di assestamento europeo e questa fase della politica dell'equilibrio delle potenze: alla tradizionale rivalità tra Francia ed Austria (che già con la pace di Vienna del 1738 aveva portato all'abbandono da parte dell'Austria del regno di Napoli in favore dei Borboni, seguita da quella del ducato di Parma con la pace di Aquisgrana del 1748) si sostituisce gradatamente una nuova coalizione di potenze, imperniata sul « Patto di Famiglia » (tra i Borboni di Francia, Spagna, Napoli e Parma), in funzione antinglese e antiprussiana. Ma l'alleanza di Inghilterra e Prussia trionfa nella guerra dei Sette Anni: la pace di Parigi e quella di Hubertsburg sancivano il ruolo di grande potenza della Prussia e una vastissima espansione coloniale dell'Inghilterra in Africa, Asia e America a spese soprattutto della Francia e della Spagna.

**Le idee illuministiche e il problema del dispotismo illuminato**

Frattanto in Francia è in pieno sviluppo il movimento illuministico, di cui vedremo nei successivi capitoli l'aspetto che più direttamente interessa la storia della filosofia. Dal punto di vista politico, si deve notare, in questa sede, come l'iniziale ammirazione per la cultura e il regime politico inglese e l'ostilità verso l'assolutismo della monarchia francese porta i filosofi e gli ambienti intellettuali illuministi a guardare con sempre maggior favore alla coalizione anglo-prussiana. Di qui le due tendenze politico-ideologiche che in essi si esprimono: l'una volta a teorizzare uno stato costituzionale di tipo liberale, fondato sulla divisione dei poteri; l'altra orientata verso il « dispotismo illumi-

nato », cioè verso uno stato in cui il contratto sociale dia un'impronta di legalità al potere del sovrano, in funzione dell'interesse di tutti i cittadini e quindi dell'abbattimento dei privilegi e delle ingiustizie e per il trionfo della ragione. È la figura del « sovrano illuminato », del principe-filosofo, che gli illuministi vedono incarnata soprattutto in Federico II di Prussia (oltre che in Caterina di Russia), amico di Voltaire e di altri enciclopedisti, e nella sua politica di tolleranza e di ordine interno che essi vedono la realizzazione che meglio esprime questa tendenza. Per altro verso, la polemica anticlericale degli illuministi si incontrava, in Francia, con quella dei « regalisti » (cioè dei sostenitori dell'autorità dello stato contro l'ingerenza ecclesiastica) e dei giansenisti contro i gesuiti, ritenuti lo strumento primo della ingerenza della Chiesa: espulsa dal Portogallo e dalle corti borboniche di Francia, Napoli e Parma (tra il 1759 e il 1768), la Compagnia di Gesù fu soppressa da Clemente XIV nel 1773.

**La soppressione della Compagnia del Gesù**

**La politica della riforma**

Le idee illuministiche di tolleranza, di libertà, di filantropia, di eguaglianza, mentre trovano veicoli di diffusione nelle numerose « società segrete » (come la Massoneria), che ne esprimono le tendenze più moderate o più radicali, spingono sempre più quasi tutti i sovrani europei ad una vasta politica di riforme interne, favorite anche dal periodo di pace di cui gode l'Europa; miglioramento ed incremento dell'agricoltura e delle altre attività produttive, riforma della pubblica amministrazione, riammodernamento della politica fiscale, sviluppo dell'istruzione, lotta ai privilegi nobiliari ed ecclesiastici e adeguamento ai nuovi tempi delle strutture giuridiche e dei codici: sono i punti principali in cui si manifesta questa attività rifoımatrice che accompagna la progressiva ascesa della borghesia alla direzione dello stato. In questo quadro si collocano, sia pure con notevoli diversità dovute alle particolarità storiche dei vari stati, le iniziative di Carlo III di Borbone prima nel regno di Napoli (1734-1759) e poi in Spagna (1759-1788), di Federico II in Prussia (1740-1786), di Caterina II in Russia (1762-1796), di Maria Teresa (1740-1780) e di Giuseppe II (1780-1790) in Austria. E le ripercussioni furono notevoli anche in Italia, soprattutto nel regno napoletano, dove la politica di Carlo III (sostenuta dal ministro Tanucci) fu continuata, seppure in misura ridotta, da Ferdinando IV (1759-1806), e nel Granducato di Toscana con Pietro Leopoldo (1765-1790).

Progressivamente però il moto riformatore andò spegnendosi (e tipico è il caso, in Italia, del regno di Savoia con Carlo Emanuele III, 1730-1773, e con Vittorio Amedeo III, 1773-1796): si assiste quasi ovunque ad un processo di stasi e di involuzione e ad una controspinta reazionaria dall'alto, man mano che si diffondono gli ideali che ispireranno la rivoluzione americana prima e quella francese dopo.

**La situazione economica e politica in Francia nella seconda metà del Settecento**

Alquanto diversa da quella degli altri stati europei è, del resto, la situazione della Francia e dell'Inghilterra. La prima, infatti, fonda la sua potenza su una monarchia assoluta, che non conosce sotto il regno di Luigi XV (1715-1774) e di Luigi XVI (1774-1798) la fase delle riforme illuministiche, ma che invece conserva, accentuandoli, i tradizionali difetti di una organizza-

zione amministrativa antiquata e caotica e di una situazione sociale profondamente ingiusta, larga di privilegi e di esenzioni per la nobiltà e vessatoria verso i ceti borghesi e soprattutto contadini: difetti che frappongono intralci sempre più pesanti allo sviluppo delle attività economiche e che creano sperequazioni sempre più vistose nell'esercizio della giustizia. Questa situazione critica si manifesta in forma particolarmente evidente nella politica fiscale, il cui peso era quasi totalmente sulle spalle del Terzo stato mentre proprio la borghesia, per influsso delle idee illuministiche e del modello inglese, acquistava coscienza sempre più chiara della necessità di profonde riforme.

**Lo sviluppo economico dell'Inghilterra**

In Inghilterra, per contro, si determina, nella seconda metà del Settecento, la cosiddetta « rivoluzione industriale », cioè la formazione di una struttura economica capitalistica in senso moderno, fondata sulla grande impresa industriale e sulla concentrazione del capitale finanziario. La proprietà privata dei mezzi di produzione, l'introduzione delle macchine nell'industria mineraria metallurgica e soprattutto tessile (nel 1769 Watt inventa la macchina a vapore, che nel 1785 trova la sua prima applicazione appunto nell'industria tessile), la formazione di una classe di lavoratori dell'industria e, nello stesso tempo, la creazione di grandi città intorno ai principali centri industriali, lo sfruttamento del lavoro salariato minorile, e l'aumento della disoccupazione prodotta dall'introduzione delle macchine e dall'aumento della popolazione, sono tutti fattori che, mentre aumentano enormemente la produzione dei beni, approfondiscono i contrasti sociali che caratterizzano l'impetuoso sviluppo economico e coloniale dell'Inghilterra.

**La Rivoluzione americana e la Rivoluzione francese**

Il secolo XVIII si chiude con due avvenimenti di capitale importanza: la Rivoluzione americana e la Rivoluzione francese, le cui vicende non è qui il caso di richiamare, ma di cui è da ricordare il valore fondamentale per il rinnovamento non solo delle strutture ma anche delle ideologie politiche, sociali e giuridiche. I principi contenuti nella « Dichiarazione di Indipendenza » delle colonie americane (1776), che sancivano l'imprescrittibilità di diritti fondamentali, come quelli alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità; l'organizzazione federale e rappresentativa dello stato contenuta nella Costituzione degli Stati Uniti (1787) e l'approvazione del « Bill of rights » (1791) delineavano un tipo di stato democratico che è poi rimasto alla base di tutta la concezione liberale.

Considerevole del resto fu l'influenza dei principi della Rivoluzione americana sulla « Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino » (1789) redatta all'Assemblea Nazionale Costituente francese, e in generale sugli ideali della Rivoluzione francese. La quale segnò una svolta nella storia europea non solo per ciò che abbatté e per il valore che assunse di fronte alla volontà di rinnovamento di tutta la borghesia europea, ma anche per le tendenze, spesso contrastanti, che fece emergere e che contribuirono in modo decisivo a formare il quadro delle correnti del moderno pensiero politico. Le divergenze, spesso profonde, tra i Giacobini e gli Amici dell'89, tra i Cordiglieri e i Foglianti, tra i Girondini e i Foglianti, tra i Giacobini e i Montagnardi, tra Arrabbiati ed Indulgenti, insomma tra una tendenza di sinistra,

di democrazia radicale repubblicana ed egualitaria, e una tendenza di destra, più moderata, esprimono le varie posizioni politiche ed ideologiche cui si ispirò l'azione della borghesia francese durante la Rivoluzione, mentre alla sua sinistra sempre più forte si faceva sentire la pressione dell'ideologia rivoluzionaria dei Sanculotti e del Quarto stato. L'Assemblea Nazionale Costituente, l'Assemblea Legislativa, la caduta della monarchia, la Convenzione nazionale e il Comitato di Salute pubblica e la reazione termidoriana sono i momenti culminanti delle vicende che tra il 1789 e il 1794 cambiano il volto della Francia e aprono una nuova fase nella storia europea.

**La situazione culturale in Italia**

Lo sviluppo delle vicende storiche fin qui delineate influenza profondamente la vita culturale e scientifica. In Italia, mentre nella prima metà del Settecento trionfa il neoclassicismo, alquanto angusto, dell'Arcadia, che ha nel Metastasio il suo esponente più cospicuo, nella seconda metà del secolo si fa più forte l'influenza del gusto, della poetica e degli ideali d'oltralpe attraverso i dibattiti sull'arte e sulla poesia, ispirati, non senza contrasti, al razionalismo e al sensismo e illustrati dai nomi del Bettinelli e del Baretti (per non citare quelli dei filosofi veri e propri che vedremo più avanti). E in questo quadro si collocano, pur nelle loro differenze, i motivi ispiratori della poesia di Goldoni (1707-1793), di Parini (1729-1799) e di Alfieri (1749-1803).

**La cultura letteraria in Inghilterra**

Anche il resto della cultura europea mette in luce l'influsso delle nuove idee che cominciano a circolare e che anzi trovano espressioni particolarmente caratteristiche nella cultura inglese della prima metà del secolo (donde il fenomeno di « anglomania » che è così diffuso nell'Europa continentale), come l'amara e ironica critica dell'umanità nei *Viaggi di Gulliver* di Jonathan Swift (1667-1745), o come la satira, rivestita da una sorvegliata correttezza formale che si rifaceva ai classici e alla poetica razionalistica francese del secolo precedente, e sostenuta da una arguzia brillante, nelle poesie e nei poemi eroicomici di Alexander Pope (1688-1744). Gli ideali della Restaurazione e la conciliazione della cultura aristocratica e della moralità borghese trovano ampia discussione nella letteratura saggistica e altresì nei giornali (specialmente lo « Spectator ») fondati da Richard Steele (1672-1729) e da Joseph Addison (1672-1719). Conseguentemente ai gusti dell'età, i romanzi prendono il posto del dramma, da quelli di Daniel De Foe (1660-1731), autore del *Robinson Crusoe* (che esprimeva l'epopea della borghesia pionieristica inglese e suscitò profonda influenza su Rousseau), a quelli più didascalici e moralistici di Samuel Richardson (1689-1761), che trovarono un contraltare nei romanzi realistici e alquanto scanzonati di Henry Fielding (1707-1754), a quelli, infine, di Laurence Sterne (1713-1768), in cui l'umorismo e l'analisi dei sentimenti prevalgono sull'intreccio vero e proprio.

**La cultura letteraria in Francia**

Tutta questa letteratura godette di enorme fortuna nella cultura francese, a cui fu fatta conoscere soprattutto dall'abate Antoine-François Prévost (1697-1763) e che dette i suoi frutti con Chorderlos de Laclos (1741-1803) ed altri. Ma gli esponenti più importanti della letteratura francese di questo periodo sono proprio i filosofi e i letterati dell'Illuminismo, di cui dovremo

occuparci più avanti. E Rousseau esercitò una suggestione profonda su *Paolo e Virginia* di Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814).

**La cultura letteraria in Germania**

Sviluppi interessanti, infine, manifesta anche la letteratura tedesca nella lirica soggettiva di Johann Christian Günther (1695-1723), nel razionalismo poetico, ispirato a Boileau e a Wolff, di Johann Christian Gottsched (1707-1766), nell'esaltazione della natura e della campagna di Albrecht Haller (1708-1777), e soprattutto nella poesia lirica ed epica di Friedrich Gottlieb Klopstok (1724-1803), che risentì largamente del modello di Milton, e nelle poesie, nei racconti e nei romanzi di Christoph Martin Wieland (1733-1813).

**Le arti figurative e la musica**

Nel campo dell'arte figurativa dominano l'arcadia e il rococò prima e il neoclassicismo poi (e basterà ricordare appena i nomi del Tiepolo e del Canaletto). Nel campo musicale si sviluppa l'opera napoletana e veneziana con Alessandro Scarlatti, Giovanni Battista Pergolesi, Giovanni Paisiello, Domenico Cimarosa, seguita dall'opera francese, tedesca e inglese, mentre la musica vocale e polifonica viene portata ad altissimo livello artistico da Bach e l'oratoria da Händel. Non minore infine è, durante il secolo XVIII, lo sviluppo della musica da camera e della musica strumentale, dalle sonate di Domenico Scarlatti alle sonate e ai concerti di Corelli, di Tartini e soprattutto di Antonio Vivaldi. Ma è in primo luogo ai nomi di Gluck, di Haydn e di Mozart che sono legate le più alte espressioni dell'arte musicale nella seconda metà del Settecento.

**Gli sviluppi delle scienze. Matematica e astronomia**

Di particolare rilievo per lo sviluppo dello stesso pensiero filosofico sono i progressi della scienza in questo periodo. Nel campo della matematica l'impostazione leibniziana del calcolo infinitesimale viene ulteriormente sviluppata e fatta prevalere (rispetto a quella newtoniana) dai fratelli BERNOUILLI, Giacomo (1654-1705) e Giovanni (1748), e soprattutto dal grande Leonardo EULERO (1707-1783), direttore della classe di scienze matematiche dell'Accademia di Berlino, che nell'analisi matematica vide la via maestra da seguire per avviare a soluzione tutti i problemi scientifici. Eulero fu infatti anche un fisico insigne, studioso di meccanica e di ottica e sostenitore della necessità di ammettere concetti di spazio e di tempo assoluti come condizioni della oggettività della scienza. Un posto di rilievo nella storia della matematica spetta anche al suo successore all'Accademia di Berlino, il torinese Giuseppe Luigi LAGRANGE (1736-1813), che cercò di far valere l'esigenza di estendere l'analisi algebrica alla soluzione dei problemi della meccanica. Nel campo dell'astronomia è di notevole rilievo il campo di osservazioni sulle comete, sulla propagazione della luce ecc., coltivato da Edmund HALLEY (1656-1742) e da Giacomo BRADLEY (1693-1772) nell'osservatorio di Greenwich, mentre il DE MAUPERTUIS (1698-1759) risolveva il problema della forma della terra.

**L'elettrologia**

I settori, in cui più considerevoli sono i progressi, sono quello dello studio dell'elettricità, della biologia e della chimica. Nel primo sono da ricordare le osservazioni di FRANKLIN (1706-1790) sulla natura del fulmine, di COULOMB (1736-1806) sui rapporti matematici delle attrazioni e repulsioni delle cariche elettriche, di GALVANI (1737-1798) sull'elettricità animale; nel 1800 VOLTA (1745-1827) perveniva alla scoperta della pila elettrica.

**La biologia**

In biologia due questioni sono particolarmente dibattute: quella concernente il contrasto tra un'interpretazione meccanicistica, sostenuta da Hermann BOERHAAVE (1668-1738), e un'interpretazione vitalistica, sostenuta da Giorgio STAHL (1660-1734), dell'organismo vivente, e quella concernente la possibilità di trasformazioni nelle specie viventi, recisamente negata dal grande biologo svedese Carlo LINNEO (1707-1778), autore di una *Philosophia botanica,* e affermata dal celebre naturalista Georges-Luis LECLERC DE BUFFON (1707-1788), autore di una monumentale *Storia naturale*, in cui emerge l'esigenza di spiegare anche i fenomeni biologici secondo i medesimi principi della meccanica newtoniana. Nello stesso tempo, però, l'italiano Lazzaro SPALLANZANI (1728-1799) confutava la tesi della generazione spontanea della vita dalla materia.

**La chimica**

Nel campo della chimica domina il nome di Antoine-Laurent LAVOISIER (1743-1794), cui si deve la scoperta dell'ossigeno (e quindi la confutazione della vecchia dottrina del « flogisto » come causa della combustione) e l'individuazione della sua funzione nella combustione e nella respirazione. Di qui la convinzione che la combustione sia una combinazione chimica e che in tutti i processi chimici « nulla si crea e nulla si distrugge ». Anche il concetto di « elemento » chimico nelle analisi di Lavoisier perde ogni significato metafisico di realtà ultima in sé, per acquistare il senso, più scientifico, di ciò che l'analisi non riesce ancora a scomporre.

## XII

# *LA FILOSOFIA INGLESE NEL SECOLO XVIII BERKELEY E HUME*



### 1 - *La filosofia inglese nella prima metà del Settecento e il deismo.*

**Le tendenze della filosofia inglese dopo Locke**

La filosofia inglese del secolo XVIII, e soprattutto della prima metà, si presenta con una grande varietà di tendenze e di personalità, animata dal profondo spirito critico e da vivaci esigenze razionalistiche. Predominante è, naturalmente, l'influsso di Locke, la cui prudente e minuziosa analisi dell'intelletto e delle sue idee contribuì a porre in primo piano alcuni problemi e ad ispirare soluzioni varie e talvolta opposte.

**Materia e spirito: tendenze immaterialistiche**

In questa sede basterà fare un cenno soltanto al problema dei rapporti tra materia e spirito, che può aiutarci a comprendere e a situare storicamente la filosofia del maggior pensatore inglese di questo periodo, Berkeley. Questo problema era già stato al centro della polemica tra Locke e Stillingfleet (cfr. supra, p. 191) nella quale era intervenuto anche John SERGEANT (1622-1707), sostenendo che la dottrina delle idee di Locke rende impossibile oltrepassare lo schermo delle idee e giungere alla conoscenza delle cose stesse; non ha senso quindi parlare delle cose come modelli delle idee, perché per stabilire questo rapporto noi dovremmo poter uscire dal mondo delle nostre idee e considerare direttamente le cose.

**Burthogge**

Questa conclusione, che in Sergeant era soltanto paradossale e doveva servire a mostrare la falsità della premessa, viene invece positivamente accolta, se pure con varietà di sfumature, da una serie di pensatori. Così, ad esempio, Richard BURTHOGGE (1638-1703 circa) accentua l'« ideismo lockiano » nel senso che tutti gli oggetti immediati del pensiero umano (le idee) sono

*entia cogitationis*, esistono cioè solo nel pensiero e non nella realtà; ciò significa che il pensiero conosce propriamente solo le idee e non le cose in sé, che tuttavia continuano ad essere considerate cause delle idee.

**Norris**

Con questi sviluppi l'ideismo lockiano non poteva che uscire dai limiti originari: e così, mentre da un lato esso si trasforma, anche in polemica con lo stesso Locke, in una dottrina delle idee, carica di reminiscenze platoniche e cartesiane (compreso l'innatismo), nel pensiero di John NORRIS (1657-1711), soprannominato il « Malebranche inglese », d'altro lato esso tende ad un radicale fenomenismo e soggettivismo, esteso anche ai concetti di spazio, di movimento e di materia, nella filosofia di Arthur COLLIER (1680-1732).

**Tendenze materialistich[e]**

A queste forme di « immaterialismo » (nel senso che rispetto al tradizionale dualismo di materia e spirito, questi pensatori tendono a negare la possibilità di un loro incontro sul piano della conoscenza, circoscritta nei limiti delle idee) fanno riscontro altre tendenze, che potrebbero essere definite « materialistiche ». Il rappresentante più caratteristico è David HARTLEY (1705-1757), che ridusse tutte le conoscenze a sensazione, negando anche la distinzione lockiana tra sensazione e riflessione e cercando di spiegare mediante l'associazione reciproca delle sensazioni le connessioni e la complessità delle nostre conoscenze e delle nostre idee morali.

**Hartley**

**Le discussion[i] sulla religion[e]**

Queste discussioni avevano riflessi immediati anche sulla problematica religiosa; e infatti, in questo periodo, si discute di molteplici problemi, e soprattutto dell'immortalità dell'anima, ed hanno rapido sviluppo le sette e i gruppi di liberi pensatori, dei libertini, e la corrente del cosiddetto « deismo ».

**Il « deismo » e la polemica contro le religioni rivelate**

Con il termine di « deismo » si suole designare quella corrente di pensiero (i cui precedenti possono essere ricercati già nella scuola platonica di Cambridge e soprattutto in Herbert di Cherbury: cfr. supra, p. 153) che si propose di elaborare una dottrina della religione naturale o razionale e quindi non poggiata su una rivelazione storica o positiva. Questo indirizzo, che nelle sue prime manifestazioni in Locke e in Newton era stato espressione di un atteggiamento di moderazione e di pacificazione, prese sempre più esplicitamente un tono di netta polemica contro le varie forme di religione rivelata, che trovò appoggi nel partito progressista dei Whigs e perfino nella corte (per i suoi contrasti con il clero e con il cattolicesimo), anche se rimase un fenomeno essenzialmente culturale e non divenne, come sarà poi nell'Illuminismo francese, una bandiera di vere e proprie battaglie politiche.

Tra i suoi esponenti ricorderemo innanzi tutto John TOLAND (1670-1722), autore di un *Cristianesimo non misterioso*: nulla di ciò

che noi conosciamo può essere misterioso e incomprensibile, perché è soggetto al vaglio della ragione; anche la religione, anche il Cristianesimo (ma quello originario dei Vangeli) in quanto intrinsecamente conformi a ragione, possono essere ricondotti a pochi e chiari principi razionali, in conformità dei quali l'organizzazione ecclesiastica e il culto divengono superflui: sia nella conoscenza sia nell'esperienza religiosa i dati ci vengono dal di fuori (dalla sensazione nel primo caso, dalla Scrittura e dalla Rivelazione nel secondo), ma l'assenso e il criterio di verità appartengono soltanto alla ragione, cosicché di « mistero » si può parlare solo nel caso di un'idea ancora non chiara e non adeguata e non in quello di una cosa in sé razionalmente incomprensibile: il mistero perde ogni connotazione specificatamente religiosa. Può essere interessante osservare che Toland, nelle sue *Lettere a Serena*, sostenne un punto di vista materialistico, in un certo senso spinoziano, riducendo a modi o a proprietà della materia il movimento, l'estensione, l'azione e concependo anche la vita e il pensiero come funzioni della materia.

**Tindal**

Ricondotto il Cristianesimo nei limiti di una religione naturale e ricondotta la religione naturale nei limiti della ragione, era facile dedurne che il Cristianesimo non è nato in un momento determinato della storia, in cui soltanto vennero enunciate delle verità prima ignote, ma è al contrario eterno come è eterna la verità che Gesù è venuto soltanto a confermare e che i Vangeli hanno, per così dire, « ripubblicato ». Sono questi i temi che troviamo sviluppati nello scritto di Matteo TINDAL (1656-1733) intitolato *Il Cristianesimo vecchio come la creazione*, in cui, ancora una volta, il Cristianesimo è sfrondato di quasi tutti gli elementi positivi (attribuibili cioè alla tradizione storica) e ridotto a quei pochi principi che sono patrimonio universale di ogni epoca e luogo.

**Collins**

L'esaltazione della ragione, come guida della vita umana e del libero pensiero, come capacità nel giudicare qualunque proposizione, valutandone le prove a favore o contro, è il tratto caratteristico dello scritto (su cui si esercitò la pungente ironia di Jonathan Swift) *Discorso sul libero pensiero* del deista Anthony COLLINS (1676-1729).

**Gli studi testamentari e la storiografia**

In questo fervore di discussioni e di crisi della religiosità tradizionale si sviluppano anche la critica e l'analisi storica dell'Antico e del Nuovo Testamento, cui i deisti applicano un rigoroso raziona-

lismo per metterne in luce errori, assurdità e contraddizioni: la negazione della paternità mosaica del Pentateuco torna ad esempio in Henry Saint-John BOLINGBROKE (1678-1751), che fu autore anche di importanti *Lettere sullo studio e l'uso della storia*, tanto più significative se si pensa al generale atteggiamento antistoricistico dell'Illuminismo: molteplici sono i vantaggi della storia, che educa alla tolleranza ed insegna mediante gli esempi le stesse verità che la filosofia insegna con i ragionamenti.

**Bolingbroke**

« Apologie della storia » di questo tipo (proseguite nella seconda metà del secolo dalle *Letture sulla storia* di Joseph PRIESTLEY, 1733-1804) si inquadrano nel generale rinnovamento anche degli studi di economia e di teoria della politica conseguenti allo sviluppo del liberalismo e degli istituti rappresentativi. I frutti di questa attività furono di estrema importanza: dalla *Storia dell'Impero di Carlo V* di Robertson alla *Storia della decadenza dell'Impero romano* di Gibbon (che è il capolavoro della storiografia inglese di questo secolo), dalla *Storia dell'Inghilterra* di Hume ai *Commentari alle leggi d'Inghilterra* di Blackstone a quelle *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* di Burke, che sono la prima reazione critica a quel movimento storico, di cui viene condannata l'astrattezza e a cui viene contrapposta la rivoluzione inglese restauratrice di valori tradizionali, compromessi dalla corona.

**Le reazioni al deismo**

Il movimento deistico, a cui possono essere ricondotte le dottrine di Shaftesbury, di Hutcheson e di Hume, che vedremo più avanti, provocò forti reazioni nella cultura inglese: più volte esso viene accusato senz'altro di ateismo, anche se questo non è esplicitamente professato, e contro deisti e liberi pensatori sono invocate misure persino repressive (Toland e Collins furono costretti a cercare rifugio all'estero). È in questo periodo, infatti, che nasce e si diffonde rapidamente, sul piano propriamente religioso e antirazionalistico, il « metodismo », e si svolge l'attiva opera del suo maggiore esponente, John WESLEY (1703-1791); mentre dal punto di vista filosofico, possiamo ricordare le tesi, tra gli altri, di Clarke e Butler, in qualche modo analoghe, perché tendenti a valorizzare, sulle orme di Locke e di Newton, la ragione e la scienza ai fini di una religione naturale, considerata come premessa (e in ciò si differenziano dal deismo) alla religione rivelata. Samuel CLARKE (1675-1726), autore di una *Dimostrazione dell'esistenza divina e*

**Il metodismo**

**Clarke**

*degli attributi di Dio* e titolare della cattedra fondata per testamento dal Boyle (cfr. supra, p. 186-7) in difesa della religione, volle scagionare il meccanicismo scientifico dall'accusa di ateismo e dare una forma rinnovata alla prova cosmologica dell'esistenza di Dio e alla deduzione degli attributi divini; cercò, infine, di far coincidere i risultati di questo procedimento razionale con i contenuti della religione cristiana (si ricordi la « ragionevolezza » della religione di cui parlava Locke), combattendo altresì ogni forma di superstizione e di fanatismo. Anche in etica Clarke, polemizzando con Hobbes, sostenne un ideale razionalistico di legge morale universale.

**Butler** Altro esponente degno di nota nella polemica sul deismo è Joseph BUTLER (1692-1752), di cui è caratteristica una nota di profondo pessimismo sulla condizione umana che lo induce a ritenere non dimostrabili razionalmente le verità della religione (esistenza e attributi di Dio, immortalità dell'anima ecc.) e quindi necessario l'appello alla sola fede. Tuttavia egli ritiene possibile una prova « analogica » (donde il titolo del suo scritto *Analogia della religione naturale e rivelata con la costituzione e il corso della natura*, che consente di inferire da ciò che è certo sperimentalmente ciò che è plausibile sul piano della religione: di qui anche la fiducia in un ordine progressivo del corso delle cose, che deve avere Dio come guida e che può porre un rimedio alla miseria e corruzione dell'uomo. Butler, infine, polemizzò anche contro l'etica del sentimento e del senso morale (cfr. infra, p. 249 sgg.) rivendicando il ruolo della « coscienza », che su tutti i sensi e le facoltà meramente naturali dell'anima (come i desideri e le passioni) ha la prerogativa di imporsi con la sua obbligante autorità, con le sue approvazioni e con i suoi biasimi.

La polemica antideistica e l'esigenza di una puntuale difesa della religione sono aspetti importanti anche nel pensiero di gran lunga più complesso e interessante di Berkeley, che dobbiamo ora esaminare.

## 2 - *George Berkeley.*

**La vita** Nel quadro delle polemiche sul materialismo e l'immaterialismo e soprattutto di quelle sul deismo, che abbiamo precedentemente considerato, si colloca la filosofia di Berkeley e il suo tentativo di

sviluppare l'empirismo di Locke nel senso di una coerente difesa dei principi religiosi.

Nato in Irlanda nel 1685, George Berkeley studiò nell'Università di Dublino, dove si laureò nel 1707; nel 1713 si recò a Londra ed entrò in contatto con gli esponenti più in vista della vita politica e culturale. Dopo alcuni viaggi in Italia, di cui ha lasciato un diario, tornò a Londra e concepì, nel 1723, il progetto di evangelizzare i selvaggi d'America; partito nel 1728, dovette tornare indietro nel 1731 per mancanza di mezzi. Nominato vescovo anglicano di Cloyne in Irlanda nel 1734, passò gli ultimi anni tutto dedito agli studi e alle opere pastorali e filantropiche. Morì nel 1753.

**Gli scritti**

I punti fondamentali delle dottrine di Berkeley sono elaborati quasi completamente già nel periodo di Dublino: al 1707-1708 risalgono infatti i due quaderni di appunti, rimasti inediti, che sono molto importanti per ricostruire la genesi delle sue dottrine. Il primo scritto pubblicato è il *Saggio di una nuova teoria della visione* (1710), seguito dalle opere maggiori: il *Trattato sui principi della conoscenza umana* e i *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous*, pubblicate rispettivamente nel 1710 e nel 1713. Nel 1721 pubblica il *De motu*, che è una critica delle dottrine di Newton. Nei tre anni di lontananza dall'Europa compose l'*Alcifrone*, un dialogo polemico contro atei e liberi pensatori (i « minuti filosofi »), e poi, durante la pestilenza del 1740, la *Siris* (= catena), sulle virtù terapeutiche dell'acqua di catrame.

**Filosofia e religione**

La filosofia ha valore solo nella misura in cui conferma la visione religiosa e i principi morali, che nella religione hanno il loro fondamento; da questo punto di vista si comprende bene sia l'empirismo immaterialistico dell'età giovanile sia la metafisica neoplatonica dell'età più matura: in entrambi Berkeley cerca una base per la sua apologetica religiosa.

**La teoria della visione**

Già nel *Saggio di una nuova teoria della visione* noi troviamo un preciso avvio all'immaterialismo attraverso una serrata critica all'oggettività dello spazio e a quella « geometria » della visione che era caratteristica dei numerosi trattati di ottica del tempo (da quello di Cartesio a quelli di Newton e di Molyneux): se lo spazio e la geometria della visione, che su di esso si è voluta costruire, fossero oggettive, le percezioni delle distanze delle cose dovrebbero essere

eguali per tutti; non solo però questo non è vero, ma nella determinazione della distanza ha una importanza decisiva in primo luogo la « disposizione » delle pupille e la maggiore chiarezza o confusione dell'immagine in base a cui siamo soliti misurare la distanza degli oggetti (e tutti questi sono fattori soggettivi e non oggettivi); e in secondo luogo il tatto, come prova il caso, continuamente discusso, dai teorici del tempo, del cieco nato che riacquista improvvisamente la vista: questi non avrebbe immediatamente la percezione visiva delle distanze e a fatica armonizzerebbe i dati della visione con quelli del tatto. Il concetto cartesiano di estensione e quello lockiano di qualità primaria vengono così ricondotti, anche essi, ad elementi soggettivi, e questa riduzione della realtà a « idee » diventa sistematica nei *Principi* e nei *Dialoghi*, certamente anche per influsso delle dottrine di Malebranche, tradotte in inglese sul finire del '600 e fatte oggetto di esame da parte di Locke in uno scritto pubblicato postumo nel 1706. Anche se Berkeley cerca ripetutamente di distinguere la sua posizione da quella del filosofo francese, tuttavia ha in comune con lui più di una tesi, quale quella che considera Dio come unica causa della realtà naturale e quella, conseguente, dell'inutilità della ricerca delle « cause seconde » e della passività delle percezioni dell'uomo.

**La riduzione della realtà ad « idee ». Berkeley e Malebranche**

**Particolarità delle idee e nominalismo**

Le premesse gnoseologiche della dottrina di Berkeley sono la negazione della possibilità di concepire « idee generali » o « idee astratte » e, conseguentemente, un rigoroso nominalismo: le cosiddette idee astratte non sono altro che finzioni, derivate da un equivoco uso del linguaggio, e le cosiddette idee generali sono in realtà idee particolari anch'esse, ma che noi assumiamo come « segni » di tutta una serie di altre idee particolari (per es., l'idea di uomo non può essere concepita senza determinarla e perciò particolarizzarla; in altri termini, si può percepire solo una particolare idea di uomo, che però può essere presa come « segno », cioè può stare in luogo delle idee dei singoli uomini).

**La conoscenza concerne le idee e non le cose**

Tutte le idee sono quindi particolari e tutta la nostra conoscenza è conoscenza di idee e non di cose; anzi, ciò che noi chiamiamo « cosa » non è altro che una collezione di idee. Rispetto alla dottrina lockiana, Berkeley elimina, rigorosamente, ogni riferimento delle idee al mondo esterno; la stessa distinzione tra « idee del senso » e « idee dell'immaginazione » concerne la loro maggiore o

minore stabilità, forza, vivacità e distinzione, e non il loro supposto riferimento alle cose.

**Esse est percipi**

Orbene, la realtà delle idee consiste nel loro essere percepite dalla mente (*esse est percipi*) e non è possibile fare alcuna distinzione tra esistenza reale ed esistenza percepita: quando percepisco un oggetto, la realtà di quell'oggetto sta nel suo essere percepito ed è assurdo parlare di oggetti che sono reali anche al di fuori del loro essere percepiti: per affermarlo bisognerebbe comunque averne un'idea e quindi percepirli; altrimenti si cade nell'assurdo, perché dire che gli oggetti sono reali anche indipendentemente dalla percezione significa dire che gli oggetti sono percepiti anche indipendentemente dalla percezione.

**L'immaterialismo**

Cade con ciò ogni possibilità di riferire le idee al mondo esterno (se « idee » e « cose » sono entità eterogenee e se la mente ha a che fare solo con idee, come sarà mai possibile stabilire un riferimento e un confronto tra loro?), e quindi anche il fondamento della distinzione lockiana tra qualità « primarie » e qualità « secondarie »: tutte le qualità sono « secondarie » perché tutte sono egualmente riconducibili all'essere percepite, ed è impossibile ipotizzare, oltre le idee, un mondo reale come « modello » o come « sostrato » (sostanza) delle idee: l'« immaterialismo » è l'estrema conseguenza a cui Berkeley porta l'empirismo e l'« ideismo » di Locke. Si comprende, infine, come da questo punto di vista non potesse essere accolta l'idea di uno spazio, di un tempo e di un movimento assoluti, perché fondati sulla matematica, e contrapposti a quelli relativi che risultano dalle nostre percezioni empiriche. La scienza per Berkeley non è altro che descrizione e misurazione dei fenomeni percepiti.

**L'essere delle cose e la percezione divina**

Ma a questo punto si poneva a Berkeley una difficoltà: se la realtà si identifica con l'essere percepito, dovremo dedurne che quando la percezione cessa o si interrompe anche la realtà cessa o si interrompe? Se così fosse, il mondo sarebbe ridotto ad una labile fantasmagoria e la conoscenza a variabile sogno: ma non è così. Le « idee del senso » non dipendono dalla nostra volontà e dal nostro arbitrio, come le « idee di immaginazione »; esse ci sono date. Ma date da che? Non dalla materia, che (come lo spazio o il movimento) è solo un'incomprensibile finzione, un'idea astratta. Esse ci sono date da Dio: ciò significa che la realtà, in quanto conosciuta tutta e attualmente da Dio, esiste anche quando noi non

Spiritualismo e platonismo nell'ultimo Berkeley

la percepiamo. L'empirismo di Locke si trasforma così in Berkeley in uno spiritualismo, pronto a includere di nuovo in sé tutta la metafisica platonica. E questo avvenne di fatto nell'ultima fase della filosofia di Berkeley, quando, esaurita la critica allo scetticismo, al materialismo e all'ateismo, egli volle dare un contenuto positivo alla sua apologetica. Prima dobbiamo però terminare l'esame di questo immaterialismo: Dio dunque produce in noi le idee (e solo in questo senso è legittimo l'uso delle idee di causa e di sostanza, che invece perdono ogni valore se riferite ad un supposto mondo materiale), le quali non sono create ma solo percepite da noi: Berkeley distingue, a questo proposito, molto più nettamente di quanto non avesse fatto Locke (cfr. supra, p. 193), le idee dall'attività dello spirito che le percepisce e poi le combina variamente: anche lo spirito finito, dunque, è un centro di attività (sebbene non incondizionata e infinita come Dio), una « sostanza » spirituale. Anzi proprio su questa base egli individua una profonda differenza tra la conoscenza che lo spirito ha delle idee e la conoscenza che lo spirito ha di se stesso: questa infatti non avviene tramite idee, ma per immediata intuizione e intima coscienza.

La conoscenza delle idee e quella del nostro io

La conoscenza di Dio e degli spiriti finiti

Attraverso entrambe le forme di conoscenza, cioè attraverso le idee e l'intuizione, poi, noi possiamo conoscere altri esseri spirituali e infine Dio, con la differenza, tuttavia, che la conoscenza di Dio è molto più certa e sicura di quella di qualsiasi altro spirito, perché ovunque si vedono gli indizi di lui, mentre gli spiriti finiti sono denotati da un finito e ristretto gruppo di idee.

L'immaterialismo e la religione

Di qui anche il valore religioso dell'immaterialismo: se si ammette l'esistenza reale della materia, questa diventa inevitabilmente la causa di tutto e un limite per la stessa attività di Dio; e così si apre la via all'ateismo, alla negazione della provvidenza e dell'immortalità dell'anima. Tolta invece la materia, appare in tutta la sua evidenza la potenza e la provvidenza divina; la stessa scienza naturale diventa una specie di « grammatica del linguaggio divino », lo studio del modo in cui Dio si manifesta a noi; e infine risulta indubitabilmente confermata l'immortalità dell'anima, soggetto di percezione e di volontà, stabile e semplice centro di attività.

L'apologetica religiosa e la critica del deismo

Questa apologetica religiosa finisce per prevalere nettamente nell'*Alcifrone*: contro il deismo Berkeley afferma che non il Cristianesimo è riducibile ad una astratta religione naturale, ma, al

contrario, che tutta la religione naturale è inclusa nel Cristianesimo e non può quindi essergli contrapposta. Altrimenti a forza di ridurre razionalmente i contenuti e la pienezza della vita religiosa si finisce prima deisti e poi atei. Ma — è stato notato — in questa polemica Berkeley, avvalendosi soprattutto di argomenti razionali, non è poi così immune da influssi deistici come potrebbe sembrare a prima vista: gli stessi misteri e le stesse verità della fede sono difesi con l'argomento che essi non sono più incomprensibili dei principi della scienza e delle matematiche.

**La cosmologia platonizzante**

Tali conclusioni spiegano quella cosmologia platonizzante che si trova nella *Siris*, e che Berkeley non sentì come contrastante con il precedente empirismo, ma anzi come un completamento e un arricchimento; questa cosmologia è fondata sull'etere, come mezzo di cui Dio si serve per esplicare la sua azione, quale si manifesta nelle cose, e sull'idea di un colloquio di Dio con l'uomo, tramite quei segni che sono le cose, e di un'ascesa dell'uomo verso Dio.

**Dottrine etico-politiche**

Nella tendenza religiosa, che è sempre presente nel pensiero di Berkeley, si giustifica, infine, anche la polemica contro la pretesa di fondare sul sentimento una morale autonoma dalla religione e la sua concezione che il principio fondamentale della vita etico-politica sia quello dell'incondizionata e passiva obbedienza al potere costituito, le cui leggi sono identificate con le leggi naturali e queste con le leggi divine; lo stato quindi non ha un'origine contrattualistica e obbedire alle sue leggi significa obbedire alle leggi divine. Solo nei momenti di instabilità politica, osserva Berkeley, l'individuo può rivendicare l'autonomia di giudizio, ma questa cessa non appena il potere riacquista stabilità e non ha più alcuna legittimità qualsiasi tentativo di rovesciarlo.

## 3 - *Shaftesbury e la problematica del senso morale.*

**L'urgenza dei problemi etico-religiosi**

Le lotte politiche che avevano caratterizzato l'età di Cromwell e della restaurazione della monarchia degli Orange, il sottofondo di contrasti religiosi che le avevano accompagnate e soprattutto le esperienze del calvinismo, dell'assolutismo hobbesiano e dell'incipiente liberalismo offrono un vasto materiale di riflessione morale alla cultura inglese della prima metà del '700, di cui abbiamo già

visto i precedenti nella scuola platonica di Cambridge (cfr. supra, p. 152 sgg.). Si precisa l'esigenza di un'analisi dei concetti etici, analoga a quella che la filosofia (Locke) stava già compiendo nel campo dell'origine e dell'uso delle idee, e di una determinazione della vita morale indipendente sia dall'ateismo sia dal fanatismo religioso e quindi autonoma, riposta talvolta anche in una facoltà propria (il senso morale) e che, sul piano etico, si può dire il corrispettivo del liberalismo sul piano politico.

Le tendenze di questa letteratura, pur essendo molteplici (al punto da apparire inconciliabili ai contemporanei), possono essere facilmente ricondotte, se considerate in una prospettiva adeguata, ad un comune terreno storico e problematico, ed hanno l'esponente più caratteristico ed importante nello storico SHAFTESBURY (Antonio Ashley Cooper, 1671-1713, conte di Shaftesbury e nipote del conte che abbiamo visto amico di Locke), autore di numerosi scritti raccolti poi da lui stesso in un unico volume, *Caratteristiche di uomini, maniere, opinioni, tempi.*

**Shaftesbury**

**L'autonomia della morale dalla religione**

Shaftesbury è un convinto sostenitore dell'indipendenza della morale dalla religione (dalla metafisica teologica), anzi della priorità e del primato della morale sulla religione: le leggi morali hanno valore per sé e non derivano dalla religione, giacché se si pensa che Dio è giusto e buono bisogna anche ammettere che esistano giustizia e bontà come criteri della stessa volontà divina; altrimenti giustizia e bontà, come risultati del decreto arbitrario di Dio, sarebbero nomi privi di senso. Ciò significa che è la morale che giudica della religione e non viceversa, e che in questo concetto sta la giustificazione sia della possibilità che un ateo viva in modo virtuoso sia del discredito che colpisce la religione, quando essa è esclusivamente indirizzata al fine della salvezza individuale, al conseguimento dei premi oltremondani o quando indulge al concetto di un Dio iroso e vendicativo. Ciò non impedisce a Shaftesbury di manifestare una valutazione positiva della religione cristiana, proprio nella misura in cui risponde alle esigenze che la coscienza morale autonomamente esprime.

**La polemica contro il fanatismo**

C'è, però, nell'esperienza religiosa, un altro aspetto — di carattere più generale — contro cui Shaftesbury polemizza, ed è quello per cui essa alimenta il fanatismo, l'intolleranza per le fedi altrui, la superstizione popolare, l'irragionevole convinzione di essere sempre dalla

parte del giusto e del vero. Contro questo atteggiamento Shaftesbury teorizza una risposta fondata sull'ironia e sullo *humour*, capaci di rendere gradevoli le discussioni filosofiche, di mortificare l'arroganza dei sapienti, di sviluppare attraverso la critica e la discussione l'uso della ragione e di esprimere dubbi su tutto con correttezza di linguaggio e senza offesa per l'interlocutore. Sono questi alcuni dei tratti più tipici dell'abito filosofico dell'Illuminismo.

**L'unità e l'ordine dell'universo**

L'analisi della ragione mostra un sempre più ampio orizzonte che collega le singole realtà, l'individuo con la specie e la singola specie con altre e queste con la terra che le ospita e le nutre e via via con tutto l'universo: è un ordine e un sistema in cui le norme più universali si rivelano come fondamento e giustificazione di quelle più particolari. Qualcosa di analogo si verifica anche nella vita morale, dove il bene universale e comune è fondamento e giustificazione dei beni particolari, secondo un ordine che, con l'ottimismo in esso implicito, da un lato indica l'insufficienza di una morale fondata unicamente sull'interesse individuale e sull'egoismo, e dall'altro mostra come nessuno possa essere totalmente malvagio, se per malvagità si deve intendere il rifiuto e la completa ribellione a questo ordine. Per questo, infine, Shaftesbury rifiuta la contrapposizione hobbesiana tra stato di natura e stato sociale, perché, per natura, l'uomo non può che vivere in società.

**Le passioni e le emozioni**

L'uomo non è solo ragione ma anche passioni ed emozioni, e di queste alcune sono dannose sia all'individuo sia alla comunità, altre utili all'individuo ma dannose alla comunità e altre, infine, utili sia all'individuo sia alla comunità. La virtù, pertanto, non può non coincidere con l'interesse, quando questo è rettamente guidato da « scelte razionali » ed ispirato dall'ideale di un « interesse comune ».

**Il « senso morale »**

Tuttavia la ragione, da sola, non è sufficiente ad istaurare un'effettiva vita morale, anzi spesso l'onestà, osserva Shaftesbury, ha poco da guadagnare dalla filosofia. Vi è, nell'uomo onesto, un « sentimento » che immediatamente lo guida nelle sue scelte, con maggior sicurezza e rapidità di quanto non possano fare i ragionamenti: questo sentimento, in cui si conciliano la « felicità » per sé e la « simpatia » (cioè partecipazione) per gli altri, è chiamato da Shaftesbury, con un termine che avrà grande fortuna, « senso morale », intendendo con ciò non un senso fisico con un suo proprio organo

corporale, ma un senso intimo, una « percezione del cuore ». Malgrado questo chiarimento tuttavia permangono alcune incertezze teoriche: il concetto di un senso morale presuppone infatti un'immediata percezione delle cose buone e cattive, così come il senso della vista immediatamente percepisce i colori e le ombre; in questa stessa direzione si muove il sostanziale eudemonismo (l'identità di virtù, interesse e felicità) della morale dello Shaftesbury; diversamente, però, egli insiste sulla differenza tra le creature puramente sensibili e gli uomini, capaci di riflettere e in possesso di una coscienza, cioè della possibilità di sdoppiarsi, di farsi oggetto a se stessi, di analizzarsi e, infine, di resistere agli stimoli sensibili e di scegliere tra il miope interesse individuale e il bene comune.

**Shaftesbury e l'Illuminismo**

Comunque sia ciò, resta il fatto che Shaftesbury, pur profondamente legato alle tendenze culturali del suo tempo, è stato considerato, per la sua concezione organistica dell'universo come « sistema generale », e per il primato del sentimento sulla ragione, come un pensatore che si colloca già al di là dei quadri mentali dell'Illuminismo e quasi un precursore del romanticismo. E ciò, entro determinati limiti, è storicamente vero anche se è inesatto misconoscere il ruolo che il sentimento ha avuto nella filosofia illuministica e definire perciò come « preromantico » tutto ciò che non rientra nel quadro del razionalismo con cui l'Illuminismo è spesso arbitrariamente identificato in modo esclusivo. Del resto, con la dottrina del sentimento e del senso morale è connessa, in Shaftesbury, anche l'estetica, basata su un senso, un gusto, come fondamento delle valutazioni sul bello. E poiché « bello » e « buono » sono, in fondo, identici, l'etica di Shaftesbury è stata spesso designata anche come « estetismo morale ».

**Hutcheson**

Le dottrine di Shaftesbury trovano un continuatore in Francesco HUTCHESON (1694-1746), il quale, nella sua *Ricerca sulle nostre idee di bellezza e di virtù* e nel suo *Sistema di filosofia morale*, accentua fino a renderlo esclusivo il ruolo del « senso morale » come fondamento della vita etica e percezione dell'armonia universale. Non solo, ma egli sottolinea il carattere di « senso » che ha questa facoltà umana, ritenendo la sua capacità di percepire il bene (la massima felicità del maggior numero di persone) analoga alla capacità della vista a percepire i colori: se le valutazioni morali sono divergenti ciò dipende solo dai giudizi che noi formuliamo

sulle azioni. La posizione di un « senso morale » diventa così la soluzione ai problemi dell'autonomia dei valori morali e della possibilità di resistere vittoriosamente all'egoismo e all'interesse; nello stesso tempo esso è uno dei fattori di una più complessa dottrina psicologica che, prima e al di sotto dei sensi materiali, con cui percepiamo il mondo fisico, pone tutta una serie di sensi e di percezioni « più sottili » (il senso del bello, della simpatia, del piacere, della convenienza, della dignità, e poi il senso familiare, il senso sociale, il senso religioso ecc.) che ci rivelano il mondo interiore e i valori più intimi.

**Altre tendenze dei moralisti inglesi**

Questa dottrina non trovò consenzienti altri esponenti della scuola stessa di Shaftesbury, come il BUTLER (cfr. supra, p. 244) o come Giovanni BALGUY (1686-1748). Tuttavia se noi vogliamo trovare un'antitesi netta all'ottimismo morale di Shaftesbury e della scuola, dobbiamo cercarla nella celebre *Favola delle Api* dell'olandese Bernard DE MANDEVILLE (1670-1733), un breve scritto, seguito da un prolisso commentario, destinato a suscitare grandi discussioni, particolarmente in Inghilterra, per la evidente propensione verso tesi ateistiche e immoralistiche. Mandeville immagina la vita di un alveare umano, prospero proprio perché la virtù si è alleata col vizio in un fecondo scambio di collaborazione e di divisione dei compiti.

**De Mandeville**

La decadenza di questa comunità comincia nel momento stesso in cui decide di diventare interamente virtuosa: bandito il lusso, la prodigalità, l'ambizione, l'invidia ecc., decadono rapidamente le attività economiche e i commerci, le belle arti e l'organizzazione. La morale della favola è che i « vizi privati » sono in realtà « virtù pubbliche », alle quali sono legati il benessere e il progresso dell'uomo.

Di altre tendenze che cominciano ad emergere dalle discussioni dei moralisti inglesi di questo periodo, quali la morale della simpatia, la morale dell'interesse ecc., avremo più opportuna occasione di discutere nel successivo capitolo a proposito di Hume e Adamo Smith. E vedremo anche l'influsso che le dottrine del sentimento e del « senso morale » hanno avuto anche sullo sviluppo delle dottrine estetiche.

## 4 - *David Hume. La ricerca sull'intelletto umano.*

**Vita e scritti**

La critica al razionalismo filosofico (e al concetto di scienza con esso congiunto) e la tradizione dell'empirismo inglese hanno il loro punto di approdo, nel Settecento, nella filosofia di David Hume, per il quale la sola scienza propria dell'uomo è la scienza della natura umana, centrale e preliminare rispetto a tutte le altre scienze ma ancora pochissimo esplorata; ed è appunto a questa esplorazione che egli vuole apportare il suo contributo.

Nato nel 1711 ad Edimburgo, David HUME iniziò gli studi giuridici per le pressioni familiari, ma ben presto si dedicò ai prediletti studi di filosofia. Dopo un primo soggiorno a Parigi, dal 1734 al 1737, durante il quale compose la sua opera principale, il *Trattato sulla natura umana*, pubblicato nel 1738, tornò in Inghilterra dove pubblicò i *Saggi morali e politici* (1742) che gli dettero quella fama che invano egli si era atteso dal *Trattato*. E perciò, mentre svolgeva alcune mansioni politiche tra il 1745 e il 1748 (che lo portarono a Vienna e a Torino), si dette a rielaborare la materia del *Trattato* dando ad essa anche una nuova veste letteraria: vedevano così la luce le *Ricerche sull'intelletto umano* nel 1748 e le *Ricerche sui principi della morale* nel 1752. In questo stesso anno, avuto un posto di bibliotecario ad Edimburgo, Hume iniziava la composizione della *Storia dell'Inghilterra*. Seguono a questi gli scritti dedicati ai problemi religiosi, i *Dialoghi sulla religione naturale*, pubblicati postumi nel 1779 e la *Storia naturale della religione*.

Nel 1763 Hume divenne segretario dell'ambasciatore inglese a Parigi e in questa città fu tra i personaggi più in vista degli ambienti intellettuali illuministici, entrando in rapporti di amicizia con D'Alembert, Buffon, Diderot, Holbach, Helvétius ecc.; anche Rousseau fu suo amico ed ospite in Inghilterra ma i loro rapporti si interruppero bruscamente. Hume trascorse in serena e tranquilla vita privata gli ultimi anni della sua vita, fino alla morte che lo colse ad Edimburgo nel 1776.

**Empirismo antimetafisico**

Il compito che Hume si propone di portare a compimento è quello di vedere se anche alla scienza della natura umana sono estensibili quei criteri e quei metodi che tanto fecondi risultati hanno dato nella scienza della natura fisica. Hume è convinto che

questa possibilità sia realizzabile e che, se anche non può portarci ai principi ultimi, può tuttavia farci conoscere quei principi più semplici da cui tutto il resto dipende. Si tratta perciò di abbandonare del tutto il razionalismo metafisico, incapace di risultati positivi e volto a penetrare tutto ciò che è invece del tutto inaccessibile all'intelligenza umana, e di coltivare quel metodo empiristico iniziato da Bacone e proseguito da Locke, da Newton e dai moralisti.

**La ricerca sull'intelletto umano: le impressioni e le idee**

In questo senso Hume vede nelle percezioni l'unica base del nostro conoscere e inizia le sue ricerche sull'intelletto umano distinguendo tutte le percezioni della mente umana in due classi: le « impressioni » e le « idee ». Le prime si distinguono dalle seconde per la maggior forza, vivacità ed evidenza con cui impressionano la mente che le percepisce; in tal modo possiamo definire come « impressioni » tutte le sensazioni, passioni ed emozioni nell'atto in cui esse sono avvertite, e come « idee » i riflessi secondari, le immagini illanguidite e le copie sbiadite delle impressioni. Derivano da ciò due conseguenze: la prima è che ogni idea presuppone un'impressione, nel senso che non è possibile avere idee di cui non si sia avuta prima l'impressione (onde il ritorno all'impressione è il metro per misurare l'oscurità delle idee e per giudicare quali termini sono senza significato); la seconda è che quindi le impressioni e solo le impressioni costituiscono i dati originari e invalicabili del nostro conoscere, il punto di partenza di ogni ricerca.

**Le impressioni e il mondo esterno**

Sulla base di queste premesse Hume può escludere ogni pretesa di riferimento alle cose in sé, di attribuire cioè alle impressioni un fondamento in qualcosa di « esterno » e di « eterogeneo » rispetto ad esse, in modo assai più rigoroso e radicale di quanto non avessero fatto Locke e lo stesso Berkeley. E una volta tenuto fermo questo, egli può, nello stesso tempo, riprendere ed utilizzare tutte le classificazioni lockiane delle idee (idee semplici e complesse, impressioni di sensazione e di riflessione ecc.) e la critica berkeleyana delle idee astratte, arricchita però di un principio psicologico, quello dell'« abitudine » (una « forza gentile » che Hume paragona all'attrazione del mondo fisico, scoperta da Newton), che deve servire a spiegare quel continuo richiamo di idee simili, in cui consiste la loro precipua funzione di « segno »: l'abitudine, infatti, di considerare insieme le idee particolari che

**La classificazione delle idee**

presentano certi aspetti di somiglianza (per es., di singoli uomini) spiega perché adoperiamo un unico nome per designarle e perché pronunciando quel nome richiamiamo la nostra abitudine a connetterle: tempo, spazio e sostanza sono, in questo senso, solo « nomi » con cui indichiamo idee astratte; anzi Hume osserva che spazio e tempo non sono impressioni originarie, ma derivate; non sensazioni ma modi di sentire, secondo la « coesistenza » e la « successione »; quanto all'idea di sostanza, poi, essa non è altro che una « collezione di qualità particolari », di idee semplici unite dall'immaginazione, che, insieme all'abitudine, ci fa credere che esista un qualcosa di reale e di persistente a fondamento del variare delle percezioni. Identico ragionamento vale per l'« io » o anima, la cui immaterialità o immortalità sono perciò questioni del tutto remote dalle nostre possibilità di comprensione. Vengono così del tutto meno le ragioni che avevano portato Locke a parlare di « materia » e Berkeley a parlare di « spirito ».

**Le idee di spazio, di tempo e di sostanza**

**L'associazione delle idee e i suoi criteri**

Impressioni e idee semplici costituiscono dunque i dati del nostro conoscere, ma nella concreta esperienza essi ci appaiono ordinati e connessi reciprocamente (le idee complesse di cui parlava Locke). Orbene, questo ordine e questa connessione riposano su due facoltà: l'« associazione » e l'« immaginazione ». Mediante la associazione, infatti, noi connettiamo due o più idee secondo tre criteri fondamentali: 1) la somiglianza; 2) la contiguità spaziale e temporale; 3) la causalità. Da questi tipi di rapporti dipendono anche gli altri (come le idee di sostanza, di modi di relazioni ecc.), a cui l'immaginazione dà un'impronta particolare, perché conferisce ad esse rigore formale, e apparente oggettività: l'esperienza, ad esempio, ci fa conoscere cose che, con approssimazione, possiamo dire uguali; l'immaginazione, invece, produce l'idea di eguaglianza assoluta e la presenta come se essa avesse un fondamento oggettivo e sulla quale sarebbe quindi possibile costruire una scienza matematica oggettiva. Nella *Ricerca sull'intelletto umano* Hume pone infine un'altra distinzione tra le idee, e cioè quella tra « relazioni d'idee » e « fatti », giustificandola con la considerazione che mentre nelle questioni di fatto conta solo l'attestazione dell'esperienza, nel porre relazioni tra gli oggetti, l'intelletto opera sul materiale già dato e quindi per via deduttiva e analitica, tramite l'immaginazione e l'a-

**Idee di relazione e proposizioni di fatto**

strazione. Esempi tipici di relazioni sono dati dalle proposizioni della matematica e della geometria, che sono vere perché la loro negazione implica contraddizione: ogni proposizione delle scienze propriamente dette — osserva Hume —, che non sia vera, è confusa e non intelligibile, laddove nelle questioni di fatto questo non accade, perché il contrario è sempre possibile: « ogni cosa che è, può non essere ». In altri termini, le proposizioni che concernono fatti non hanno come criterio di verità il principio di non contraddizione, bensì l'esperienza, la quale soltanto può dirci, in via di fatto, se una proposizione è vera oppure no.

Tenendo fermi questi punti, scrive Hume, « se ci viene tra le mani qualche volume, per esempio, di teologia o di metafisica scolastica, domandiamoci: contiene qualche ragionamento astratto sulla quantità o sui numeri? No. Contiene qualche ragionamento sperimentale su questioni di fatto e di esistenza? No. E allora gettiamolo nel fuoco perché non contiene che sofisticherie e inganni ».

**La critica al principio di causalità**

Tutti i ragionamenti che concernono questioni di fatto e di esistenza riposano nel principio di causa. Di qui Hume è stato portato ad un'analisi ed a una critica dell'oggettività del principio di causa che è uno degli aspetti più celebrati e storicamente più importanti del suo pensiero. Tale oggettività, appoggiata su una lunghissima tradizione, ha come presupposto che lo stesso legame che sussiste nell'ordine logico tra premessa e conseguenza sussista anche nella realtà tra due fatti; tuttavia questa convinzione non ha alcun fondamento, perché nessuna relazione causale può essere conosciuta *a priori*, senza cioè ricorrere alle attestazioni della esperienza: posto un fatto, nessuno può sapere cosa ne conseguirà *prima* di averlo effettivamente sperimentato.

La relazione di causalità tra due fatti non ha quindi alcuna oggettività, ma è solo soggettiva e arbitraria e concerne sempre ciò che è accaduto, senza che sia possibile dedurne in modo necessario che cosa dovrà accadere in futuro: la relazione di causa ed effetto, in altri termini, è una relazione che noi poniamo tra due fatti già accaduti e constatati empiricamente, ma nulla ci garantisce che questa relazione debba valere anche per il futuro, perché, come si è detto, nelle questioni di fatto il contrario è sempre possibile e solo l'esperienza può dirci se è anche reale o no.

**Il principio di causalità e l'abitudine: la « credenza »**

Tuttavia noi, nella vita pratica, ci comportiamo come se questa relazione avesse validità oggettiva e dalla passata esperienza ci aspettiamo un eguale prodursi di eventi. Come accade questo? Se la connessione spazio-temporale è il fondamento della relazione di causalità (nel senso che consideriamo B effetto di A quando constatiamo che si verifica *dopo* A), il fondamento della nostra « credenza » che tale relazione sia necessaria e valida anche per il futuro è nell'« abitudine »: dalla reiterata constatazione che da fatti simili conseguono fatti simili, noi ci abituiamo a credere che questo « conseguire » sia necessario ed oggettivo. Ma questa « credenza », o « immaginazione » (nel senso sopra visto), non è essa stessa derivata dall'esperienza, bensì è come un presupposto ingiustificato, ma non per questo eliminabile, perché necessario per la nostra vita quotidiana. La credenza, in questo senso è qualcosa di non intellettuale, una sorta di sentimento naturale che spinge all'assenso. Per credenza noi assentiamo alla esistenza continua e fuori di noi di un mondo di « cose »; per credenza noi attribuiamo unità e identità al nostro io, che, dal punto di vista dell'intelletto, non è altro che un insieme di idee, analogo al mondo degli oggetti.

**Empirismo e scetticismo**

La filosofia di Hume si suole definire scettica, e senza dubbio, per essa, l'esperienza è in grado di fondare una conoscenza soltanto probabile, non pienamente valida e certa; ma se la ragione è « ragione scettica », d'altro lato la « natura » umana è anche, se non soprattutto, « sentimento » ed « istinto », che spingono irresistibilmente a giudicare e a concludere e che producono una costante tensione, non eliminabile sopprimendo uno dei due poli (perché entrambi hanno la loro radice nella stessa natura umana), ma che anzi costituisce la caratteristica stessa della filosofia.

## *5 - David Hume. Le dottrine etiche, religiose ed estetiche.*

**Le dottrine morali: il sentimento e la simpatia**

Nelle dottrine morali Hume affronta i problemi dibattuti dai moralisti inglesi, dando ad essi una soluzione antintellettualistica: la virtù non consiste in una conformità alla ragione, anche se la ragione ha un ruolo importante nella soluzione dei problemi etici; è nella coscienza, nel senso morale e nel sentimento che dobbiamo ricercare il principio della vita morale. Dal sentimento derivano infatti tutte le inclinazioni verso ciò che piace e le avversioni verso

ciò che addolora o ripugna. Questo non vuol dire, però, che si possa definire come morale tutto ciò che piace, ma piuttosto ciò che piace disinteressatamente. Il sentimento del piacere disinteressato è chiamato « simpatia » e « morale della simpatia » è stata definita la sua etica; nella quale entra però un altro fattore, che deve spiegare i criteri di valutazione empirica dei meriti e delle azioni, cioè l'« interesse », l'« utilità » per la vita sociale. Nell'utilità sociale, ad esempio, sta il fondamento della valutazione positiva della giustizia, che è necessaria date le particolari circostanze della vita umana e la scarsità dei beni a disposizione (e in sede di dottrine economiche Hume avversa il mercantilismo): se di tutti i beni desiderati dall'uomo ci fosse la stessa illimitata disponibilità con cui godiamo dell'aria che respiriamo, non avrebbe senso parlare di equa distribuzione e di giustizia; meglio, la giustizia non avrebbe nessuna utilità sociale e quindi non ci sarebbe nessun interesse verso di essa. Egualmente fondata sull'utilità è la più alta virtù politica, quella dell'« obbedienza », su cui si regge ogni autorità e ogni potere; in questo senso Hume critica la dottrina lockiana dello stato perché gli sembra che inciti alla ribellione, e tuttavia nel suo concetto l'obbedienza non è così assoluta come abbiamo visto essere in Berkeley.

**L'interesse e l'utilità sociale**

I concetti di simpatia e di utilità sono adeguati a mostrare, secondo Hume, la falsità delle opposte etiche dell'egoismo e dell'ascetismo (vestito con « abito da lutto »): la morale è « gentile, umana, benefica, affabile », e altresì « allegra, giocosa e gaia »; l'unico « disturbo » che essa richiede è quello di calcolare esattamente e di preferire sempre la felicità maggiore.

**Eudemonismo**

Di grande rilievo, nella contemporanea disputa tra deisti e uomini di religione, sono anche le considerazioni che Hume svolge in materia di religione. Nei *Dialoghi sulla religione naturale*, che si immaginano tenuti tra lo scettico Filone, l'ortodosso Demea e il deista Cleante, egli svolge un'ampia critica agli argomenti tradizionali con cui si pretende di dimostrare l'esistenza di Dio. Noi sappiamo già che la esistenza di qualcosa non è, per Hume, dimostrabile *a priori*, perché tutto ciò che noi concepiamo come esistente possiamo concepirlo anche, senza contraddizione, come non esistente e solo l'esperienza può dirci se esiste realmente o no. Questo principio fa cadere immediatamente il cosiddetto « argomento ontologico » che pretende di dedurre *a priori*, l'esistenza

**Le dottrine religiose**

**La critica delle prove della esistenza di Dio**

dal concetto stesso di Dio. Ma egualmente non validi sono gli argomenti, condivisi anche dai deisti, che si fondano in vario modo sulla relazione di causalità, sia perché la relazione di causalità, come sappiamo, non è oggettiva e non è dimostrabile; sia perché non ha senso porre alcuna analogia tra due ordini così diversi ed eterogenei come il mondo e Dio (il fatto che, vedendo una casa, noi siamo abituati a ritenere che debba esserci un architetto, non ci autorizza a dire che anche il mondo deve avere un autore, perché nel primo caso si tratta di un'abitudine tratta dall'esperienza, che nel secondo caso manca del tutto); sia, infine, perché il mondo che è imperfetto e finito richiederebbe, semmai, una causa anch'essa imperfetta e finita e non perfetta e infinita come si suppone che sia Dio. In ogni caso Dio, come causa del mondo, dovrebbe essere « diverso » dal mondo, ma non tanto da impedire che la sua causalità possa essere riconosciuta per analogia con quella che opera nel mondo: da questo punto di vista la disputa tra credenti, che sottolineano la prima condizione, e deisti, che sottolineano la seconda, non ha senso. La conclusione scettica di Filone è dunque che la teologia è al di sopra delle possibilità del nostro intelletto e non ha fondamento sperimentale.

**La religione e il sentimento**

Questa conclusione scettica è comune anche all'altra opera che Hume ha dedicato alla religione, cioè la *Storia naturale della religione*; la prospettiva è però diversa, poiché egli dalla critica ai dogmi della teologia e dall'idea stessa dell'esistenza di Dio non ha derivato, come facevano i deisti, conclusioni negative anche nei confronti delle religioni positive, che hanno invece un fondamento « naturale » nel sentimento: in questo senso è possibile fare una « storia naturale » della religione, vedere come essa sia nata dai timori e dalle speranze che l'uomo prova nelle incerte e variabili circostanze della sua vita e come si sia sviluppata dalle forme primitive. E poiché varie e diverse sono queste circostanze, varie e diverse sono anche le cause supposte: quindi la prima forma di religione è il politeismo, da cui poi la religione si è elevata alla fede di un Dio unico, infinito e ordinatore del mondo; questa elevazione però non esclude la ricaduta nel politeismo, nella fede in divinità intermedie. Ma se il teismo è più elevato del politeismo, esso ha pure in sé il pericolo dell'intolleranza religiosa. Di qui la rinnovata conclusione scettica, l'esigenza di abbandonare le superstizioni alle

**La « storia naturale » delle religioni**

loro querele e di rifugiarsi delle « calme, sebbene oscure », regioni della filosofia.

Le dottrine estetiche

Eguale esaltazione del ruolo del sentimento noi ritroviamo nelle analisi estetiche di Hume: diversamente dai ragionamenti, ogni sentimento è giusto perché non si riferisce ad altro, ma solo a se stesso, e il gusto estetico, pur essendo soggettivo, non è arbitrario e individuale, ma poggia su un senso comune: è quindi dall'esperienza dei sentimenti dell'uomo, e non da astratti ragionamenti *a priori*, che si può ricavare un criterio del gusto e dell'apprezzamento della bellezza, che secondo Hume consiste essenzialmente nella delicatezza dell'immagine.

## 6 - *La filosofia inglese nella seconda metà del Settecento. Smith e la « scuola scozzese ».*

Adamo Smith e la morale della simpatia

La maggiore personalità filosofica della seconda metà del XVIII secolo in Inghilterra è quella di Adam SMITH (1723-1790), amico di Hume e successore di Hutcheson nella cattedra di filosofia morale di Glasgow. Nella sua *Teoria dei sentimenti morali*, egli prosegue la discussione di quei problemi etici che abbiamo visto vivace nella prima metà del secolo e in Hume. Smith identifica il criterio della vita morale in un sentimento che Dio ha posto nell'uomo per guidarlo al bene e alla felicità: si tratta della « simpatia », con la quale non solo giudichiamo le azioni altrui, ma anche le nostre. Noi possiamo infatti farci spettatori delle nostre stesse azioni, sdoppiarci, per così dire, in un « io » che giudica e in un « io » che è giudicato. La simpatia, in tal modo, ci consente di giudicare noi stessi come gli altri ci giudicano, di approvare le nostre azioni quando sono buone e di disapprovarle quando sono malvage. Tutto ciò implica un valore sociale dei criteri morali, un accordo ordinato dei sentimenti e delle valutazioni nostre e altrui. Questo principio di ordine e armonia ispira, d'altra parte, anche le dottrine economiche, di cui Smith ha dato una delle prime sistemazioni scientifiche con la sua *Ricerca sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, in cui risente evidentemente delle dottrine dei « fisiocrati » (cfr. infra, p. 278), alcuni dei quali, come Quesnay e Turgot, Smith conobbe in un soggiorno in Francia intorno al

Le dottrine economiche

1765: è l'« ordine naturale », infatti che garantisce l'armonioso accordarsi di interesse individuale e benessere comune, anche se non tanto la natura (come volevano i fisiocrati) quanto il lavoro è causa di ricchezza. Ma ciò che soprattutto caratterizza la dottrina di Smith è la nuova impostazione dei problemi: egli non si chiede tanto, come gli economisti precedenti, quali rami di attività sono economicamente più produttivi, quanto quali istituti favoriscono maggiormente la prosperità economica; e poiché la ricchezza della nazione è assicurata solo dalla ricchezza dei singoli, è di quest'ultima che egli soprattutto si occupa. Il singolo deve essere lasciato dallo stato completamente libero di perseguire il proprio interesse sulle sue intraprese economiche, giacché la ricerca del miglioramento delle proprie condizioni attraverso lo spontaneo equilibrio tra domanda ed offerta di beni economici e la divisione del lavoro, è l'unica molla valida del progresso economico. In esso quindi lo stato non deve in alcun modo interferire o pretendere di intervenire con proprie regolamentazioni. Altro punto interessante delle dottrine di Smith è quello della riduzione del valore della merce al valore del lavoro che la produce e della distinzione tra il « valore d'uso » e il « valore di scambio »: l'acqua, per esempio, ha un grande valore d'uso, ma con essa non è possibile scambiare altri beni; tutto l'opposto invece è il caso del diamante. L'ottimismo

**Malthus**

di Smith non doveva però rimanere a lungo senza contestazioni: il secolo si chiude infatti con la pubblicazione dei *Saggi sui principi della popolazione* di Thomas Robert MALTHUS (1766-1834), in cui si delinea un progressivo impoverimento della ricchezza dei popoli, perché, senza interventi estrinseci, mentre la ricchezza tende ad aumentare in proporzione aritmetica, la popolazione si accresce in proporzione geometrica, risultando così sempre maggiore lo squilibrio tra i beni prodotti e i consumatori: onde la necessità di sempre maggiori interventi correttivi sia pubblici sia privati.

**Le dottrine estetiche nella cultura filosofica inglese**

La dottrina del sentimento e del senso morale, che abbiamo visto maturare nel campo delle analisi morali, ebbe risonanze feconde anche in altri campi e soprattutto, come si è detto, nell'estetica, perché ben presto si cominciò a parlare anche di un senso del bello, e ne derivarono tutte le discussioni intorno al « genio », come caratteristica di chi crea cose belle, e al « gusto », come capacità di giudicare il bello e, nello stesso tempo, di guidare il genio.

L'elemento più importante di queste discussioni è tuttavia la critica all'estetica classica e alla sua presunzione di poter determinare un concetto oggettivo del bello, considerato come criterio assoluto e modello in sé di tutte le cose belle, e quindi anche determinato da proprietà oggettive (la proporzione, la perfezione ecc.); oltre che nello Shaftesbury e in Hume, questi motivi si ritrovano, sia pure con diverse sfumature, un po' in tutti gli autori che si sono occupati del problema, da Alexander GERARD (1728-1795), autore di un *Saggio sul gusto*, ad Edmund BURKE (1729-1797), già ricordato (cfr. supra, p. 243) e autore di una *Ricerca filosofica sull'origine delle nostre idee del sublime e della bellezza*, in cui distinse il « bello », che ha come causa il piacere, e il « sublime », che ha come causa il terrore, un terrore, però, che non appare come immediatamente incombente e distruttivo e perciò pauroso.

**Thomas Reid e la « Scuola Scozzese »**

Ma è nella cosiddetta « Scuola Scozzese » e nella sua dottrina del « senso comune » che tutte le discussioni sul sentimento trovano la loro più caratteristica espressione. Esponente principale fu Thomas REID (1710-1796), autore fra l'altro di una *Ricerca sullo spirito umano secondo i principi del senso comune* e successore di Smith nella cattedra di filosofia morale a Glasgow. Il ricorso al « senso comune », cioè alle attestazioni più immediate del sentimento e delle credenze tradizionali, ha un senso polemico contro lo scetticismo di Hume e contro l'« ideismo » di Cartesio, di Locke e di Berkeley che ne costituisce, secondo Reid, la naturale premessa: dire che le idee sono l'unico oggetto della nostra conoscenza significa precludersi la conoscenza delle cose e quindi cadere nello scetticismo. L'unica alternativa, per riaffermare l'esistenza della realtà esterna, sta nel negare le idee e nel tenere per fermo che oggetto della percezione sono le cose stesse. Solo le attestazioni immediate della percezione e del senso comune possono confutare l'immaterialismo e lo scetticismo e restaurare la verità della religione.

La dottrina di Reid, riecheggiata con poche variazioni dai suoi seguaci (e abbiamo già ricordato il Gerard per le sue riflessioni estetiche), trovò un fortunatissimo divulgatore in Dugald STEWART (1753-1828), che insistette sul carattere immediato delle due verità che sono le condizioni necessarie di ogni altra conoscenza, e cioè « io esisto » e « il mondo materiale esiste indipendentemente da me ».

XIII

# *L'ILLUMINISMO FRANCESE E ROUSSEAU*



## 1 - *L'Illuminismo filosofico. Montesquieu.*

**Illuminismo e filosofia inglese**

L'Illuminismo, sia come movimento filosofico sia come movimento culturale e politico, è un fenomeno essenzialmente francese, nel senso che è nella cultura e nella società francese che esso ricevette la sua espressione più caratteristica, trovando poi la sua traduzione politica negli ideali dell'89 e nella rivoluzione. Ma, è nella filosofia inglese (soprattutto di Locke e di Newton) e nelle discussioni intorno alle tesi del « deismo », che viene individuata, dagli stessi pensatori illuministi, la matrice delle nuove idee. Di qui l'anglomania della cultura francese dell'epoca, ma di qui anche la consapevolezza della necessità di andare contro i limiti prudenti e i compromessi che erano stati tipici dei filosofi inglesi, per realizzare un'opera di radicale rinnovamento.

**L'illuminismo e l'ideale della ragione**

« Illuminismo » significa innanzi tutto fiducia nei « lumi » della ragione, nella capacità della ragione di rischiarare le tenebre della tradizione, del pregiudizio, del dogma e del privilegio e quindi di indirizzare l'uomo, liberato dal pesante fardello del passato che lo opprime, verso una sicura via di progresso e di felicità.

**L'illuminismo, la tradizione e la religione**

La ragione è essenzialmente eguale in tutti gli uomini e quindi l'illuminismo è essenzialmente egualitarismo, cosmopolitismo e pacifismo: le differenze e i privilegi che in campo politico, giuridico, sociale ed economico la storia ha creato diventano il principale bersaglio polemico di una cultura, che, proprio per ciò, non poteva non scontrarsi con la religione. C'è, in questa polemica, un aspetto

teorico (e noi vedremo quanto il deismo inglese abbia influito sugli illuministi francesi, trovando negli ambienti libertini un terreno fecondo, e come non mancassero anche dottrine di dichiarato ed estremo ateismo) ed un aspetto pratico-politico: la chiesa e la sua dottrina appaiono, infatti, come l'incarnazione per eccellenza dell'autorità, del privilegio, dell'oscurantismo, sia sul piano politico-sociale sia sul piano filosofico, e quindi tali da giustificare il motto volterriano (*ésacrez l'infâme*) che dette espressione all'anticlericalismo illuminista.

**Il nuovo concetto e la nuova funzione della filosofia**

Da questo spirito di rinnovamento, da questa esigenza di abbattere tutto quanto del passato appare in contrasto con la « dea ragione », da questa fiducia nel progresso rapido di tutti gli uomini sulla scia dei lumi della ragione, deriva anche un modo nuovo di concepire la filosofia e la sua funzione sociale: la filosofia abbandona i ristretti ambienti dei competenti e ogni dottrinarismo ed erudizione per entrare nei salotti e in tutti gli ambienti sociali; volgarizzandosi e divulgandosi essa non resta immune da superficialità, ma intanto si fa agile e svelta nell'espressione letteraria e di immediata comprensione per tutti; si volge a tutti gli argomenti e di tutta la tradizione culturale fa un esame spregiudicato e sferzante, ponendo la esigenza di una nuova cultura e, in generale, di un nuovo modo di concepire la vita ed il mondo.

**La critica di Bayle**

Da questo punto di vista dobbiamo fare cenno, innanzi tutto, per l'influenza che ebbe sulla cultura illuministica, alla critica e alla polemica antitradizionaliste di Pierre BAYLE (1647-1706), il quale già nei *Pensieri diversi sulla cometa* polemizza non solo con la credenza popolare che le comete siano apportatrici di sventure ma anche con chi della tradizione vuol fare un criterio di verità; in questo senso, altresì (e per influsso delle idee libertine) egli nega i miracoli e nega che l'ateo debba necessariamente essere immorale. Nella sua opera principale, il *Dizionario storico e critico* (1697), poi, compie un esame minuzioso di tutta la cultura tradizionale mettendone a nudo gli errori, le falsificazioni ed i pregiudizi: e se anche il suo intento è quello di mostrare l'impossibilità della ragione a decidere la maggior parte delle questioni e a risolvere i problemi, e quindi la necessità di attenersi alla fede, il suo *Dizionario* è interpretato comunemente nel senso di una dimostrazione del contrasto insanabile tra ragione e fede e della fragilità

della tradizione sotto l'incalzare di una critica storica imparziale e tesa unicamente alla verità.

Assolutismo e autoritarismo

Per ben comprendere, del resto, la violenza con cui si espresse la polemica illuministica contro l'autoritarismo, la tradizione e la Chiesa, non si dimentichi il clima di pesante assolutismo e bigottismo ufficiale degli ultimi anni del regno di Luigi XIV e, più ancora, del regno di Luigi XV e lo spirito di soffocante repressione che ispirò la politica culturale della Chiesa in quel periodo: Locke e Newton — osservava amaramente Voltaire — sarebbero stati perseguitati in Francia, imprigionati a Roma e bruciati a Lisbona! Di qui anche la simpatia degli illuministi per quei sovrani di altri paesi che apparivano più illuminati, come Federico II di Prussia o Caterina di Russia (presso i quali, del resto, molti di loro trovarono ospitalità e protezione), e che sembravano più sensibili all'esigenza, da loro posta, di un vasto programma di riforme in tutti i settori della vita civile.

Montesquieu

La politica è uno dei campi in cui con maggior impegno si esercita la critica illuministica, in nome di ideali di eguaglianza che traggono la loro giustificazione dalla convinzione che esiste un'identica natura umana, la quale rimane inalterata attraverso i tempi e quindi non giustifica in alcun modo i privilegi e la diseguaglianza sanciti dalle tradizioni. E, infatti, poco dopo la morte di Luigi XIV, una rappresentazione negativa degli istituti politici, religiosi, morali e sociali della Francia veniva espressa, nel 1721, nelle famose *Lettere persiane* (così dette perché scritte sotto forma di impressioni che viaggiatori persiani si scambiano sull'Europa) dal MONTESQUIEU (Charles de Sécondat, barone di Montesquieu, 1689-1755). Egli in un'altra celebre opera (*Considerazioni sulle cause della grandezza dei romani e della loro decadenza*, 1734) individuava nella saggia decisione di non dare ai popoli soggetti leggi troppo rigide e uniformi, nella consuetudine alle contese civili, nel fatto che l'uso delle armi fosse riservato ai soli cittadini, oltre che nell'amore per la libertà e per la patria, le ragioni di una grandezza rapidamente volta al suo opposto quando lo stato romano mutò politica. Ed è interessante osservare, a proposito della casualità storica, che Montesquieu sostiene che anche quando solo il caso sembra decidere le sorti di uno stato (per es. una battaglia persa per cause impreviste) le ragioni per cui ciò accade sono sempre più profonde.

**Lo « Spirito » delle Leggi**

Ma l'opera più importante di Montesquieu ha per titolo *Lo « Spirito » delle Leggi,* ed in essa sono messi a frutto i risultati di un'attenta osservazione delle istituzioni dei paesi europei e di un lungo studio degli usi e costumi dei popoli colonizzati d'America, d'Asia e d'Africa al fine di individuare i principi su cui si fonda la « scienza della società »: la legge è un « rapporto necessario » derivante dalla natura delle cose e lo « spirito » delle leggi è il principio che unifica tutte le leggi e tutte le ispira nella loro normatività. Tale principio è da Montesquieu identificato nella giustizia e nell'equità, fondate su quella natura umana che è uguale in tutti e identica sempre: contro la tesi contrattualistica, egli sostiene che le leggi seguono e non precedono lo stato e la convivenza sociale.

**Le forme di governo**

Montesquieu distingue poi quattro forme di governo, la monarchia, il cui principio è l'onore, l'aristocrazia, il cui principio è la moderazione, la democrazia, il cui principio è la virtù e la loro degenerazione, cioè il dispotismo, il cui principio è l'arbitrio e il timore (ed è irrilevante che esso sia esercitato da uno da pochi o da molti). Evidententemente, in questa accezione, « principio » non significa fattore costitutivo, ma principio ideale, mancando il quale una determinata forma di stato non è veramente e intrinsecamente tale.

**La libertà del cittadino e la distinzione dei poteri**

Il cittadino è realmente libero quando la sua volontà è conforme alla legge, cioè quando fa, non quel che vuole, ma quel che deve, in questo senso, il cittadino può vincere anche l'influsso delle circostanze esterne (le condizioni geografiche, la natura del suolo, il clima), il cui influsso sulla convivenza umana e sulla stessa legislazione è stato largamente sottolineato da Montesquieu; ma per garantire la libertà è necessaria anche una condizione oggettiva e cioè la distinzione dei poteri « legislativo », « esecutivo » e « giudiziario »: non ci può essere libertà là dove chi fa le leggi è lo stesso che le attua e che ne giudica il rispetto. L'esperienza politica inglese si incontra qui con il razionalismo illuministico in una delle prime espressioni consapevoli del liberalismo politico moderno; e tuttavia la visione « moderata » di Montesquieu se non evita gli attacchi dei reazionari e della Chiesa, si attira anche quelle di Voltaire (« lo spirito smarrisce e la lettera non insegna nulla ») e degli ambienti illuministici più radicali, volti prima all'ideale di un principe illuminato e poi a forme estreme di radicalismo democratico.

## 2 - *Voltaire*.

**Voltaire e le discussioni su cartesianesimo e newtonianismo**

La penetrazione della filosofia inglese, e in particolare di Locke e di Newton, nella cultura francese, ancora largamente permeata di cartesianesimo e di razionalismo, è opera soprattutto di François Marie ARUET, detto VOLTAIRE (1694-1778), che soggiornò in Inghilterra dal 1726 al 1729 e che nelle celebri *Lettere sugli Inglesi* o *Lettere filosofiche* (1734) volse decisamente a favore dei teorici inglesi il confronto tra le due tradizioni scientifico-filosofiche. Ancora pochi anni prima, mentre Pierre-Louis MOREAU DE MAUPERTUIS (1698-1759) cercava di conciliare le dottrine newtoniane con quelle leibniziane, Bernard LE BOVIER DE FONTENELLE (1657-1757), segretario perpetuo dell'Accademia delle Scienze e autore di quelle *Conversazioni sulla pluralità dei mondi* che ebbero larga rinomanza, nell'*Elogio* di Newton, pronunciato in occasione della morte del grande scienziato, pur facendo ampi riconoscimenti ai meriti scientifici del grande inglese, aveva posto su un piano di sostanziale parità Cartesio e Newton. Questo giudizio è criticato da Voltaire: Cartesio ha indubbiamente dei meriti importanti nel campo della matematica, ma per il resto ha scritto come un romanzo, in cui tutto sembra verisimile e niente vero. Solo con Newton e con Locke noi troviamo la vera scienza e la vera filosofia. E di qui Voltaire ampliava il suo esame per esaltare la religiosità dei quaccheri, la libertà politica ed economica degli inglesi e la loro letteratura. Non solo, ma Voltaire traduceva i *Principia* di Newton, ne divulgava le dottrine negli *Elementi della filosofia di Newton* (1738) ed istituiva, tutto a loro favore, un confronto anche con quelle di Leibniz, il cui ottimismo era ferocemente satireggiato nel romanzo filosofico *Candido* e nel *Poema sul disastro di Lisbona*. Solo nell'eloquenza, nella poesia e nella letteratura moraleggiante Voltaire è disposto a riconoscere un certo primato alla Francia, dove le discussioni sui concetti di gusto, di genio, e sull'universalità del giudizio estetico occupano un posto di primo piano nella cultura illuministica.

**L'attività polemica di Voltaire**

I molti altri scritti con cui Voltaire svolse instancabilmente la sua opera di ispiratore di *philosophes* illuministi (non filosofi in senso tradizionale, ma pensatori e letterati di molteplici interessi e di spirito critico, animati dal proposito di far luce su tutto con i

lumi della ragione) e che gli costarono aspre polemiche e tenaci ostilità, svolgono con coerenza i motivi critici della cultura dell'epoca: contro il dispotismo, il fanatismo politico-religioso e la sovranità di diritto divino, nella tragedia *Il fanatismo, o Maometto il profeta*; contro le assurdità della fantasia e delle superstizioni umane, e contro le oscurità del medioevo, nella *Pulzella di Orléans*; contro le liti tra gesuiti e giansenisti sulla natura umana, nel romanzo l'*Ingenuo*; contro la pretesa di dare un senso inequivocabile agli avvenimenti umani, nel *Zadig o del destino*; contro l'antropocentrismo, nel *Micromégas*; contro l'intolleranza, nel *Trattato sull'intolleranza*; con il *Dizionario filosofico portatile* (1764), che nelle varie edizioni si estese in molti volumi, Voltaire dette, infine, una *summa* delle sue idee.

**La posizione filosofica di Voltaire**

Sensista in gnoseologia, utilitarista in etica, antimetafisico, convinto che, poiché l'uomo non pensa sempre, è assurdo ammettere in lui un'anima (se con ciò s'intende una sostanza la cui essenza è il pensiero), e l'esistenza d'idee innate, Voltaire è largamente debitore, come si è detto, nelle sue idee all'empirismo lockiano. È necessario, però, mettere in luce ancora due aspetti del suo pensiero che servono a caratterizzare due lati essenziali dell'Illuminismo: la concezione della storia e la concezione della religione.

**La concezione della storia**

L'illuminismo si presenta con innegabili caratteri di « antistoricismo »: la polemica contro l'oscurantismo della tradizione; la concezione di una natura umana sempre eguale a sé e identica in tutti, l'idea della ragione come liberatrice dagli errori, lo stesso spirito rivoluzionario che deve fare *tabula rasa* del passato, son tutti motivi che tendono ad annullare il senso della storia e quindi della storicità del mondo umano. E Voltaire, sia nell'articolo « Histoire » dell'*Enciclopedia* sia nelle sue opere storiche, si fa interprete di queste convinzioni; nello stesso tempo, però, volendo considerare la storia da « filosofi », volendo cioè prenderne in esame solo gli elementi costanti e tralasciarne tutti gli aspetti favolosi di cui il fanatismo, la credulità, e la cieca riverenza verso il passato li ha ricoperti, getta le basi di una nuova storiografia: eroi e rivoluzionari ci sono sempre stati e si rassomigliano dappertutto, sicché studiare queste cose — dice Voltaire contro la storiografia retorica e moraleggiante del tempo — significa solo riempirsi la memoria di nozioni. L'antitesi ragione-storia come antitesi identico-diverso si avvia così

a trasformarsi, cercando anche nei mutamenti della storia ciò che permane identico e ne costituisce l'ordine progressivo. E questo elemento costante sono i « costumi », di cui Voltaire si fa appunto storico (*Il secolo di Luigi XIV, La storia dei costumi*) individuandone le quattro età nella Grecia classica, nella Roma di Cesare, nel Rinascimento Italiano e nella Francia di Luigi XIV: da questa prospettiva vedremo nascere, nell'Illuminismo, l'idea di « progresso ».

**Le dottrine sulla religione**

L'altro elemento costante della polemica volterriana, e più in generale illuministica, è quello che concerne la religione: le religioni positive — e in particolare il cristianesimo — appaiono come l'incarnazione specifica del fanatismo, dell'intolleranza, dell'irragionevolezza, dei privilegi; e questo spiega anche il violento anticlericalismo di Voltaire. Il quale, però, non solo non è un ateo e un materialista, ma neppure un « deista »: ritiene infatti che l'ordine del mondo e la regolarità delle sue leggi inducono ad ammettere l'esistenza di un Dio intelligente, ma di un Dio unico, spoglio di tutti gli attributi e le sofisticazioni teologiche delle religioni positive (e Voltaire mette instancabilmente in luce tutte le contraddizioni e le incongruenze delle Scritture, solo salvando l'etica dei Vangeli); e tuttavia è un Dio provvidente. E proprio questa concezione della provvidenza (che rifiuta però di ammettere interventi particolari o arbitrari, come la grazia e il miracolo) distingue e oppone il « teismo » di Voltaire rispetto al « deismo » dei pensatori inglesi (cfr. supra, p. 241 sgg.).

Il vero teista, come dice Voltaire, si ride di Loreto e della Mecca, ma aiuta l'indigente e difende l'oppresso; la vera religione, infatti, è quella che insegna « il massimo di morale e il minimo di dogmi ». E come unica è la religione naturale, così unica è anche la morale naturale. Con questa prospettiva Voltaire giustifica anche un ideale « laico » dello stato, sottratto ad ogni influenza della Chiesa e in cui il sovrano è solo il « primo magistrato »: se ingiusta fu l'uccisione di Enrico IV, perché determinata dal fanatismo religioso, giusta fu invece quella di Carlo I d'Inghilterra ad opera di un governo uscito da una rivoluzione.

### 3 - *D'Alembert, Diderot e l'« Enciclopedia »*.

**Le vicende esteriori della *Enciclopedia***

La cultura illuministica trova la sua espressione più tipica e più fortunata nella famosa *Enciclopedia* o *Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*. Questa iniziativa editoriale, nata in origine come semplice traduzione e revisione del *Dizionario universale delle arti e delle scienze* dell'inglese Chambers, è istruttiva e significativa anche nella sua storia esterna. L'opera veniva affidata a Denis DIDEROT (1713-1784), che ne assunse la direzione, e a Jean Le Rond D'ALEMBERT (1717-1783), che compose il celebre *Discorso preliminare* al primo volume, uscito nel 1751. Una tale iniziativa, per mole e per importanza, non poteva fare a meno dell'autorizzazione (il cosiddetto « privilegio ») delle autorità; ma con ciò essa diventava, nello stesso tempo, esposta a tutti gli attacchi e a tutte le ostilità degli ambienti più bigotti e tradizionalisti. Ci fu anzi il tentativo, dopo l'uscita del secondo volume nel 1752, di affidare l'iniziativa ai gesuiti. Malgrado questi ostacoli, l'opera poté proseguire fino alla pubblicazione del settimo volume, quando, sotto il premere degli attacchi (soprattutto ad opera dei gesuiti), fu revocato il privilegio delle autorità, e papa Clemente XIII pronunciò una solenne condanna (1759). Questi contrasti avevano finito per avere serie ripercussioni anche nella redazione dell'*Enciclopedia*: D'Alembert non se la sentì di continuare e tutto il peso dell'opera rimase sulle spalle di Diderot, il quale, fermamente convinto che l'impresa dovesse essere portata a termine, dedicò tutta la sua attività, con pochi altri collaboratori, alla redazione degli altri volumi, in attesa di tempi propizi alla loro pubblicazione. Questi tempi vennero dopo qualche anno (e frattanto si era verificata anche l'espulsione dei gesuiti): tra il 1765 e il 1772 la pubblicazione era completa.

**L'*Enciclopedia* e la cultura illuministica**

*Enciclopedia* ed Illuminismo sono diventati quasi sinonimi e per questo può, a prima vista, sorprendere che, tra i numerosi autori di articoli, gli esponenti maggiori dell'Illuminismo (da Voltaire a Montesquieu, da Turgot a Rousseau, da d'Holbach a Helvétius) quasi non compaiono o compaiono con contributi non così di rilievo come potremmo aspettarci; egualmente sorprendente può apparire che proprio le voci che riguardano la filosofia e la religione siano quelle in cui meno si avverte quella nuova mentalità raziona-

listica, demolitrice e innovatrice al tempo stesso, che invece assai più sensibilmente è percepibile nelle voci di carattere scientifico giuridico ed economico.

Tutto ciò si spiega, però, pensando alle cautele necessarie per ottenere l'approvazione e alle difficoltà ed ostilità che, nonostante le cautele, egualmente si manifestarono; e, nello stesso tempo, tenendo presente che, pur con tutto ciò, L'*Enciclopedia*, non solo nello spirito che la anima, ma anche nell'insieme dei risultati raggiunti resta veramente il documento più alto della mentalità illuministica. Essa non poteva non risentire degli squilibri di maturazione delle varie discipline, ma nel complesso, come scrisse Diderot ad opera compiuta, « l'*Enciclopedia* non poteva essere che il tentativo di un secolo filosofico », la prova cioè di un ardimento intellettuale nell'esaminare e nel rimuovere tutte le conoscenze umane, senza eccezione e senza riguardo, nello spazzar via le vecchie puerilità, rovesciare le barriere e rendere alle scienze e alle arti la libertà che è loro necessaria. Il *Discorso preliminare* di D'Alembert e la voce « Enciclopedia » di Diderot, danno, del resto, un'idea chiara della vastità del piano dell'opera e della partizione del sapere su cui essa si fonda: innanzi tutto, la conoscenza « diretta », delle cose che, unita alla memoria, dà luogo alla storia; poi la conoscenza « riflessa », di carattere razionale, che dà luogo alla filosofia e alla scienza; e infine la conoscenza di ciò che risulta dalla composizione di realtà simili a quelle che sono oggetto della conoscenza diretta, cioè l'immaginazione, che dà luogo alle arti. Egualmente chiari sono il carattere unitario, che risulta da tutte le voci, e infine lo scopo ultimo dell'iniziativa: una sintesi dei programmi scientifici e filosofici di Bacone, Cartesio e Locke, che costituisce il bilancio critico di tutta una lunga operosità intellettuale, da consegnare ai dotti futuri, perché ne proseguano e arricchiscano i risultati.

**I caratteri della *Enciclopedia***

**D'Alembert**

Dei due principali artefici dell'*Enciclopedia*, D'Alembert è soprattutto uno scienziato di tipo newtoniano, deista e allo stesso tempo studioso di matematica, astronomia, dinamica e idraulica; avversario di ogni forma di innatismo, egli è egualmente convinto della insolubilità dei tradizionali problemi metafisici e della completa indipendenza della morale, fondata sui bisogni reciproci che la convivenza sociale mette in luce, dalla religione.

**Diderot**

Più complessa personalità filosofica è quella di Diderot, autore

tra l'altro di *Pensieri filosofici* e *Dell'Interpretazione della natura*, in cui troviamo non solo tutti i motivi tipici dell'illuminismo e in primo luogo l'esaltazione della ragione come guida dell'uomo (pur nella consapevolezza dei suoi limiti) e del valore positivo della critica e del dubbio, ma anche una chiara consapevolezza dell'insufficienza di quel metodo geometrico che aveva dominato fino allora nella scienza naturale. L'ipotesi generale che Diderot formula, abbandonando il primitivo deismo di tipo newtoniano e volgendosi ad una forma di panteismo pieno di echi spinoziani e di spunti materialistici, è quella di una interpretazione della natura che non cada negli arbitri dei giudizi teologici e resti ancorata alla semplice descrizione dei fenomeni (« il " come " deriva dagli esseri, il " perché " deriva dal nostro intelletto »). L'idea che la materia non è uniforme ma eterogenea, e che la natura diviene in modo autonomo e secondo una propria organizzazione, senza dover ricorrere ad interventi divini, è ricca di anticipazioni rispetto all'indirizzo prevalentemente biologico e chimico della scienza ottocentesca e all'ipotesi di una evoluzione graduale delle specie viventi e della natura tutta.

In etica Diderot fu sostenitore di un ritorno alla natura e identificò l'ideale morale in un armonico equilibrio delle passioni, mentre nel *Trattato sul Bello* ribadì il carattere intellettuale e non sentimentale del giudizio estetico, fondato su rapporti reali tra le cose (di ordine, di proporzione, ecc.) e quindi avvertiti dall'intelletto mediante i sensi, e perciò diversi da quelli puramente fittizi e irreali posti dal solo intelletto.

**Le discussioni sulla sensibilità**

Diderot ha dato anche l'impostazione fondamentale alle discussioni intorno alla sensibilità, in particolare circa la spiegazione da dare al fatto che dal concorso di molti sensi nascono le nostre idee del mondo esterno, e circa la risposta al problema se le impressioni visive e quelle tattili convergano e divergano, e se le idee di un cieco nato, che riacquisti improvvisamente la vista, siano simili a quelle di un uomo normale. Sono temi di tipica derivazione lockiana, rispetto ai quali Diderot nella *Lettera sui ciechi* e poi nella *Lettera sui sordi e sui muti* prendeva posizione ribadendo il necessario concorso della vista e del tatto, pur assegnando alla vista un'autonoma capacità di discernimento maggiore di quanto non facesse Locke. Non solo, ma nello spiegare la genesi della sensibilità e delle

idee del mondo esterno egli abbozzava quella metafora della statua, che si anima man mano che riceve i singoli sensi e li confronta, che, accolta anche dal celebre naturalista Georges Louis LECLERC DE BUFFON (1707-1788), autore di una rinomata *Storia naturale*, doveva avere i suoi più importanti sviluppi nel pensiero di Condillac.

## 4 - *Sensismo e materialismo. Condillac.*

**Dall'empirismo al sensismo**

Come abbiamo già detto, grande fu la diffusione delle dottrine di Locke nell'età dell'Illuminismo, e a questa diffusione dettero un contributo considerevole gli scritti di Condillac. Ma mentre Locke ammetteva due fonti di conoscenza, la sensazione e la riflessione, Condillac le riduce ad una sola, la sensazione: l'empirismo prende così un indirizzo decisamente sensistico.

**Condillac**

Nato nel 1715 e morto nel 1780, Stefano BONNOT, abate di CONDILLAC, che soggiornò anche in Italia come precettore dell'Infante don Ferrante di Parma (per il quale compose corsi metodici di insegnamento delle scienze), prende le mosse nel suo primo scritto, il *Saggio sull'origine delle conoscenze umane,* da una problematica assai vicina a quella di Locke e pertanto in polemica con vari punti della dottrina cartesiana: l'innatismo delle idee, in primo luogo, e in secondo luogo la funzione del dubbio metodico. Dubitare, infatti, vuol dire sospendere il nostro assenso alle idee, e non rimettere in questione le idee stesse, la cui origine rimane così un problema insoluto. Egualmente poco persuasiva è la tesi opposta, quella materialistica, che rimanda l'analisi della sensibilità a presupposti organici e fisici, ancora ignoti. Meglio dunque attenersi alla soluzione lockiana per spiegare l'origine delle idee e la genesi delle forme più complete di conoscenza: immaginazione, memoria, ragione, ecc. Di particolare interesse sono anche le osservazioni di Condillac sulla genesi del linguaggio, che nella sua forma primitiva è essenzialmente « linguaggio d'azione », strettamente collegato all'imitazione dei suoni e al gesto e che si è poi gradatamente sviluppato nelle forme attuali.

**La genesi delle idee dalla sensazione a l'« animazione della statua »**

Condillac abbandona però, come si è detto, il dualismo lockiano di sensazione e riflessione e alla sola sensazione riconduce la genesi non solo delle nostre conoscenze (le idee), ma anche di tutte le capacità, che constatiamo nell'anima umana, di operare su di esse. Que-

sto punto è ampiamente sviluppato nel successivo e più importante *Trattato delle sensazioni*, e Condillac, attraverso la descrizione del progressivo processo di animazione di una statua, cui siano conferiti, uno dopo l'altro, i cinque sensi, vuol mostrare come si generino in essa le conoscenze e le idee e come si sviluppino le sue facoltà e capacità psichiche. Immaginiamo dunque una statua cui sia conferito il senso dell'odorato e alla quale sia avvicinata una rosa: la statua avvertirà il profumo, ma da un lato essa non sarà in grado di distinguere l'oggetto che produce la sensazione dalla sensazione stessa che essa avverte, mentre, nello stesso tempo, la gradevolezza o sgradevolezza della sensazione faranno nascere i sentimenti di piacere e di dolore; d'altro lato, essendo questa l'unica sua sensazione, essa vi si concentra tutta, e questa concentrazione è l'« attenzione ». Orbene è proprio questa attenzione che, per così dire, trattiene nella statua la sensazione anche quando l'oggetto sentito non è più presente: nascono così la « memoria » e, con essa, la possibilità di confrontare le sensazioni (il « giudizio ») e quindi le idee di mutamento, di successione, di durata; non solo ma dal confronto con le precedenti sensazioni di piacere o di dolore, derivano altresì le idee di desiderio, di bisogno e di timore. E poiché le sensazioni legate alla memoria possono essere rievocate a piacere, dalla memoria nasce l'« immaginazione ». Da questa ulteriore complicazione della vita sensibile derivano via via tutte le altre idee (quelle astratte, quelle di numero, ecc.)

**La sensazione tattile e il mondo esterno**

Fino a questo punto, tuttavia, siamo sempre nell'ambito soggettivo delle sensazioni, senza alcuna possibilità di oltrepassarlo per attingere il mondo esterno. Né le cose mutano sostanzialmente aggiungendo alla statua i sensi della vista, dell'udito e del gusto. Diversa è invece la situazione quando nella statua introduciamo il senso del tatto: se la statua muove una mano e tocca il proprio corpo, avrà contemporaneamente la sensazione di toccare e di essere toccata ed è proprio grazie a questo tipo di sensazione che le sarà possibile, fondandosi sulle sensazioni tattili, di accertare l'esistenza di un mondo esterno e quindi di spiegare la genesi e il fondamento delle idee delle cose.

L'animazione è completata e, sulla sola base dei sensi, la statua ha acquisito una vita psichica piena e totale: Condillac poteva così ritenere di aver fatto per la psiche quello che Newton aveva

fatto per il mondo fisico, cioè di aver scoperto nella sensazione un principio unitario di interpretazione.

**La logica**

Nella *Logica* e nella *Lingua dei calcoli*, infine, Condillac non solo illustra il suo metodo analitico della conoscenza, che si attua attraverso la « decomposizione » e la « ricomposizione » di un fatto d'esperienza, ma insiste soprattutto sul punto che, poiché l'analisi è possibile solo mediante il linguaggio, un linguaggio perfetto si identificherebbe con la scienza perfetta: ragionare bene altro non è che parlare bene.

**Il sensismo di Condillac non è materialismo**

Si è già ricordata la polemica di Condillac contro il materialismo e qui si può aggiungere che egli riteneva perfettamente conciliabile il suo sensismo gnoseologico con i principi fondamentali dello spiritualismo, quali l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima.

**Le tendenze materialistiche: La Mettrie**

Si è già detto che Condillac non spinge il suo sensismo fino al materialismo; tuttavia il materialismo è largamente diffuso tra medici e fisiologi nei circoli illuministici. Tra gli esponenti principali possiamo ricordare Julien OFFRAY DE LA METTRIE (1709-1751), autore di scritti (*L'uomo macchina* e *L'uomo pianta*) che godettero di grande fama, e che suscitarono contro di lui ostilità altrettanto grandi. Partendo dalla contestazione dell'identità cartesiana di materia e di estensione, smentita dalla scoperta di proprietà della materia non passive, ma attive, come l'attrazione, La Mettrie attribuisce ad essa anche altre proprietà, che gli sono suggerite dai suoi studi di medicina e che consentono di dare per certo il passaggio continuo dalla materia alla sensibilità (che, quindi, non è più un dato originario, ma derivato dalle proprietà della materia), e di negare ogni distinzione sostanziale di anima e corpo. Di qui l'idea dell'« uomo macchina » e dell'« uomo pianta », cioè dell'uomo sottoposto alle stesse leggi della natura e agli stessi principi fisiologici di tutti gli altri esseri viventi, seppure con un grado più alto d'organizzazione, su cui La Mettrie fonda un'etica basata sul criterio del piacere.

**Bonnet**

Nello stesso senso, Carlo BONNET (1720-1793) tenta di ridurre le sensazioni alle vibrazioni del sistema nervoso, anche se egli poi reintroduce fattori qualitativi per spiegare le differenze delle sensazioni.

**D'Holbach**

Ma il principale divulgatore delle dottrine materialistiche ed anche ateistiche fu Paul-Heinrich DIETRICH D'HOLBACH (1723-1789),

autore di un *Sistema della natura* (pubblicato con uno pseudonimo e alla cui stesura collaborarono anche Diderot e Lagrange), di *La morale universale* e di numerosi altri scritti. La realtà è ridotta a materia e movimento secondo un'ipotesi atomistica, ed è dominata dalla ferrea necessità della legge di causalità; anche l'uomo, come essere puramente fisico, non solo non ha alcuna posizione privilegiata nell'universo, ma è sottoposto, come tutte le cose, alla medesima necessità: la volontà è una semplice modificazione del cervello e quindi non è libera; ogni uomo non può agire diversamente da come agisce perché non può essere diverso da quel che è effettivamente. Da queste premesse D'Holbach deduce una morale fondata sul criterio della ricerca della felicità più stabile e dell'utilità sociale e politica, che giustifica anche la revoca dei poteri del sovrano e il rifiuto delle leggi ritenute dannose, nonché un ideale di tolleranza, motivato con l'irresponsabilità e con la fatalità della condotta umana. Da queste premesse, infine, derivano: l'esaltazione dell'ateismo (l'ateo è colui che conosce la natura e le sue leggi, colui che sa cosa la natura gli impone), la violenta polemica antireligiosa e anticlericale, e l'opposizione ai governi reazionari; tutti motivi largamente comuni a questi esponenti delle tendenze più estremiste e coerenti dell'illuminismo.

**Helvétius**

Ad esiti alquanto diversi, in campo morale, giunge invece il materialismo di Claudio HELVÉTIUS (1715-1771), autore di un'opera intitolata *Dello spirito* (dove « spirito » indica solo quell'aspetto della personalità umana che è acquisibile mediante l'educazione e, come tale, distinto dall'« anima » che è un dato puramente naturale), che fu al centro di un'aspra polemica e quindi condannata non solo dall'autorità ecclesiastica, ma anche dal Parlamento, per la coerente riduzione di tutte le facoltà spirituali alla sensazione, intesa come fenomeno puramente fisico e fisiologico. La morale è fondata sull'*amor proprio*, cioè sul proprio interesse individuale e la virtù è seguita solo là dove è premiata; pur negando, in polemica con Rousseau, la bontà originaria e naturale dell'uomo, Helvétius ritiene tuttavia possibile un'educazione dell'uomo (ed anzi su questo punto insiste in modo particolare), da affidare alla legislazione e al potere politico, se è vero, come egli ritiene vero, che la condotta dell'uomo è fortemente condizionata dai fattori ambientali, dall'educazione ricevuta, dal tipo di società in cui vive.

## 5 - *Le dottrine economiche e l'idea del progresso.*

Prima di passare all'esame del pensiero di Rousseau, che costituisce il punto più alto raggiunto dalla filosofia illuministica, e, nello stesso tempo, l'avvio del suo superamento, dobbiamo completare il quadro delle tendenze culturali di questa età, facendo un rapido cenno alle dottrine economiche e all'elaborazione di quell'idea di « progresso » che rappresenta una delle esigenze di fondo della cultura illuministica, espressione della stessa funzione emancipatrice e liberatrice della ragione.

**La crisi del mercantilismo. La « fisiocrazia »**

Il secolo XVII era stato, soprattutto in Francia, l'età del mercantilismo, cioè di quella dottrina che teorizzava il continuo intervento dello stato nella vita economica ed il protezionismo doganale. Nel secolo XVIII la scienza economica prende mano a mano un indirizzo opposto e nascono quelle che si sogliono chiamare « le scuole classiche » dell'economia: mentre in Inghilterra, come abbiamo visto (cfr. supra, p. 261 sgg.), si afferma con Adamo Smith il liberismo economico, in Francia si afferma l'indirizzo dei « fisiocratici », cioè dei seguaci della « fisiocrazia » (letteralmente « dominio della natura »), sostenitori di un'economia regolata su leggi naturali analoghe a quelle che governano il mondo fisico. L'orientamento generale della scuola, esposto negli scritti (soprattutto nel *Tableau économique*) del suo fondatore, François QUESNAY (1694-1774), è caratterizzato dalla considerazione dell'agricoltura e della terra come le vere e primarie fonti di ricchezza: l'industria e il commercio sono infatti solo trasformazioni e non creazioni di ricchezza. L'istituto della proprietà privata agricola, la convinzione che il libero gioco degli interessi finisca gradatamente per comporsi in armonia, malgrado gli apparenti contrasti, e infine la valutazione del libero « scambio » come il mezzo naturale per equilibrare produzione e consumo, sono i punti dottrinali, che finiscono per dare all'economia anche una caratterizzazione più ampia, inquadrandola nella generale tendenza alla liberazione della società umana da tutto ciò che è irragionevole e innaturale. Quesnay riteneva perciò che il dispotismo illuminato fosse la forma di potere politico più adatta a realizzare queste condizioni: ma, a ridimensionare queste speranze, giunse la diretta e negativa esperienza di governo di un altro esponente della fisiocrazia, Robert TURGOT (1727-1781), ministro di Luigi XVI e

**Quesnay**

**Turgot e l'idea di progresso**

autore di un *Piano di due discorsi sulla storia naturale* e di *Riflessioni sulla formazione e la distribuzione delle ricchezze.* Tuttavia le idee illuministe e fisiocratiche suggeriscono a Turgot una visione « progressiva » dell'umanità nella storia, che diventa caratteristica degli ambienti riformisti e rivoluzionari. Tipica, in questo senso è la concezione del progresso che trova ampio ed entusiastico svolgimento nel *Quadro storico dei progressi dello spirito umano* di Jean CARITAT, Marchese di CONDORCET (1743-1794). L'opera è scritta mentre la rivoluzione è in atto e vittoriosa (e lo stesso autore fu travolto dalla caduta dei Girondini e ghigliottinato) ed è tutta ispirata da un ideale di progresso umano, che è continuo ed indefinito, guidato dalla ragione, che gradatamente elimina le diseguaglianze tra le nazioni e tra gli uomini e perfeziona l'individuo aprendogli sempre più vaste prospettive di felicità e di conoscenza.

**Condorcet**

## 6 - *Rousseau. La diseguaglianza fra gli uomini e il ritorno alla natura.*

**Rousseau: la vita e gli scritti**

Nel panorama filosofico dell'Illuminismo la personalità e il pensiero di Rousseau occupano un posto del tutto particolare: i concetti di sentimento, istinto, spontaneità, di natura, ecc. che tanta parte hanno nel suo pensiero, sembrano porsi fuori dei quadri mentali del razionalismo illuministico ed hanno fatto spesso parlare di un « protoromanticismo » di Rousseau. Né minori spunti alla antitesi con l'illuminismo ha offerto la sua personalità tormentata e inquieta, il suo vivere fra continui sospetti, di cui egli stesso fu la prima vittima, come mostrano le stesse deformazioni delle vicende biografiche che traspaiono nelle sue *Confessioni.*

Nato a Ginevra nel 1712, Jean-Jacques ROUSSEAU fuggì nel 1728 dalla sua città natale, girando per molti luoghi e facendo molti mestieri, finché non trovò una tranquilla ospitalità, nelle vicinanze di Chambéry, presso Madame de Warens. Ma nel 1741 si rimette in viaggio e si trasferisce a Parigi, copiando musica per vivere. Qui entra in contatto con i filosofi (soprattutto Diderot) e con i circoli illuministici (specialmente quelli che facevano capo a D'Holbach e a Madame d'Epinay) e nel 1749, essendo quasi per caso venuto a conoscenza di un concorso bandito dall'Accademia di Digione sul tema se il progresso scientifico e artistico avesse contribuito o meno

al progresso dei costumi, compose il *Discorso sulle scienze e sulle arti*, che vinse il premio dell'Accademia e dette all'autore fama e successo. A breve distanza di tempo compose anche il *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini*, di nuovo in occasione di un concorso bandito dall'Accademia di Digione.

Il carattere scontroso e non privo di stranezze di Rousseau guastò i suoi rapporti con gli ambienti illuministici, portò alla rottura con Diderot e accentuò la polemica con Voltaire. Dal 1758 al 1762 Rousseau fu ospite del maresciallo di Lussemburgo nel castello di Montmorency: risale a questi anni la composizione della *Nuova Eloisa* (in cui, sotto forma di romanzo d'amore, Rousseau esalta il matrimonio fondato sulla libera scelta degli istinti naturali, in antitesi alle convenienze e alle convenzioni sociali) del *Contratto sociale* e dell'*Emilio*, che sono le sue opere principali e furono pubblicate nel 1762. Dopo la condanna dell'*Emilio* da parte del Parlamento (che ordinò anche l'arresto dell'autore) e quella dell'autorità ecclesiastica, Rousseau per evitare più gravi conseguenze, fuggì in Svizzera, dove tuttavia poté trattenersi solo per poco tempo a causa dell'ostilità suscitata dalle idee religiose espresse in quella parte dell'*Emilio* che porta il titolo di « Professione di fede del Vicario Savoiardo », e che gli procurarono una condanna anche da parte del Parlamento svizzero. Si recò quindi nel 1765 in Inghilterra, accettando l'ospitalità offertagli da Hume; ben presto, però, l'assillo di una immaginaria congiura, che sarebbe stata ordita dal filosofo inglese, portò alla rottura anche di questo rapporto e alla fuga di Rousseau anche dall'Inghilterra. Dopo un nuovo tormentato soggiorno parigino, Rousseau morì a Erménonville nel 1778.

**Natura e cultura**

Le antitesi fondamentali del pensiero russoiano, quella tra natura e civiltà e quella tra sentimento e ragione, che hanno a lungo tormentato le sue meditazioni, nell'alternativa tra un'esigenza individualistica di rifiuto del mondo e di fuga nella solitudine e un'esigenza di individuare gli strumenti per reintegrare una condizione felice per tutti gli uomini, emergono chiaramente e non senza qualche punta paradossale già nei due *Discorsi*. Nel primo, sulle scienze e sulle arti, Rousseau sostiene, anche sulla base di un'interpretazione generale delle vicende storiche, che la corruzione umana si è andata sempre più accentuando a mano a mano che, con il progresso delle scienze e delle arti, l'uomo ha moltiplicato i suoi sforzi per uscire

da quella « felice ignoranza » in cui la saggia natura lo aveva posto. In questo senso ogni singola scienza deriva da un vizio: l'astronomia dalla superstizione, l'eloquenza dall'ambizione, dall'odio, dall'adulazione e dalla menzogna, la geometria dall'avarizia, e così via.

Le scienze le lettere e le arti hanno finito per soffocare negli uomini il sentimento della libertà originaria, fino al punto di renderli amanti della loro stessa schiavitù, hanno imposto una uniformità di costumi che spegne l'individualità e la particolarità delle inclinazioni personali e hanno sostituito all'amicizia e alla stima la diffidenza, il disprezzo e l'ipocrisia.

**L'origine della diseguaglianza**

Similmente, nell'altro *Discorso* sull'origine ed i fondamenti dell'ineguaglianza, spinto dall'esigenza di rintracciare il volto genuino dell'uomo non ancora deturpato dagli artifici della civiltà e dai dissidi creati dalla ragione e dalla riflessione, Rousseau distingue due forme di ineguaglianza, l'una naturale e l'altra sociale e politica. La prima diseguaglianza non è certamente eliminabile e tuttavia non è responsabile dei mali che solitamente le sono attribuiti: le diseguaglianze sociali e politiche sono infatti assai maggiori di quelle naturali. E come l'« amor di sé », cioè il naturale e positivo sentimento di conservazione e di soddisfazione è dalla riflessione trasformato nell'« amor proprio », che, anteponendoci agli altri, non solo è fonte di insoddisfazione, ma anche della assurda pretesa che gli altri antepongano noi a loro stessi; così è nella società e nello stato che vanno ricercate le origini di quella diseguaglianza tra oppressori e oppressi che è la matrice di tutte le altre diseguaglianze: il riconoscimento del diritto della proprietà privata, che sancì la diseguaglianza tra ricchi e poveri; l'istituzione della magistratura, che sancì la diseguaglianza tra potenti e deboli; e infine la trasformazione del potere da legittimo in arbitrario, che sancì la diseguaglianza tra padroni e schiavi, sono le tre tappe di un processo degenerativo che solo in un « ritorno alla natura » può trovare la propria correzione.

**Il « ritorno alla natura »**

Nel concetto russoiano di natura sono impliciti tuttavia due significati: quello di una condizione originaria e primitiva da restaurare, in antitesi con la storia, la civiltà e la ragione (e questo è l'aspetto più tipicamente antilluministico di Rousseau), e quello di una « norma » ideale, di uno stato « che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai », ma che tuttavia bisogna avere chiaramente presente per misurare

su di esso la condizione presente. E come sarebbe possibile averlo chiaramente presente senza la ragione? La regola di affidarsi al sentimento piuttosto che alla ragione, dice Rousseau, è confermata dalla ragione stessa.

## 7 - *Rousseau. La politica e la pedagogia.*

**Le dottrine politiche:** Cosa propriamente Rousseau intenda per « ritorno alla natura » è chiarito, sul piano politico e sociale, dal *Contratto sociale* e, sul piano dell'educazione individuale, dall'*Emilio.* Nel *Contratto sociale* si parte dal principio che l'uomo è nato libero ed è diventato schiavo: questa corruzione della sua condizione non è però opera della natura e della forza, perché né la natura né la forza sanciscono alcuna autorità e alcun diritto, ma sono opera della convivenza sociale, che pur non essendo un ordine naturale nasce dalla necessità di salvaguardare la propria conservazione. Di qui la necessità di stipulare un « patto », un « contratto sociale » che instauri un'associazione capace di difendere e di proteggere, con la forza di tutta la comunità, la persona e i beni di ciascuno e per il quale ognuno, pur unendosi con tutti, non ubbidisca che a se stesso e resti libero come prima. Un « patto di unione », dunque, e non un « patto di soggezione », fondato sull'eguaglianza e sulla libertà, giacché ogni contraente egualmente aliena ogni suo diritto a tutta la comunità e nel far questo resta libero, perché ubbidisce solo a se stesso.

**Il concetto di sovranità** Le conseguenze più importanti che Rousseau ricava da questa premessa sono in primo luogo che l'associazione instaura al posto di una dispersa molteplicità di individui un « corpo morale e collettivo », al posto dell'arbitrio individuale la comune libertà nell'obbedienza della legge; e in secondo luogo che l'autorità e la sovranità appartengono a tutto il corpo sociale e non possono essere né alienate né divise: in quanto la sovranità appartiene in modo inalienabile a tutto il corpo sociale, la concezione di Rousseau è « democratica »; in quanto la sovranità non è divisibile, questa dottrina può essere definita di « democrazia diretta »: i governanti, infatti, sono semplici ministri e non padroni del popolo, e quindi non solo possono essere destituiti quando mancano al proprio dovere, ma non hanno neppure, a rigore, una funzione rappresentativa (che

anzi nella rappresentatività Rousseau vede un residuo di feudalesimo): essi sono soltanto dei commissari, che non possono decidere nulla « in nome del popolo »; ma solo con la ratifica popolare. La possibilità che tutto il popolo eserciti direttamente il suo potere decisionale configura il corpo politico vagheggiato da Rousseau fuori degli schemi dei grandi stati moderni, come piccole comunità politiche, eventualmente collegate tra loro da forme di associazione federativa.

**La « volontà generale »**

Nello stesso quadro rientra anche la distinzione tra « volontà generale » e « volontà di tutti »: quest'ultima non è altro che la somma delle volontà particolari dei singoli e come tale arbitraria; la prima invece è quella che, indipendentemente dal numero di coloro che la esprimono, vuole il bene generale, e come tale è infallibile e sicuro fondamento delle leggi. Per questo, la libertà del cittadino si identifica con l'obbedienza alla volontà generale.

**Le dottrine pedagogiche**

Se il contratto sociale esprime l'esigenza di riportare la stessa convenzione che regola la convivenza ad una norma naturale, l'*Emilio* esprime l'esigenza di riportare la educazione al criterio del libero manifestarsi delle facoltà naturali, contro tutti gli ostacoli che le convenzioni tradizionali ad essa frappongono.

La pedagogia, in altri termini, deve essere talmente profonda da insegnare non già imponendo nozioni ed abitudini, ma facendo in modo da dare l'impressione all'educando di trovare da sé e spontaneamente quello che essa vuole che egli apprenda. Essa più che sui precetti deve fondarsi sugli esercizi.

**L'educazione del fanciullo**

Nella sua prima età il fanciullo non ragiona ma sente, non ha idee ma immagini: per questo il primo compito del pedagogo è quello di insegnargli ad usare i sensi (e a questo fine è di particolare utilità il disegno), assecondando la sua spontaneità e facendo in modo che essa si indirizzi da sola verso ciò che gli sarà utile: può darsi che per ciò occorra molto tempo, ma non sarà tempo perso, anzi sarà il tempo meglio impiegato. Ovviamente educare non vuol dire soltanto ammaestrare: quindi una particolare importanza ha la cura del corpo (vita all'aria aperta, semplicità del cibo, ecc.) e la educazione del carattere, lasciando che la natura stessa armonizzi passioni e desideri e che lo stesso educando acquisti dalle sue esperienze i suoi criteri di valutazione, senza pretendere che il fanciullo immediatamente diventi come l'adulto vuole che sia e quindi dandogli il senso della dipendenza dalle cose, ma non da una volontà

altrui. L'eccellenza dell'educazione starà dunque unicamente nell'attenzione a procurare all'educando quelle esperienze che sono necessarie a formarlo nel senso voluto (giacché l'educazione non risulta da una libertà capricciosa, ma da una libertà « ben guidata »), ma senza imporgli nulla dall'esterno: educazione « negativa », quindi, piuttosto che « positiva », capace di insegnare non tanto a possedere il bene e il vero quanto a fuggire il male e l'errore.

**L'educazione nell'età dello adolescente**

Lo stesso criterio deve presiedere anche all'educazione dell'età più matura: la ragione non deve essere imbottita di nozioni appena comincia a funzionare, ma deve essere guidata a scoprire da sé il mondo, ad « inventare » la scienza, ed ad apprendere l'amore per tutti gli uomini. Ma poiché non c'è felicità senza coraggio, né virtù senza lotta, l'educatore dovrà mettere alla prova l'educando con una serie di ostacoli, affinché la sua bontà naturale non venga meno alle prime difficoltà, ma sia fortificata dalla virtù.

**La religione**

Solo dopo l'età dell'adolescenza può cominciare l'insegnamento religioso (giacché prima non avrebbe potuto essere inteso, ed è meglio non avere idee di Dio, che averle volgari); e se la pedagogia dell'*Emilio* è stata paragonata al processo di animazione della statua di Condillac (cfr. supra, p. 275), la « Professione di fede del Vicario Savoiardo » richiama, come è stato osservato, il procedimento metodico cartesiano: ammettere come evidente solo ciò a cui, nella sincerità del proprio cuore, è impossibile rifiutare il consenso; e come vero solo ciò che con esso è necessariamente connesso, lasciando tutto il resto nel dubbio.

E la prima verità è il mio esistere e il mio sentire, accompagnato dalla consapevolezza che fuori di me sono le cose le quali producono in me le sensazioni; inoltre la sensazione attesta immediatamente l'esistenza del movimento che è spontaneo in me stesso, e meccanico nelle cose. E dal movimento si passa alla sua causa, cioè a Dio, presente e provvidente in tutti gli aspetti della realtà.

La coscienza, questo « istinto divino », come lo chiama Rousseau, e la sua intima esperienza e non la ragione o la filosofia del deismo sono quindi il fondamento della religione e della moralità; di qui la polemica contro le religioni positive, contro l'idea che Dio possa rivelarsi direttamente a qualcuno piuttosto che a qualche altro e che, se pregato, possa esaudire i nostri desideri e perciò mutare il suo volere. « Custodisci sempre la tua anima, esorta il vicario sa-

voiardo, in un tale stato da desiderare che vi sia un Dio ed allora tu non dubiterai mai di lui ».

**Religione e politica**

Questa religione, o meglio religiosità, dell'intimità della coscienza è perfettamente coerente con lo sviluppo argomentativo dell'*Emilio,* ma nel *Contratto sociale*, e quindi in una prospettiva diversa, Rousseau ne mostra i limiti, rivelando come essa distacchi l'uomo dalla vita sociale e dalle cose del mondo; al polo opposto stanno quelle religioni che instaurano un dualismo di poteri e di legislazione tra autorità religiosa e autorità politica, non meno pernicioso per la vita sociale. E perciò Rousseau parla di una professione di fede civile, di competenza dello stato nella misura in cui essa unifica culto divino e amore per la patria: di qui il diritto dello stato a bandire chi non accetta questo « credo civile » (non già come empio ma come « insocievole ») e a mandare a morte chi, dopo averlo riconosciuto pubblicamente, si comporta come se non vi credesse. È una delle formulazioni più rigorose dell'intolleranza religiosa.

# XIV

## L'ILLUMINISMO IN ITALIA E IN GERMANIA



### 1 - *L'Illuminismo italiano. L'ambiente napoletano.*

**L'influenza dello illuminismo francese**

Abbiamo già visto (cfr. supra, p. 220 sg.) la graduale penetrazione, nella cultura italiana, di idee cartesiane, lockiane ed anche newtoniane nella prima metà del secolo XVIII (e qui basti aggiungere la menzione del celebre *Newtonianismo per le dame,* con cui Francesco ALGAROTTI, 1712-1764, amico di Voltaire e di Federico II, volle divulgare le dottrine sulla luce e sui colori del grande scienziato inglese); nella seconda metà dello stesso secolo la diffusione delle idee illuministiche, mutuate soprattutto dalla cultura francese (e si rammenti il soggiorno di Condillac a Parma dal 1758 al 1767 e l'influsso che il suo pensiero ebbe nell'insegnamento impartito nel collegio Alberoni di Piacenza) si fa particolarmente intensa: vengono tradotte e fatte oggetto di vive discussioni le opere di Rousseau, di Montesquieu di Voltaire e degli Enciclopedisti; tra il 1758 e il 1779 si ha una ristampa e una traduzione dell'*Enciclopedia*; e il padre Francesco SOAVE (1743-1816), oltre a tradurre il *Saggio* di Locke, introduce nell'insegnamento accademico (fu professore a Parma) il sensismo di Condillac, a cui è vicino anche Melchiorre GIOIA (1767-1828), educato nel collegio Alberoni, teorico e difensore della scienza della statistica.

**Caratteri peculiari dello illuminismo italiano**

Questo movimento intellettuale si inserisce nel vasto processo di riforme giuridiche e politiche allora avviato in molti stati italiani: ciò spiega perché l'Illuminismo italiano si occupi in prevalenza di problemi politici, giuridici ed economici e perché la polemica antifeudale e anticlericale, che abbiamo già visto presente in Pietro Giannone, (cfr. supra, p. 221) sia tra i suoi motivi più costanti. D'altro lato l'Illuminismo italiano, come non ha un'originalità filosofica pari a

quella dell'Illuminismo francese, così non ne eguaglia neppure il vigore polemico ed il radicalismo delle conseguenze. In tal senso esso ha una grande importanza nella storia della cultura, nella spiegazione della formazione e della continuità di certe tradizioni e di certi nessi storici, ma ha un'importanza minore nella storia della filosofia in senso proprio, ad eccezione forse dell'opera di Cesare Beccaria *Dei delitti e delle pene*.

**L'Illuminismo a Napoli**

I due centri più importanti dell'Illuminismo italiano sono Napoli e Milano. A Napoli, espulsi i Gesuiti nel 1767 e avviato il processo di riforme nel periodo di reggenza durante la minore età di Ferdinando IV di Borbone, riprendono vigore gli studi scientifici, giuridici ed economici; anzi, in quella università veniva istituita nel 1754, per la prima volta in Europa, la cattedra di economia civile e a coprirla era chiamato uno studioso largamente influenzato da idee illuministiche e lockiane, l'abate Antonio GENOVESI (1713-1769) autore, fra l'altro, di *Lezioni di commercio*, di *Meditazioni filosofiche* e di una *Logica*; polemico nei confronti dei metafisici (« i Don Chisciotte della repubblica delle lettere ») e fautore di un empirismo che si rifà a Bacone e a Galilei, di un metodo di analisi delle idee che richiama quello di Locke e di un'etica fondata sui concetti di « interesse » (cioè del desiderio di sfuggire il dolore) e di « piacere », che ricorda Helvétius; il che non esclude però che egli difenda la religione contro gli attacchi degli illuministi francesi e creda nell'esistenza di Dio, nel finalismo del mondo e nell'immortalità dell'anima. Questo contrasto spiega anche il fatto che egli, mentre giudica « vaga e incerta » la filosofia di Cartesio, sembra in qualche punto accettarne il dualismo di pensiero ed estensione. Certo è che l'interesse maggiore del Genovesi sta nelle sue teorie economiche, fondate sull'assunzione dell'agricoltura come base di tutta l'economia e sulla scelta di un moderato liberalismo nella produzione agricola e di un più rigido protezionismo nella produzione industriale.

**Genovesi**

**Galiani**

Allo stesso ambiente culturale, anche se poi trapiantato a Parigi dal 1759 al 1769 come segretario d'Ambasciata, appartiene un altro abate, Ferdinando GALIANI (1728-1787), che ottenne grande successo nei salotti intellettuali con il suo brio e il suo spirito. Critico delle dottrine dei fisiocrati nei *Dialoghi sul commercio dei grani* e del mercantilismo nel trattato *Della moneta*, il Galiani ha consegnato alle sue vivaci *Lettere*, scritte in francese, riflessioni filosofiche ricche

di spunti polemici contro gli atei e i materialisti (sia palesi sia occulti) e tuttavia profondamente influenzate dalle idee dominanti nei circoli da lui frequentati.

**Filangieri** Altro esponente caratteristico dell'Illuminismo napoletano è Gaetano FILANGIERI (1752-1788), autore di una *Scienza della legislazione*, rimasta interrotta. Sulle orme di Montesquieu, ma anche di Rousseau, egli si mostra convinto che una legislazione razionale, oltre a giustificare le riforme in atto, può costituire la base di tutto il progresso umano, inteso come cammino verso la felicità e verso una retta manifestazione dell'« amor proprio ». Il feudalesimo, con i suoi privilegi, il frazionamento della sovranità (ed è interessante che questo frazionamento Filangieri veda sopravvivere anche nella distinzione dei poteri propria della costituzione inglese e che quindi egli manifesti le sue simpatie per un regime come quello di Caterina di Russia) e la superstizione religiosa sono i principali ostacoli ad una legislazione che, pur tenendo conto delle diversità storiche e ambientali messe in luce da Montesquieu, sia non solo razionale, ma anche uniforme: e questa uniformità non si può certo ritrovare in una legislazione fatta durante un periodo di tempo di ventidue secoli, emanata da diversi legislatori, in diversi governi, a diverse nazioni e che è un miscuglio della civiltà romana e della barbarie longobarda. Coerentemente con queste premesse, Filangieri difende l'istruzione pubblica e combatte l'istruzione privata.

**Pagano** Lo sforzo di conciliare l'idealizzazione della bontà dello stato di natura fatta da Rousseau con la dottrina vichiana dei « corsi e ricorsi storici », intesi tuttavia prevalentemente in senso naturalistico e quasi fatalistico, è il tema, infine, dei *Saggi politici* di Mario PAGANO (1748-1799), in cui già si può notare il declino dell'ideale del dispotismo illuminato in favore di forme più liberali di governo.

## 2 - *L'Illuminismo italiano. L'ambiente milanese.*

**L'Illuminismo milanese e *Il Caffè*** Il secondo circolo importante dell'Illuminismo italiano si forma, come si è detto, a Milano, attorno all'Accademia dei Pugni (che già nel nome indica il suo programma di battaglia contro la conservazione e i privilegi), ed ebbe, tra il 1764 e il 1766, come organo di diffusione delle idee e di « illuminazione » delle menti (pur in un rigido rispetto della legge e contro ogni sovversione violenta degli ordinamenti,

e anzi in posizione di appoggio alle riforme avviate dal governo di Maria Teresa), il periodico *Il Caffè,* cui collaborarono attivamente i principali esponenti dell'Illuminismo milanese e in primo luogo i fratelli Verri e il Beccaria, e in cui cominciarono ed esprimersi le prime voci in favore dell'unità e dell'indipendenza italiane.

**Alessandro Verri**

Mentre Alessandro VERRI (1741-1816) fu prevalentemente un letterato e uno storico e si mosse ad una polemica contro il purismo linguistico e formale della Crusca, in nome di un rinnovamento della lingua come strumento di battaglie civili, più sicura tempra di filosofo ebbe il fratello, Pietro VERRI (1728-1797), autore di un *Discorso sull'indole del piacere e del dolore.* Il piacere e il dolore, secondo la sua dottrina, non sono solo provocati dall'azione di agenti esterni, ma anche dalla speranza e dal timore del futuro. E poiché la speranza, in quanto probabilità di una vita migliore, nasce da uno stato di mancanza di un bene, da un difetto, ne consegue, per un lato, che ogni piacere non è altro che una cessazione rapida di un dolore, e per altro che, complessivamente, il numero dei dolori supera quello dei piaceri. Anche i piaceri artistici, che solo coloro che sono tristi riescono a provare, non sono altro che cessazioni di dolori (i « dolori innominati » come Verri li indica). Senza il dolore, quindi non vi sarebbe speranza e senza speranza non vi sarebbe alcuna molla al progresso. Nel *Discorso sulla felicità,* poi, il Verri completava l'analisi mostrando che se è dannosa una vita in cui i desideri non hanno freno, la felicità è raggiungibile solo da chi, sapendo commisurare i desideri alle possibilità, è virtuoso e « illuminato ».

**Pietro Verri**

Nelle *Meditazioni sull'economia politica,* infine, il Verri difende le tesi del liberismo economico nella forma più matura raggiunta dalla letteratura italiana sull'argomento nel Settecento.

**Beccaria**

Ma l'opera più importante, oltre che per i meriti intrinseci anche per la notorietà e il prestigio ottenuto in Italia e oltralpe, anzi l'unica che possa essere posta sullo stesso piano di quelle più rinomate di Francia e d'Inghilterra è il piccolo volume *Dei delitti e delle pene,* scritto da Cesare BECCARIA (1738-1794) su suggerimento di Pietro Verri; subito tradotto in francese nel 1766 e poi in altre lingue e lodato da Voltaire, Diderot e D'Alembert, esso esprime le idee illuministiche sul diritto penale, facendo segnare a questa disciplina una tappa miliare.

Se è vero che lo scopo della vita associata è la massima felicità

divisa nel maggior numero e se è vero che la vita associata e lo stato nascono da un contratto e che le leggi esprimono le condizioni del contratto, valendosi anche delle pene da esse somministrate, allora due sono le conseguenze che devono essere tratte: la prima è che l'unica autorità veramente legittima va riconosciuta ai magistrati; e la seconda, più importante, è che — se i cittadini sottoscrivendo il contratto hanno rinunciato solo ad una minima parte dei loro diritti — le pene, se oltrepassano la necessità di salvaguardare il « deposito della salute pubblica », sono ingiuste.

Le pene vanno commisurate perciò al delitto ed hanno la funzione di impedire che il colpevole faccia ancora del male e per distogliere altri dal farne. Non solo, ma la pena può essere commisurata solo dopo che la colpa sia stata accertata con tutte le garanzie (pubblicità delle accuse, del processo, ecc.).

Derivano da queste considerazioni due conseguenze importanti: l'illiceità della pena di morte, e l'illiceità della tortura. Il contratto che regge lo stato non dà ad alcuno il diritto di uccidere un suo simile, cosicché la pena di morte non è altro che una « guerra dichiarata da una nazione contro un solo cittadino ». Essa perciò non solo è sproporzionata rispetto alla colpa commessa (laddove anche il carcere può garantire dalla recidività), ma non raggiunge neppure lo scopo di dissuadere altri. Ed infine, la pena di morte non è, in sé, la massima pena, perché più che l'« intensità » conta l'« estensione » (cioè la durata) e la « certezza » della pena.

Quanto alla tortura, poi, essa parte dall'assurdo presupposto che il dolore fisico sia « il crogiuolo » della verità; in realtà si rivela come il mezzo per mandare assolto il criminale robusto e per incriminare l'innocente debole. In conclusione, « perché ogni pena non sia una violenza di uno o di molti contro un privato cittadino, deve essere essenzialmente pubblica, pronta, necessaria, la minima delle possibili nelle date circostanze, proporzionata ai delitti, dettata dalle leggi ».

## 3 - *Wolff e l'Illuminismo tedesco.*

**La cultura tedesca nella seconda metà del '600 e agli inizi del '700**

Se si prescinde dalla grande figura di Leibniz, che per altro è più europea che tedesca in senso stretto, il periodo che va da Melantone, cioè dall'avvio della sistemazione dogmatica della riforma protestante, a Wolff, con cui si suole far cominciare l'Illuminismo tede-

sco, agli inizi del Settecento, è un periodo che non presenta grandi personalità speculative, ma che è tuttavia importante per molti rispetti: la cultura teologica e la filosofia protestante creano un'impalcatura concettuale e sistematica, che costituisce una caratteristica della filosofia tedesca e da cui (quando più sensibile sarà l'influsso dell'Illuminismo inglese e francese) nascono sia l'esigenza di includere anche il sentimento in una precisa architettonica delle facoltà umane, sia la consapevolezza che la conoscenza sensibile è solo un aspetto della conoscenza in generale e che, anche in essa, si manifesta il carattere originario e *a priori* di altri elementi e facoltà intellettuali; d'altro lato, le esigenze più propriamente intime e personali della fede religiosa sono rivendicate, proprio contro l'intellettualizzazione della dogmatica ufficiale, dal cosiddetto « pietismo », un movimento religioso e morale che, fondato da Philip Jakob SPENER (1635-1705) e rapidamente diffusosi nell'Europa centro-settentrionale, esalta, al di sopra delle prescrizioni formali e delle dispute teologiche, il sentimento della coscienza individuale, la fede come attivo impegno nella società e un rigido ideale morale.

**Il « pietismo »**

Per completare il quadro storico, basterà solo fare un cenno ad alcune personalità più spiccate nella seconda metà del Seicento e agli inizi del Settecento, come Walter Von TSCHIRNHAUS (1651-1708), che, nella sua *Medicina mentis*, volle dare una metodologia generale della conoscenza scientifica conciliando motivi cartesiani e leibniziani: sull'esperienza interiore della nostra coscienza sono fondate le articolazioni essenziali della scienza e cioè i concetti di spirito, di volontà, di vero e di falso e di realtà esterna; e la filosofia si riduce sostanzialmente a matematica, perché enti matematici sono quegli oggetti razionali che, insieme a quelli sensibili e a quelli naturali, formano il campo del nostro sapere.

**Von Tschirnhaus**

Fama europea ebbero anche Samuel PUFENDORF (1632-1694) e Christian THOMAS (THOMASIUS, 1655-1728), che furono importanti teorici del diritto naturale, fondato su esigenze incomprimibili dell'individuo, come quella alla socievolezza, nel primo, o come quelle ad una vita lunga e felice e alla proprietà, nel secondo. In particolare il Pufendorf cerca di conciliare la concezione del diritto come ragione (Grozio) e quella del diritto come utilità (Hobbes), facendo vedere come, già nella condizione di natura, si formino delle « società di eguali » anteriori allo stato e che anzi nello stato si unifichino me-

**Pufendorf e Thomasius**

diante un « patto d'unione » a cui segue un « patto di soggezione » che distingue i cittadini in sovrano e sudditi. E la sovranità è indivisibile e inalienabile.

In questo quadro culturale si innestano le dottrine scientifiche di Newton e la polemica tra newtoniani e leibniziani riceve importanti contributi dagli studi matematici dei fratelli Bernouilli e di Eulero (cfr. supra, p. 238); si accentua, inoltre, l'influenza delle idee illuministiche, dando luogo a due diversi indirizzi: da un lato, un indirizzo più accademico, e sistematico, rappresentato soprattutto da Wolff e dalla sua scuola, impegnato in una vasta sintesi della tradizione scolastica, della filosofia di Leibniz e delle idee illuministiche; dall'altro un indirizzo rappresentato da personalità più libere e meno sistematiche, come Lessing e altri (che vedremo nel paragrafo successivo), ma non per questo meno importanti per la formazione della cultura filosofica tedesca.

**Le influenze illuministiche**

**Wolff**

Christian WOLFF (1679-1754) fu professore, grazie anche all'appoggio di Leibniz, all'università di Halle; fu allontanato nel 1723 da Federico Guglielmo I di Prussia per le pressioni dei pietisti e dei luterani, fu ristabilito nella sua cattedra da Federico II nel 1740. Wolff scrisse moltissime opere, prima in tedesco (come la serie di *Pensieri razionali* sulle varie scienze) e poi in latino, fra cui principali la *Logica,* l'*Ontologia,* la *Cosmologia* la *Psychologica rationalis* e la *Theologia* e la *Philosophia practica universalis*, veri modelli, anche nelle età successive, di manuali e di vocabolario filosofico.

**Il concetto di filosofia e le sue partizioni**

I titoli ricordati delle opere latine indicano le principali partizioni della filosofia, dedotte e giustificate rigorosamente dal concetto generale di questa scienza, cioè fondate mediante un metodo di analisi razionale (di qui appunto la denominazione di « metodo della fondazione » e di « metodo della deduzione »).

La filosofia è per Wolff la « scienza del possibile in quanto possibile »: possibile in senso logico ed ontologico è sinonimo di ciò che non è contradditorio e quindi è « pensabile » in un oggetto; in termini leibniziani, la filosofia è la riduzione di tutte le verità di fatto a verità di ragione, del principio di ragion sufficiente a principio di identità.

**La logica**

Propedeutica a tutto il sistema è la « logica », cioè la scienza del concetto (*notio*), del giudizio (*iudicium*) e del ragionamento (*discursus*), basata sul principio di non contraddizione e sulla deduzione

sillogistica. Anche l'esperienza ha una sua funzione soprattutto nelle scienze naturali, pure se le sue proposizioni sono contingenti (probabili) e non necessarie. La filosofia vera e propria si divide poi in « filosofia teorica » e « filosofia pratica », perché conoscere e volere sono le due forme fondamentali e irriducibili dell'attività umana.

**La filosofia teoretica: la ontologia**

La prima sezione della filosofia teoretica è l'« ontologia », cioè la scienza dell'ente in quanto ente, delle determinazioni che appartengono, assolutamente sotto determinate condizioni, a tutti gli enti; le proprietà di una cosa, che non le derivano da un'altra, costituiscono la sostanza della cosa stessa. Nella descrizione di queste determinazioni Wolff finisce per recuperare per intero la metafisica aristotelico-scolastica.

**La cosmologia**

All'ontologia tien dietro la « cosmologia », in cui la monadologia leibniziana è reinterpretata nel senso che le monadi (non più come in Leibniz attive sostanze spirituali, ma quasi forme atomiche), essendo tali che in esse il presente contiene le ragioni del seguente, si aggregano nel modo del tutto meccanico e quindi senza alcun bisogno di ricorrere all'ipotesi dell'armonia prestabilita; il mondo è paragonato ad un *horologium automaton*, che, proprio perché fatto da Dio, è impensabile che Dio possa mutarlo: tutto è sottoposto ad un ordine necessario (e non a quello finalistico del « meglio ») e il miracolo non ha luogo.

**La teologia**

Partendo da questo meccanicismo, si comprende perché Wolff, nella sua « teologia naturale » (o « razionale », in quanto contrapposta a quella « rivelata ») non dia alcun valore probativo all'argomento teologico, mentre conservi le altre prove dell'esistenza di Dio, ed in particolare quella cosmologica. Per il resto egli riprende le linee essenziali della teodicea leibniziana.

**La psicologia**

E al motivo leibniziano dell'armonia prestabilita egli fa ricorso, nella « psicologia », solo per quanto concerne i rapporti tra anima e corpo, riponendo l'essenza dell'anima della forza rappresentativa (che si svolge gradualmente dalla sensazione alla ragione) e nella forza appetitiva.

**Scienze razionali e scienze empiriche**

Più che addentrarsi in altri minuti particolari è opportuno notare che, come la conoscenza si distingue in due forme, « empirica » e « razionale », così si distinguono anche tutte le scienze: accanto alla cosmologia razionale, alla psicologia razionale, ecc., si collocano una cosmologia empirica, una psicologia empirica, e così via.

**La filosofia pratica: intellettualismo etico**

Nella filosofia pratica, infine, domina il più rigoroso intellettualismo, cioè la più decisa subordinazione della volontà ad un'idea del bene, concepita dalla ragione e che tale resterebbe anche se Dio non ci fosse (dal momento che il bene è tale per se stesso e non perché è voluto da Dio). L'ideale morale è quello della perfezione, a cui tutto si commisura: anche il piacere e il dolore non sono altro che percezioni di una perfezione o di una imperfezione, reali o presunte. In economia, Wolff ritiene necessario l'intervento statale e in politica manifesta le sue simpatie per un regime di dispotismo illuminato.

Abbiamo già segnalato, nei punti principali i rapporti di Wolff con il pensiero scolastico e con quello di Leibniz; resta da aggiungere che il razionalismo e il meccanicismo, che hanno tanta parte nella sua sistemazione filosofica, denotano una chiara influenza illuministica.

**La scuola wolffiana: Knutzen**

La filosofia di Wolff dominò largamente le Università e la cultura accademica tedesca, costituendo una componente essenziale nella formazione filosofica di Kant. Tra i suoi principali discepoli basterà qui ricordare Martin KNUTZEN (1713-1751), che fu maestro di Kant e che nel suo *Systema causarum efficentium* propose, contro la dottrina leibniziana dell'armonia prestabilita, una dottrina dell'« influsso fisico » dei corpi, come più consono alla cosmologia wolffiana; e Alexander

**Baumgarten**

Gottfried BAUMGARTEN (1714-1762), che, più vicino a Leibniz, preferì parlare di un « influsso ideale ». Ma l'aspetto più caratteristico del suo pensiero, espresso in una *Metaphysica*, che ebbe grande rinomanza e fu attentamente studiata e postillata da Kant, è costituito dal tentativo di dare autonomia e intrinseca validità alla poesia: la « gnoseologia » o dottrina della conoscenza si divide infatti in una « estetica », o dottrina della conoscenza sensibile (dal greco *aisthesis* = sensazione) e in una « logica » o dottrina della conoscenza razionale. Secondo la prospettiva leibniziana, la conoscenza sensibile altro non è che conoscenza confusa e indistinta e, come tale, è il gradino infimo da cui si svolge l'opera di chiarificazione e di distinzione propria della ragione; tuttavia è possibile una conoscenza che sia « chiara » (che cioè individui l'oggetto nella sua totalità) senza essere però « distinta » (senza cioè che abbia distintamente presenti tutti gli elementi costituenti quella totalità) e tale conoscenza, pur essendo sempre una *gnoseologia inferior,* è tuttavia qualcosa di analogo alla ragione e di più della sensazione, così come l'aurora è qualcosa di intermedio tra l'oscurità della notte e la chiarezza del giorno. In altri termini, è quella

« perfezione della conoscenza sensibile in quanto tale », in cui consiste la bellezza degli oggetti, intuiti nella loro totalità, come « fenomeni » e non pensati come oggetti della conoscenza razionale. La bellezza è il fine della conoscenza sensibile, di una universalità diversa da quella del pensiero, cittadina autonoma del regno della ragione (e Baumgarten parla infatti di concetti, giudizi e sillogismi estetici), e non schiava di una tirannide.

**Le polemiche anti-wolffiane: Rüdiger e Crusius**

Altrettanto interessanti sono anche le polemiche sollevate dagli avversari di Wolff, e in primo luogo da Andrea RÜDIGER (1673-1731) e da Christian August CRUSIUS (1715-1775), circa la possibilità che il metodo della deduzione e della fondazione possa veramente esaurire le determinazioni non solo logiche, ma anche reali degli oggetti: viene rivalutata l'autonomia della conoscenza sensibile e, di fronte alla capacità analitica del *iudicium*, la capacità sintetica dell'*ingenium*. Crusius altresì critica sia l'ottimismo leibniziano sia il determinismo wolffiano.

**Lambert**

Ma le personalità filosofiche più interessanti, in questo ordine di idee, sono quelle del Lambert e del Tetens. Johann Heinrich LAMBERT (1728-1777), fu, oltre che filosofo, grande matematico e astronomo ed ebbe una corrispondenza molto importante con Kant. Autore di un *Nuovo Organon* e di un *Architettonica e teoria degli elementi semplici e primitivi nella conoscenza filosofica e matematica*, egli cerca di conciliare Wolff con Locke nel senso che, se la logica wolffiana ha valore in quanto consente di analizzare i concetti più complessi nei loro elementi più semplici, d'altro lato la conoscenza di questi elementi, come « qualcosa di categoricamente reale », non può avvenire se non tramite l'esperienza sensibile (il che non vuol dire che essi siano empirici). Partendo da questi concetti semplici (solidità, esistenza, durata, forza ecc.) e combinandoli secondo determinati principi e postulati, né più né meno di come fa la geometria, sarà possibile costituire un completo sistema di relazioni e quindi di scienze.

Solo la conoscenza sensibile consente dunque di distinguere il reale dall'irreale e senza questa distinzione la verità della logica non sarebbe che un vuoto sogno, anzi neppure un sogno ma addirittura un puro nulla se non vi fosse, anche, un eterno *suppositum intelligens*: la garanzia ultima è dunque in Dio.

**Tetens**

Anche Johann Nicolaus TETENS (1736-1807), autore di una *Ricerca filosofica sulla natura umana e il suo sviluppo*, fa appello all'empirismo psicologico che era stato introdotto dai « nuovi ricercatori » (Locke, Hume, Condillac), ma nella sua psicologia avverte come l'empirismo da solo non sia sufficiente a spiegare completamente l'attività dell'anima: le rappresentazioni originarie dell'anima (quelle su cui avevano insistito le indagini degli empiristi) sono solo la « materia » del conoscere, su cui si esercitano le capacità attive (di scelta, di separazione, di unione, ecc.) dell'anima: bisogna dunque ammettere dei « modi di pensare », soggettivamente necessari, e perciò *a priori*, con

cui spiegare i « pensieri universali » che, se anche occasionati dall'esperienza, hanno una validità che oltrepassa l'esperienza e pertanto non possono essere spiegati con i concetti e i procedimenti empirici dell'associazionismo psicologico. Questa capacità attiva e creativa è particolarmente evidente nella poesia, fondata sul sentimento, cui Tetens dà un posto autonomo fra le facoltà dell'anima, accanto al pensiero e alla volontà.

## 4 - *Lessing.*

**La « filosofia popolare »**

La cultura, per così dire, accademica, che abbiamo esaminato nel precedente paragrafo, non esaurisce il quadro dell'Illuminismo tedesco: vi rientrano infatti anche i cosiddetti « filosofi popolari », personalità più libere e indipendenti, che agitano i temi più vivi della cultura contemporanea europea e in particolare la problematica relativa al « sentimento » e ai rapporti tra sentimento e poesia (e in questo senso ebbe particolare importanza la cosiddetta « scuola svizzera », fondata da Johann Georg SULZER, 1720-1779, che rivendicò l'autonomia del gusto, come sentimento del bello, e del suo giudizio da quello intellettuale e da quello morale) e la problematica relativa alla religione.

**La critica religiosa: Reimarus**

Si diffondono le idee del deismo e, più in generale, la convinzione che la religione debba essere commisurata alle esigenze della ragione. E se per alcuni l'accordo tra ragione e religione positiva è sicuramente raggiungibile, da altri, invece, anche per l'influsso del riscoperto Spinoza, è sottolineato il loro insanabile dissidio: tipico esponente di questo secondo indirizzo è Hermann Samuel REIMARUS (1694-1768), che riprende e sviluppa tutti i temi della più radicale critica testamentaria e respinge non solo la tradizione, ma il concetto stesso di rivelazione: l'unica forma di religione ammissibile è quella naturale.

**Mendelssohn**

Diverso è invece l'atteggiamento di un altro esponente di questo filone culturale, Moses MENDELSSOHN (1729-1786): assertore convinto, nell'*Aurora,* della possibilità di dimostrare per vie puramente razionali l'esistenza di Dio, e, nel *Fedone* (libero rifacimento dell'omonimo dialogo platonico), dell'immortalità dell'anima. Avversario tenace dello spinozismo, tanto da non voler mai riconoscere che il suo amico Lessing da lui stesso iniziato alla filosofia, avesse potuto accoglierne alcune idee, Mendelssohn identifica, nella *Gerusalemme o sul potere religioso e sul giudaismo,* la religione naturale con la religione

ebraica, in quanto aliena ad ogni forma di costrizione, di diritto ecclesiastico e di rivelazione e tutta rivolta a dare solo norme pratiche di condotta. In nome dei principi della libertà di coscienza e della netta separazione tra religione e potere politico, Mendelssohn rifiuta anche l'ideale leibniziano di una unificazione religiosa.

Considerazioni interessanti egli svolge anche in campo estetico, nel suo scritto *Sulle sensazioni*: egli accetta la definizione dell'arte già data da Baumgarten, ma si preoccupa di distinguere, in base alla loro diversa finalità, la perfezione sensibile da quella intellettuale; separa la perfezione dalla sua espressione, e quindi il contenuto dalla sua forma e, infine, analizzando la distinzione tra bello artistico e bello naturale perviene alla distinzione tra « bello » e « sublime », che vedremo sviluppata in Kant.

**Lessing**

Ma la figura più rilevante di questo illuminismo religioso è quella di Gotthold Ephraim LESSING (1729-1781). Autore di drammi e teorico dell'arte, egli si sentì particolarmente impegnato nella problematica religiosa, sensibile soprattutto negli ultimi anni, all'esigenza spinoziana dell'« uno-tutto », cioè dell'identità di Dio e del mondo, e tuttavia del senso leibniziano dell'individualità.

**Rivelazione religione naturale**

Nel *Cristianesimo della ragione* e nella *Religione di Cristo,* egli sostiene che la migliore religione rivelata è quella che meno aggiunge alla religione naturale: sulla base di quest'ultima, è necessario ritenere ben distinta la « religione di Cristo », che è quella da lui predicata e praticata, dalla « religione Cristiana », che nasce dalla divinizzazione di Cristo e dall'adorazione del Figlio di Dio. In conseguenza la religione evangelica va seguita perché vera e non perché tramandata in libri sacri: il valore della scrittura deriva dall'intimità dell'esperienza religiosa e non viceversa.

**Il possesso della verità e l'aspirazione alla verità**

Il motivo più profondo della filosofia di Lessing, tuttavia, sta nell'accento che egli pone, anche sorpassando i limiti della mentalità illuministica, sull'esigenza di una continua e indefinita perfettibilità dell'uomo e del genere umano, piuttosto che su un ideale di perfezione e di verità, fissato e posseduto una volta per tutte: « se Dio — dice Lessing — tenesse nella sua destra tutta la verità e nella sua sinistra il solo tendere alla verità con la condizione di errare eternamente smarrito e mi dicesse: Scegli — io mi precipiterei con umiltà alla sua sinistra e direi: Padre, ho scelto; la pura verità è soltanto per te ».

**Religione e storia: la rivelazione come educazione del genere umano**

Partendo appunto da questo ideale Lessing, nel suo capolavoro, *L'educazione del genere umano,* ribadisce che a fondamento delle religioni rivelate esistono sempre delle verità di fatto, delle circostanze, cioè, legate a determinate condizioni di tempo e di spazio, che, per il loro valore di « notizie » storicamente circoscritte, non possono pretendere di sostenere e giustificare delle verità eterne. Orbene quello che per il singolo è l'educazione per l'umanità è la rivelazione, cioè la comunicazione rapida di verità che la ragione non avrebbe ancora potuto raggiungere da sola ma che non devono essere tali da contrastare con la ragione stessa. In questo senso la rivelazione è l'educazione del genere umano, ma proprio per ciò come rivelazione non si esaurisce in una sola tra le varie religioni positive, poiché ciascuna di esse è come un momento o un gradino di un processo continuo, che va considerato nel suo insieme e che è costruito dai contributi di tutte. Di qui un senso profondo dello sviluppo storico e un atteggiamento antitetico a quello dell'Illuminismo, che nella storia (e soprattutto nella storia religiosa) vede un disperso susseguirsi di errori e di arbitrarie superstizioni.

La meta di questo « ordine progressivo » è la risoluzione di tutte le religioni positive in una religione naturale o razionale e quindi l'acquisto da parte dell'uomo della vera moralità che consiste nel fare il bene per il bene.

**Estetica**

In campo estetico il Lessing (nel *Laocoonte*) teorizza una distinzione tra poesia, come rappresentazione di azioni (cioè di successioni temporali), e pittura come, rappresentazione di corpi (cioè di coesistenze nello spazio), accogliendo per il resto largamente la dottrina aristotelica dell'arte come imitazione (specialmente nella *Drammaturgia Amburghese*).

XV

# *IMMANUEL KANT*



## 1 - *La vita e gli scritti.*

**Kant e l'Illuminismo**

Tutte le varie tendenze della filosofia del Seicento e del Settecento che abbiamo esposto nei capitoli precedenti trovano la loro conclusione sintetica nella « filosofia critica » di Kant; razionalismo, empirismo, scetticismo, sentimentalismo, filosofia della scienza e filosofia della religione diventano elementi costitutivi di una nuova dottrina della ragione, in cui la ragione stessa giudica, nel suo proprio tribunale, della legittimità delle sue pretese. In questo senso la filosofia di Kant è il punto d'arrivo del pensiero illuministico: « Illuminismo — dice Kant, nello scritto intitolato appunto *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, del 1784 — è l'uscita dell'uomo dalla sua colpevole minorità. Minorità è l'impotenza di servirsi della propria ragione senza la guida di un altro. Ed essa è colpevole, quando la sua causa non sta nella deficienza della capacità intellettuale, ma nella mancanza della decisione e del coraggio di servirsene senza la guida di un altro. *Sapere aude*: abbi il coraggio di servirti della ragione; questo è il motto dell'Illuminismo ».

Nello stesso tempo, proprio in quanto sintesi della filosofia precedente, la filosofia di Kant ne oltrepassa largamente i limiti, gettando le premesse — per molteplici aspetti — dello sviluppo successivo della filosofia.

**Gli studi e gli scritti del periodo « precritico »**

Nato a Königsberg (nella Prussia orientale) da famiglia di lontana origine scozzese il 22 aprile del 1724, Immanuel KANT entrò ad otto anni nel *Collegium Fridericianum*, il cui direttore Albert Schultz,

oltre ad essere amico di famiglia, era anche uno degli esponenti più in vista del pietismo. E dell'educazione pietistica, che lasciò in lui tracce profonde, Kant serbò sempre grato ricordo. Dal 1740 studiò filosofia nell'Università di Königsberg, dove ebbe per maestro il già ricordato (cfr. supra, p. 294) Knutzen, che lo istruì nella filosofia wolffiana e nella scienza newtoniana. Nel 1746 presentò al decano della facoltà il suo primo scritto *Pensieri sulla vera estimazione delle forze vive* e quindi lasciò per alcuni anni la sua città, pur restando sempre nella Prussia orientale, per fare l'istitutore presso varie famiglie. Tornato a Königsberg (per non più lasciarla) nel 1755, pubblicò altri due scritti, *De igne* e *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*; con quest'ultimo ottenne l'abilitazione e cominciò i suoi corsi liberi all'Università che durarono fino al 1770, anno in cui fu chiamato ad occupare, come professore, la cattedra di logica e metafisica. Gli scritti composti in questi quindici anni, oltre ai precedenti, sogliono essere indicati come « precritici », anteriori cioè alla formulazione del « criticismo », cioè della dottrina della « critica della ragione » che è il frutto maturo e di gran lunga più importante del suo pensiero. Tra essi, che segnano il graduale passaggio dall'originario dommatismo wolffiano ad una sempre maggiore sensibilità per i problemi dell'empirismo, ricorderemo i principali e cioè: La *Storia universale della natura e teoria del cielo*, del 1755; la *Monadologia fisica*, del 1756; la *Falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche* del 1762; la *Ricerca per introdurre il concetto delle grandezze negative nella scienza*, del 1763; l'*Unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio,* del 1763; la *Ricerca sulla chiarezza dei principi della teologia naturale e della morale*, del 1764; e i *Sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica,* del 1766.

**Gli scritti del periodo « critico »**

Nel 1770, all'inizio della sua attività di professore ordinario dell'università, Kant pubblicava la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis,* che segna il passaggio dal periodo precritico al criticismo. Segue un periodo di intensa attività accademica e di ancora più intenso lavoro intellettuale, in cui Kant viene maturando il contenuto di quella *Critica della ragion pura*, che è il primo dei suoi capolavori, scritto poi quasi di getto e pubblicato nel 1781.

La recensione dell'opera in un periodico tedesco offrì a Kant

l'occasione di dare una esposizione, diversa nella forma, del suo pensiero con i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenti come scienza* (1783). Nello stesso tempo egli dette mano ad una nuova edizione, con notevoli modifiche, della *Critica della ragion pura* che vide la luce nel 1787, seguita nel 1788, dalla *Critica della ragion pratica* e nel 1790 dalla *Critica del giudizio*. Durante e dopo la composizione della grande trilogia si dispongono gli altri scritti, tra i quali sono da ricordare la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), i *Fondamenti metafisici della scienza della natura* (1786), la *Religione nei limiti della ragione* (1793), *Per la pace perpetua* (1795), che contiene le sue idee politiche, la *Metafisica dei costumi* (1797), l'*Antropologia* (1798).

**Il carattere e la personalità di Kant**

A questa vastissima attività di studio non corrispondono avvenimenti biografici esteriori degni di rilievo: scandita su un costante programma (lezioni al mattino, studio, passeggiata pomeridiana) la giornata di Kant trascorreva con meticolosa e metodica regolarità, al punto che, si diceva, i suoi concittadini regolavano i loro orologi sulla sua passeggiata; solo una volta, Kant uscì anzi tempo, per andare incontro al corriere dal quale attendeva notizie sulla rivoluzione francese. Per non modificare le sue abitudini Kant non volle né farsi una famiglia né accettare una cattedra in Università più importanti. E tuttavia sarebbe errato identificare il carattere di Kant soltanto con la sua pedanteria. Non è pedante un uomo di cui Herder, che fu suo discepolo poteva scrivere: « Io ho avuto la fortuna di conoscere un filosofo, che era mio maestro. Nella sua piena virilità, egli aveva la vivacità di un giovane, e credo che ancora l'accompagni nella sua tarda vecchiaia. La sua fronte ampia, costruita per il pensiero, era la sede d'indistruttibile serenità e di gioia; il discorso più ricco di pensiero fluiva dalle sue labbra; scherzo, spirito, arguzia erano a suo comando, e la sua istruttiva conversazione era il trattenimento più piacevole... nessuna cosa degna di essere conosciuta gli era indifferente... Egli eccitava e dolcemente forzava a pensar da sé; il dispotismo era estraneo alla sua natura ».

L'unico avvenimento degno di nota fu il conflitto con l'autorità censoria nel 1794, sotto Federico Guglielmo II, in occasione della pubblicazione della *Religione nei limiti della ragione*. Kant non volle ritrattare ma neppure disubbidire e preferì promettere di astenersi dal trattare temi religiosi. Solo nel 1798, morto l'anno

precedente Federico Guglielmo II, Kant tornò a sostenere pubblicamente le sue tesi con lo scritto intitolato *Conflitto delle facoltà*.

**Gli ultimi anni e gli ultimi scritti**

Afflitto negli ultimi anni da una profonda decadenza senile, perdendo progressivamente la vista, la memoria e la parola, Kant morì il 12 febbraio 1804. I suoi discepoli, che già avevano cominciato a pubblicare le sue lezioni (*Logica*, nel 1800; *Geografia fisica*, nel 1802; *Pedagogia*, nel 1803), pubblicarono, le *Lezioni sulla dottrina della religione*, le *Lezioni sulla Metafisica*, le *Riflessioni sulla filosofia critica*, le *Lettere* e infine l'*Opus postumum*, comprendente lo scritto incompiuto dal titolo *Passaggio dalla metafisica alla fisica* e le annotazioni marginali alla *Metafisica* di Baumgarten, da Kant adoperata come manuale per le sue lezioni universitarie.

## 2 - *La filosofia del periodo « precritico ».*

Nel periodo precritico dell'attività filosofica di Kant si può constatare una notevole differenza tra gli scritti che vanno dal 1746 al 1756 e quelli che vanno dal 1762 al 1770: nei primi l'interesse prevalente è per i problemi filosofici della tradizione leibniz-wolffiana e per quelli scientifici della fisica newtoniana; nella seconda il pensiero è più decisamente orientato verso i problemi gnoseologici e morali, si fa sentire l'influsso dell'empirismo e di Rousseau e si manifestano i primi motivi di critica nei confronti della metafisica.

**I problemi scientifici e filosofici negli scritti tra il 1746 e il 1756: l'influenza di Leibniz e Newton**

I contributi scientifici di Kant sono stati variamente valutati; certo è che nella *Storia universale della natura e teoria del cielo* egli enunciò una celebre ipotesi cosmogonica (che del resto ha il suo precedente in Buffon), che pone in origine una nebulosa, i cui residui sono ora la via lattea, e dalla quale, per una progressiva accentuazione del moto vorticoso, prodotto dal coagularsi di elementi diversi tra loro, si sono formati il sistema solare e tutti gli altri infiniti sistemi astrali simili al nostro. La spiegazione puramente meccanica elaborata da Kant (e che poi sarà ripresa da Laplace) non solo però non è estensibile alla vita organica, dominata da una legge di finalità, ma non esclude neppure, anzi richiede la causalità divina: lo « stato originario » del sistema solare non è la « causa » di esso.

Senza entrare nei dettagli dei problemi scientifici trattati da Kant, tutti gli scritti anteriori al 1756 riflettono l'esigenza, per

così dire, di conciliare Leibniz e Newton, come è possibile constatare da ciò che concerne tanto il problema delle « forze vive » quanto quello dei « principi della conoscenza metafisica » (leibniziani per quanto riguarda il principio di ragion sufficiente o « determinante », come Kant lo chiama, sulle orme di Crusius). Questo è chiaro, infine, anche rispetto alle oscillazioni che Kant manifesta a proposito del concetto di spazio: da un lato infatti sta la concezione newtoniana di uno spazio assoluto e dall'altro quella leibniziana di uno spazio relativo all'attività della monade (che tuttavia Kant, nella *Monadologia fisica* interpreta come corpo semplice occupante una quantità minima di spazio).

**L'influsso dell'empirism e di Hume; gli scritti del periodo tra i 1756 e il 17**

Negli scritti posteriori comincia quello che Kant stesso ha chiamato il suo « risveglio dal sonno dogmatico », cioè l'abbandono del razionalismo metafisico wolffiano e l'accettazione del punto di vista humiano, per cui l'uso della ragione non deve sorpassare i limiti di un'esperienza possibile. *La ricerca sull'intelletto umano* di Hume era stata tradotta in tedesco nel 1756, e a Hume Kant stesso riconoscerà in seguito il merito di averlo, appunto, risvegliato dal sonno dogmatico. Certamente l'importanza dell'influsso di Hume fu assai notevole; esso però si esercitò su un Kant che già per suo conto era venuto maturando alcuni motivi di crisi nella sua adesione alla metafisica. Come vari documenti consentono di provare la convinzione che la ragione umana si trovi impigliata inevitabilmente in antinomie e in contraddizioni ineliminabili non appena affronta problemi metafisici, la cui soluzione è pertanto un'illusione, agì altrettanto profondamente sul graduale mutamento di indirizzo del pensiero kantiano.

**Il dualismo c logica e realt e le prove dell'esistenza di Dio**

Nello scritto sulle figure sillogistiche Kant non solo considera valida solo la prima, a cui tutte le altre si riducono, ma identifica i giudizi logici (fondati sul principio d'identità) con i meri giudizi analitici, incapaci di accrescere i contenuti del nostro sapere. Si fissava così un dualismo tra logica (formale) e conoscenza della realtà che è assai importante, perché rendeva inapplicabili la vecchia logica analitica (aristotelica) alle connessioni reali e poneva così l'esigenza di una nuova logica. Tale dualismo è ribadito anche nello scritto sulle grandezze negative (che sono, in logica, pura « mancanza », e quindi contraddittorie con quelle positive, e che invece, nella realtà, sono soltanto una « sottrazione », e quindi compossibili con quelle

positive) e nello scritto sulle prove dell'esistenza di Dio: in questo scritto Kant confuta l'argomento ontologico (cartesiano: cfr. supra, p. 137) col far vedere che l'« esistenza » non è un predicato implicato nel concetto di una cosa, ma la « posizione assoluta » della cosa e quindi neppure in Dio è deducibile dalla sua essenza. Egualmente Kant ritiene non probativi l'argomento cosmologico e quello teologico, perché è troppo ampio e non sufficientemente provato il passaggio dalla natura a qualcosa che la trascende, che con questi argomenti si presuppone di poter fare; l'unico argomento possibile è, se mai, quello *a contingentia mundi*, che Kant presenta come l'inverso di quello ontologico, nel senso che neppure il possibile sarebbe tale se nulla esistesse; ma ciò, la cui soppressione o negazione distrugge ogni possibilità, è assolutamente necessario: vi è dunque un essere necessario, cioè Dio.

**Matematica e filosofia**

Anche nella *Ricerca* sui principi della teologia naturale e della morale torna una impostazione simile, ma arricchita dalla constatazione di una differenza fondamentale tra la matematica e la filosofia: il metodo della prima è infatti sintetico, costruisce cioè i suoi concetti e le sue definizioni e da questi procede; il metodo della seconda è invece analitico, parte cioè dal dato e lo analizza fino ad arrivare alle definizioni: il metodo della filosofia deve essere lo stesso che Newton ha adoperato per la scienza della natura. Del tutto indipendente dalla conoscenza, ma riposta nel « senso morale » (e Kant cita a questo proposito Hutcheson), è la vita morale e il concetto del bene.

**La critica della metafisica**

La critica della metafisica di Wolff e di Crusius raggiunge il suo punto di maggior evidenza, non senza una sottile e arguta satira, nello scritto sui sogni di un visionario (cioè dello Swedemborg autore di otto volumi di *Arcana coelestia*): il sogno si differenzia dalla veglia perché, come diceva Aristotele, nel primo ognuno vive un suo mondo particolare e incomunicabile, mentre nel secondo tutti vivono in un mondo pubblico e comune; ciò significa che, quando diversi uomini hanno ciascuno il proprio mondo (come è appunto il caso dei metafisici), essi sognano. Di qui la valutazione della metafisica come un « abisso senza fondo », come un oceano tenebroso e inesplorato: appare così, in Kant, il primo barlume di una scienza dei limiti della ragione che abbia nell'esperienza il suo fondamento e il suo criterio e, nello stesso tempo, la convinzione che l'unico « com-

mercio degli spiriti » possibile non è quello fantastico degli spiritisti, ma quello morale; il sentimento morale è come la forza di gravitazione degli spiriti, ma su un piano più alto di quello della gravitazione naturale, perché non ha nulla di necessario, ma deriva da una libera scelta. Accanto all'influsso di Hume è qui sensibile anche quello di Rousseau.

**La *Dissertatio* e l'avvio della filosofia critica**

Questi punti sono già un avviamento significativo al criticismo, ma il passo decisivo Kant lo compie nel 1769, l'anno in cui gli si fece « una gran luce » e concepì la *Dissertazione* che fu pubblicata l'anno successivo. La distinzione tra « sensibilità » (fondata sulla recettività del soggetto e che ha come suo oggetto i « fenomeni », cioè le cose non come sono in se stesse, ma come appaiono al soggetto) e « intelletto » (che è una facoltà con cui il soggetto si rappresenta gli oggetti che il senso non può cogliere e che quindi sono designabili come « noumeni »); l'« idealità » dello spazio e del tempo, concepiti cioè non come realtà oggettive ma come intuizioni pure proprie del soggetto e con le quali il soggetto ordina le sensazioni che riceve dal mondo esterno; la distinzione tra una « forma » e una « materia » del conoscere: sono questi i risultati fondamentali raggiunti, che vedremo più compiutamente sviluppati nella *Critica della ragion pura*. Ma ciò che nella *Dissertazione* ancora manca, pur se in qualche misura è presentita (per es., nella negazione di una intuizione intellettuale nell'uomo, analoga, per i noumeni, all'intuizione sensibile per i fenomeni) è la distinzione, con tutte le sue conseguenze, soprattutto in campo metafisico, tra un uso legittimo e un uso illegittimo della ragione, tra « intelletto » e « ragione »: distinzione che invece è fondamentale nella *Critica*.

## 3 - *Il problema critico della conoscenza nella « Critica della ragion pura ».*

**Le due esposizioni della « dottrina critica »**

La dottrina critica della conoscenza è esposta compiutamente da Kant nella *Critica della ragion pura* e nei *Prolegomeni*: si tratta di due esposizioni di una stessa materia, condotte però da due diversi punti di vista, oltre che assai diseguali in estensione. Nei paragrafi che seguiranno sarà tenuta presente prevalentemente la linea argomentativa della *Critica*, perché quella diversa dei *Prolegomeni* non è

stata suggerita da ragioni scientifiche, ma di chiarezza, e cioè dalla preoccupazione di evitare i fraintendimenti cui aveva dato luogo la prima edizione dell'altra opera. Lo stesso scopo, del resto, e l'intento di evitare ogni possibile confusione del suo pensiero con l'idealismo soggettivo di Berkeley o con lo psicologismo di Tetens indussero Kant ad introdurre varianti di una certa importanza nella seconda edizione della *Critica*.

**La « critica della ragion pura »**

Cosa vuol dire « critica della ragion pura »? « Critica » è l'esame che il tribunale della ragione istituisce, nella sua autonomia assoluta, per giudicare dei limiti della ragione stessa e per giustificarne i poteri e le pretese nel campo della conoscenza. « Ragione » è, in senso lato, la nostra facoltà di conoscere in generale; Kant però, nell'uso di questo termine, elabora altri due significati che è bene esporre subito per motivi di chiarezza: per un verso infatti chiama « ragione » la facoltà spontanea di conoscere, contrapposta perciò alla « sensibilità » che è recettiva e passiva; per altro verso, limita ancora di più l'estensione del termine ragione ad una terza facoltà che si colloca dopo le prime due, la « sensibilità » e l'« intelletto ». È evidente che, per l'aspetto preliminare che qui ci interessa, si deve intendere « ragione » nel primo dei tre significati sopra esposti: la critica della ragione è quindi la critica della nostra facoltà di conoscere in generale. « Pura », infine, vuol dire che ad essa non è mescolato nulla di empirico: « sotto il nome di conoscenze *a priori*, scrive Kant, s'intendono quelle che sono indipendenti non da questa o da quella, ma da ogni esperienza. Ad esse si oppongono quelle *a posteriori*, che sono possibili solo per mezzo dell'esperienza. Delle conoscenze *a priori* diciamo *pure* quelle a cui non è misto nulla di empirico ».

**Empirismo e razionalismo**

Per intendere con precisione questa definizione della « critica della ragion pura » bisogna tenere presente il cammino precedentemente percorso da Kant dall'iniziale dogmatismo metafisico e razionalismo deduttivo verso una sempre più larga accettazione del punto essenziale dell'empirismo, e cioè che nessuna conoscenza « precede » l'esperienza.

Tuttavia l'empirismo, con Hume, aveva concluso con lo scetticismo, dal momento che l'esperienza ci dice solo *che* qualcosa accade e che *finora* è accaduta in un certo modo, ma non *perché* accade e che *sempre* accade nello stesso modo: in altri termini, poiché il legame posto tra le rappresentazioni non ha (secondo Hume)

alcun fondamento oggettivo ma è spiegato come un'abitudine soggettiva e un'associazione di idee, l'esperienza è incapace di produrre quelle conoscenze « universali e necessarie », cioè oggettive, che sole, secondo Kant, possono appartenere alla scienza. Per contro, il razionalismo, pur deducendo con rigore le conseguenze dalle sue premesse, ha chiaramente dimostrato di non essere stato capace, almeno fino al momento in cui Kant scrive, di costruire una scienza indipendente dall'esperienza, universale e necessaria, cioè una metafisica.

**Giudizi analitici e giudizi sintetici**

Kant traduce sul piano logico l'opposizione tra empirismo e razionalismo in una opposizione di tipi di giudizi: i giudizi dell'empirismo sono « sintetici », nel senso che il predicato non è contenuto nel soggetto ma vi aggiunge qualcosa di nuovo che è desunto, *a posteriori,* dall'esperienza: dire « alcuni corpi sono pesanti » significa pronunciare un giudizio sintetico perché il predicato di pesantezza non è contenuto in quello di corpo in generale. I giudizi dell'empirismo sono « giudizi sintetici *a posteriori* ». I giudizi del razionalismo sono invece « analitici », nel senso che il predicato è già implicito e contenuto nel soggetto; in tal modo il passaggio dal soggetto al predicato può avvenire senza uscire dal concetto stesso del soggetto, ma per via analitica (senza cioè far ricorso all'esperienza) e *a priori,* fondandosi solo sul principio di identità: dire « tutti i corpi sono estesi » significa pronunciare un giudizio analitico perché il concetto di estensione è implicito in quello di corpo. I giudizi del razionalismo sono perciò « giudizi analitici *a priori* ».

**Il problema critico della conoscenza universale e necessaria, cio oggettiva: i « giudizi sintetici *a priori* »**

Posta in questi termini la loro alternativa, Kant può allora mostrare la ragione per cui né l'empirismo né il razionalismo (e i loro tipi di giudizi) sono adeguati a fornire le condizioni di una scienza oggettiva. Queste condizioni sono, da un lato, la possibilità di arricchire e di estendere sempre più i propri contenuti e, dall'altro, di comprenderli in proposizioni oggettive, cioè universali e necessarie. In altri termini le condizioni della scienza sono la « sinteticità » e l'« apriorità » e la scienza sarà possibile solo se saranno possibili « giudizi sintetici *a priori* », cioè giudizi che traggano i loro sempre nuovi contenuti dall'esperienza e che poi questi contenuti, questa « materia » del conoscere, ordinino secondo « forme » *a priori,* appartenenti necessariamente al soggetto conoscente, che non derivano dall'esperienza e sono pertanto capaci di universalità e necessità, e che

tuttavia solo nell'esperienza possono trovare la loro funzione e applicazione.

La possibilità che nel soggetto si diano « forme » *a priori* non deve, d'altronde, far credere che rimetta in discussione il principio che nessuna conoscenza « precede » l'esperienza: le forme non sono conoscenze, assimilabili in qualche modo alle idee innate di Cartesio, e tanto meno alle idee platoniche, ma funzioni e atti del soggetto; non sono *ciò che* noi conosciamo, ma ciò *per cui* conosciamo, grazie alle quali, cioè, noi ordiniamo la « materia » del nostro conoscere, che riceviamo soltanto dall'esperienza. Con ciò Kant contesta la validità di quella necessità soltanto soggettiva nella connessione dei fenomeni che è data dall'« abitudine » di cui aveva parlato Hume e ad essa contrappone la necessità oggettiva dei giudizi *a priori* che concernono i fenomeni, cioè gli oggetti dell'esperienza.

**Il concetto di «trascendentale»**

Analizzare « come sono possibili i giudizi sintetici *a priori* » è quindi il compito fondamentale della « critica »; ed è un'« analisi trascendentale », nel senso che nell'esperienza stessa, e non fuori di essa, deve individuare gli elementi del nostro conoscere che non sono empirici ma *a priori*: « trascendentale » assume in tal modo un significato diverso non solo da « empirico » ma anche da « trascendente »: empirico è ciò che deriva dall'esperienza; trascendente è ciò che oltrepassa l'esperienza e, come le idee platoniche, è da essa separato; trascendentale è invece ciò che pur non avendo un'origine empirica, ha valore solo « nei limiti dell'esperienza ». L'insistenza con cui Kant ribadisce il carattere trascendentale di questa analisi trova ragione nella sua preoccupazione di distinguerla chiaramente da quella « psicologica » (e perciò empirica) di Tetens, con cui pure fu da qualcuno confusa.

Riandando per un momento alla tripartizione prima vista del significato di « ragione », « critica della ragion pura » significa, in conclusione, analisi trascendentale degli « elementi *a priori* » della conoscenza (dottrina degli elementi) e del loro « uso » possibile (dottrina del metodo) sia in ordine alle conoscenze sensibili, sia in ordine alle conoscenze intellettuali, sia in ordine alle conoscenze razionali. E poiché sulla sensibilità è fondata la matematica, sull'intelletto la fisica e sulla ragione la metafisica, domandarsi « come sono possibili i giudizi sintetici a priori » significa domandarsi « come è possibile una matematica pura », « come è possibile una fisica pura » e « come è possibile una metafisica pura ».

**La possibilità dei giudizi sintetici *a priori*: la matematica, la fisica e la metafisica**

Tuttavia, avverte Kant nei *Prolegomeni*, le prime due domande hanno un senso diverso dalla terza, perché mentre noi possiamo constatare « di fatto » che una matematica pura e una fisica pura esistono come scienze e quindi nei loro confronti dobbiamo porci solo la domanda « di diritto » (*come* sono possibili?), nei confronti della metafisica questa constatazione non è possibile, perché di fatto non esiste una scienza metafisica, e rispetto ad essa dobbiamo porci la domanda « di fatto » e cioè *se* la metafisica è possibile quale scienza, e nello stesso tempo spiegare *come* essa sia possibile quale « disposizione naturale dell'anima », che persiste pur nel fallimento dei tentativi di farne una scienza; nel campo della metafisica, infatti, la ragione umana ha un « singolare destino », nel senso che è oppressa da problemi che non può non porsi, perché sono inerenti alla sua stessa natura, ma che non può risolvere, perché oltrepassano i suoi poteri.

**Struttura della *Critica***

« Estetica trascendentale », o dottrina della sensibilità, e « Logica trascendentale » o dottrina del pensiero, distinta a sua volta in « Analitica trascendentale », o dottrina dell'intelletto e in « Dialettica trascendentale », o dottrina della ragione, sono così le sezioni fondamentali in cui si articola l'analisi trascendentale della *Critica della ragion pura.*

## 4 - *L'« estetica » e l'« analitica » trascendentali.*

**Recettività e attività della conoscenza sensibile**

L'« Estetica trascendentale » è, come si è detto, quella parte della *Critica* che concerne la conoscenza sensibile, e la sensibilità, cioè la facoltà di avere conoscenze sensibili, è detta da Kant « recettiva », perché non produce essa stessa i contenuti delle proprie rappresentazioni, ma li riceve dalla realtà esterna o dall'esperienza interna. Questi contenuti sono quindi, per il soggetto conoscente, « dati » dall'esperienza e costituiscono la « materia » di ogni conoscenza possibile. Tuttavia la sensibilità non è soltanto ricettività ma anche attività, perché essa ordina i dati, la materia del conoscere, secondo le sue « forme » *a priori* e il compito dell'« estetica trascendentale » è appunto quello di individuare queste forme o elementi *a priori* della conoscenza sensibile e spiegare come sia possibile l'attività sintetica del soggetto nel momento in cui unifica e ordina i dati empirici.

**Spazio e tempo, forme *a priori* della sensibilità**

Kant individua le forme *a priori* della conoscenza sensibile nello spazio e nel tempo, reinterpretando così in modo del tutto originale ciò che nella tradizione empiristica era stato considerato come il semplice risultato della passività del senso esterno e del senso interno. Spazio e tempo non sono per Kant (come vedremo meglio più avanti) delle realtà conoscibili empiricamente e non sono neppure rappresentazioni che ricaviamo dall'esperienza; il che vuol dire che non sono, essi stessi, conoscenze che il soggetto possiede, ma che sono funzioni costitutive (e perciò necessarie e universali) dell'attività sintetica della nostra sensibilità, mediante le quali il soggetto conoscente opera sui dati empirici, ordinandoli e unificandoli in « oggetti » della nostra esperienza.

**Spazio e tempo come intuizioni pure della sensibilità**

Nella conoscenza sensibile il soggetto percepisce immediatamente i dati empirici: ciò significa che la conoscenza sensibile, in quanto apprensione immediata dei dati derivati dall'esperienza, è una conoscenza « intuitiva », e non « discorsiva » come quella razionale. In tal modo, lo spazio e il tempo, in cui necessariamente sono collocate tutte le rappresentazioni degli oggetti, sono le forme pure dell'intuizione. Questa loro natura intuitiva li distingue nettamente dai concetti della ragione, i quali hanno questo di caratteristico, che non « contengono in sé », ma « sussumono sotto di sé » il molteplice: le singole rappresentazioni, infatti, sottostanno al concetto ma non sono nel concetto, laddove i singoli punti e i singoli istanti sono « nello » spazio e « nel » tempo e non « sotto » di essi.

Tuttavia, in quanto le impressioni che riceviamo dal mondo esterno si dispongono nel nostro animo secondo una successione temporale, « il tempo è la formale condizione *a priori* di tutti i fenomeni in genere ».

**Carattere fenomenico della conoscenza sensibile**

La conoscenza sensibile è infatti conoscenza delle cose quali « appaiono » a noi nell'esperienza, cioè è conoscenza dei « fenomeni » (dal verbo greco *pháinesthai* = apparire, manifestarsi): essa rappresenta gli oggetti non come sono in se stessi ma come risultano nella loro relazione con il soggetto che se li rappresenta, ordinando il materiale sensibile secondo le forme dello spazio e il tempo: la « rappresentazione di una cosa in sé » è infatti una contraddizione in termini perché dovrebbe significare la rappresentazione di una cosa come essa è al di fuori di ogni sua rappresentazione. La conoscenza sensibile è dunque « fenomenica », ma non per questo è soggettiva e arbitraria,

perché in essa il materiale empirico in primo luogo è « dato » dalla esperienza e in secondo luogo è ordinato dalle forme, che, in quanto *a priori*, sono, come sappiamo, universali e necessarie e quindi oggettive.

**L'« esposizione metafisica » dello spazio e del tempo**

La dottrina della sensibilità fin qui tracciata ha come presupposto la apriorità o idealità del tempo e dello spazio; questa apriorità è mostrata (e non dimostrata, dato che si tratta di intuizioni e non di concetti) mediante una « esposizione metafisica »: spazio e tempo non sono determinazioni oggettive delle cose, come già mostrò Hume, ma non sono neppure concetti o rappresentazioni desunti dall'esperienza, perché, al contrario, ogni esperienza li presuppone, non potendo noi sentire nulla che non sia in un certo punto dello spazio o in un certo momento del tempo: non resta quindi che ammettere la loro apriorità. A questa esposizione segue una « esposizione trascendentale » che spiega come la forma dello spazio sia la condizione trascendentale della geometria (in quanto scienza che dimostra sinteticamente a priori la proprietà dello spazio) e come la forma del tempo sia la condizione trascendentale della matematica (in quanto scienza che sintetizza la successione del molteplice numerico). Geometria e matematica sono in tal modo scienze sintetiche *a priori*, e non analitiche, come per il razionalismo: dire che la somma del numero 7 e del numero 5 è uguale a 12 significa infatti formulare un giudizio sintetico perché il numero 12 non è analiticamente contenuto nei numeri 7 e 5. D'altro lato, matematica e geometria non sono neppure empiriche, perché in questo caso i loro principi primi sarebbero soltanto delle « percezioni » e non potrebbero avere quell'universalità e necessità che invece, nei fatti, dimostrano di avere.

**L'« esposizione trascendentale »: geometria e matematica come scienze sintetiche *a priori***

**Criticismo e scetticismo**

Finché noi riteniamo che la matematica e la geometria siano scienze empiriche o che si riferiscano alle « cose in sé », e non soltanto ai fenomeni, lo scetticismo è inevitabile e invincibile, perché nulla ci può garantire la corrispondenza tra le nostre rappresentazioni e le cose in sé. Del tutto diversa è la situazione se invece noi riteniamo la matematica e la geometria come scienze sintetiche *a priori*: se spazio e tempo sono le forme pure, le proprietà essenziali della nostra sensibilità, per cui soltanto ci sono dati degli oggetti, e se questa sensibilità non ci rappresenta le cose in sé ma solo i fenomeni, allora è provato, dice Kant, che tutti gli oggetti esterni del mondo sensibile devono

necessariamente concordare in modo perfetto con le proposizioni della matematica e della geometria, perché è la sensibilità con le sue forme dell'intuizione, oggetti della matematica e della geometria, che sola rende possibili quegli oggetti come fenomeni.

Solo la dottrina critica della conoscenza può quindi vincere lo scetticismo e rispondere alla domanda circa la possibilità della matematica e della geometria come scienze.

**L'« analitica trascendentale »: sensibilità ed intelletto**

Con l'« estetica trascendentale » Kant ha dato una dottrina della conoscenza sensibile che, contro uno dei principi più caratteristici del razionalismo leibniziano o wolffiano (quello per cui il senso è un intelletto oscurato e illanguidito) è fondata sull'autonomia e sulla specificità del senso rispetto all'intelletto e sull'origine empirica della materia del suo conoscere.

Autonomia e specificità non significano però separazione giacché la « spontaneità » non implica che il senso crei i suoi oggetti, ma solo che si comporti in modo attivo verso il materiale che gli è dato dalla conoscenza sensibile. In un passo famoso Kant dice: « senza sensibilità, nessun oggetto ci sarebbe dato, senza intelletto nessun oggetto sarebbe pensato. Pensieri senza contenuto sono vuoti, intuizioni senza concetti sono cieche. Perciò è altrettanto necessario rendere sensibili i propri concetti, cioè dare ad essi un oggetto nell'intuizione, quanto rendere intelligibili le intuizioni, cioè portarle sotto i concetti. L'intelletto non può intuir nulla e i sensi non possono pensar nulla ».

**Logica generale e logica trascendentale**

In tal modo le intuizioni *a priori* della sensibilità diventano la materia di una forma più alta, quella dell'intelletto, che unifica la loro molteplicità. All'« estetica trascendentale » segue pertanto una « logica trascendentale », la quale però è distinta dalla « logica generale » o formale della tradizione aristotelica, che Kant tuttavia accetta, intendendola quale « scienza della forma della nostra conoscenza intellettuale » e quindi senza alcun riferimento ai contenuti della conoscenza o a considerazioni di tipo psicologico. Essa, dice Kant, dai tempi di Aristotele non ha fatto quasi più progressi, e ciò vuol dire che è pressoché perfezionata.

Diverso è il caso della « logica trascendentale », che non ha precedenti e che deve studiare non solo le leggi del pensiero, ma anche la loro funzione trascendentale in riferimento agli oggetti del conoscere.

La prima parte della logica trascendentale, l'analitica, si divide anch'essa in due parti: un'« analitica dei concetti », che deve scoprire i concetti *a priori* con cui l'intelletto sussume e unifica il molteplice sensibile; e un'« analitica dei principi », che deve individuare i principi in base ai quali gli oggetti possono essere pensati.

**L'« analitica trascendentale »: l'analitica dei concetti e l'analitica dei principi**

La scienza della natura non è esaurita dalla conoscenza sensibile, che si limita ad ordinare i particolari dati empirici secondo la forma dello spazio e del tempo, ma richiede una conoscenza più alta, in cui le sue leggi si esprimano in giudizi validi necessariamente e universalmente. La scienza della natura non può neppure, in conseguenza, essere ridotta a « giudizi percettivi », che, essendo soltanto empirici, esprimono solo un rapporto tra due sensazioni e uno stesso soggetto: quando, ad esempio, dico che lo zucchero è dolce o che l'assenzio è amaro io affermo solo percezioni soggettive e particolari, fondate su quell'« abitudine » e su quell'« associazione di idee » di cui aveva parlato Hume, ed io non pretendo di dover avere sempre queste percezioni né che le abbiano tutti. Nel caso delle leggi scientifiche, invece, ciò che l'esperienza mi insegna in determinate circostanze è pensato come qualcosa che deve valere sempre e per tutti e ciò è possibile solo se nei giudizi che le esprimono è presente un elemento non empirico, ma *a priori,* cioè un concetto puro dell'intelletto che unifichi sotto di sé le percezioni empiriche e dia a questa unificazione una validità necessaria e universale. Se io dico che « quando il sole illumina un sasso, questo si scalda » io collego le due rappresentazioni (l'essere illuminato e il riscaldarsi) solo sulla base della mia abitudine a constatarle connesse; ma se io dico che « il sole scalda il sasso » io penso l'azione del sole come « causa » dello scaldarsi del sasso, cioè aggiungo alle percezioni un concetto che le collega universalmente e necessariamente e quindi trasforma la percezione in un giudizio sintetico *a priori* e quindi in una esperienza scientifica.

**Giudizi percettivi e giudizi sintetici *a priori***

Ora, il concetto di causa non è un concetto empirico, perché è universale e necessario, ma è un « concetto puro », cioè una forma *a priori* del nostro pensiero, in quanto non deriva dall'esperienza e non ha mescolato in sé nulla di empirico, pur avendo solo nell'esperienza la possibilità del suo uso al fine della conoscenza scientifica. Ciò significa che in ogni giudizio sintetico *a priori* deve poter essere ritrovato, oltre a ciò che deriva dall'esperienza, anche un concetto puro, una forma *a priori*, mediante la quale l'intelletto, unificando il molteplice,

**Le categorie dell'intelletto**

svolge la sua funzione « predicativa »: sussumere il molteplice sotto un concetto vuol dire, infatti, formulare un giudizio, in cui il collegamento del predicato al soggetto è reso valido dalla funzione predicativa dei concetti puri, che sono perciò chiamati da Kant anche, con termine aristotelico, « categorie ». Però, mentre per Aristotele le categorie (a prescindere dal numero) erano i « generi sommi » della predicazione ed avevano un preciso riferimento alla realtà « metafisica » delle cose, per Kant esse sono soltanto funzioni del soggetto conoscente, forme della sua attività sintetica.

**La tavola delle categorie**

E proprio perché « pensare » è « giudicare », Kant ritiene possibile ricavare i concetti puri dell'intelletto dalla tavola dei giudizi della logica formale, nel senso che ad ogni tipo di giudizio deve corrispondere una categoria, una funzione predicativa. Abbiamo quindi la seguente

TAVOLA DEI GIUDIZI

| | |
|---|---|
| 1) Secondo la « quantità »: | Particolare |
| | Singolare |
| | Universale |
| 2) Secondo la « qualità »: | Affermativo |
| | Negativo |
| | Infinito |
| 3) Secondo la « relazione »: | Categorico |
| | Ipotetico |
| | Disgiuntivo |
| 4) Secondo la « modalità »: | Problematico |
| | Assertorio |
| | Apodittico |

da cui si ricava la seguente

TAVOLA DELLE CATEGORIE

| | |
|---|---|
| 1) della « quantità »: | Molteplicità |
| | Unità |
| | Totalità |
| 2) della « qualità »: | Realtà |
| | Negazione |
| | Limitazione |

| | |
|---|---|
| 3) della « relazione »: | Sostanzialità<br>Causalità<br>Reciprocità |
| 4) della « modalità »: | Possibilità<br>Esistenza<br>Necessità. |

È facile vedere che le categorie così classificate sono quelle del pensiero scientifico, matematico e fisico del tempo di Kant: e infatti Kant raggruppa le categorie della quantità e della qualità come categorie « matematiche » e le altre due come categorie « dinamiche », concernenti cioè la « relazione » delle cose tra loro o il rapporto (« modalità ») con il pensiero.

**Le categorie come forme della conoscenza intellettuale**

È appena il caso di ribadire che nella terminologia kantiana « concetto e categoria » stanno qui ad indicare non delle conoscenze particolari dell'intelletto, dei « contenuti » del nostro sapere, ma le forme o funzioni mediante le quali conosciamo, mettiamo in relazione e unifichiamo i contenuti del nostro sapere. Le categorie sono dunque *a priori*: non derivano dall'esperienza ma operano sui contenuti della sensibilità come « leggi costitutive » di ogni « esperienza possibile ».

**Deduzione metafisica e deduzione trascendentale delle categorie**

La dimostrazione dell'apriorità delle categorie è da Kant chiamata « deduzione metafisica »; la giustificazione del loro uso « deduzione trascendentale »: deduzione significa infatti, in questo caso, non un procedimento analitico, ma, giuridicamente, la giustificazione di una pretesa: la pretesa cioè, delle categorie, che sono soggettive, ad avere un valore oggettivo, (universale e necessario) e quindi ad essere costitutive della scienza della natura.

**L'« Io penso »**

La giustificazione di questa pretesa non è però il solo risultato della deduzione trascendentale: essa mostra (analogamente a quanto abbiamo visto nei rapporti tra spazio e tempo) che ogni sintesi *a priori*, che connette due oggetti tra loro (per esempio « x » è « causa » di « y »), presuppone sempre un'altra sintesi, quella mediante la quale connettiamo le rappresentazioni di quegli oggetti in noi: quale il fondamento di queste due sintesi? Dove trovare il principio unitario dell'attività sintetica, grazie al quale le categorie cessano di essere una molteplicità irrelata, ma diventano le articolazioni e le specificazioni di un unico principio categorizzante?

Kant risponde: nell'« io penso ». Con questa espressione Kant non intende designare una realtà psicologica, come, ad esempio, l'anima umana o lo spirito, (e anzi nella seconda edizione della *Critica* ha espunto la « deduzione psicologica » che nella prima edizione precedeva quella trascendentale) ma la condizione universale e normale (la « coscienza normale ») di ogni esperienza possibile. Nessuna conoscenza o collegamento o unificazione di conoscenze è possibile senza quell'« unità della coscienza »: « l'*io penso* deve poter accompagnare (" deve " e non " accompagna ", appunto perché si tratta di una condizione e non di una constatazione psicologica ed empirica) tutte le mie rappresentazioni. Questo atto della spontaneità io lo chiamo appercezione pura... o anche appercezione originaria. L'unità di esso io chiamo unità trascendentale dell'autocoscienza ».

**L'« analitica dei principi »: lo schematismo dell'intelletto**

Nell'« analitica dei principi », Kant studia e classifica, sulla base della tavola delle categorie, i principi secondo cui le categorie esplicano la loro funzione nei giudizi. L'unità del contenuto della sensibilità e della forma delle categorie non può avvenire direttamente e immediatamente; ma richiede il tramite di uno « schema » (schematismo dell'intelletto) che è opera dell'« immaginazione »: questa immaginazione, tuttavia, non è « riproduttiva », come quella di cui si parla in sede psicologica, ma « produttiva », perché non « rievoca » una « forma » ma « produce » gli oggetti d'esperienza e li porge all'intelletto, affinché li sussuma sotto leggi, garantendo l'accordo e la corrispondenza tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale. Questa sussunzione avviene secondo quattro principi, che sono modellati sui quattro tipi di categorie: 1) assiomi dell'intuizione (tutte le intuizioni sono grandezze estensive); 2) anticipazioni della percezione (in tutti i fenomeni, il reale oggetto della sensazione ha un grado, cioè una grandezza intensiva); 3) analogie dell'esperienza (l'esperienza è possibile solo mediante l'idea di una necessaria connessione di rappresentazioni); 4) postulati del pensiero empirico (determinazioni di ciò che è possibile, reale e necessario). I primi due sono « principi matematici » ed esprimono la legge della continuità della natura; i secondi i « principi dinamici » ed esprimono la legge di causalità: tutta la scienza newtoniana può così rientrare nei quadri dell'analitica kantiana.

**L'esperienza come limite della conoscenza concettuale**

Dalle intuizioni sensibili, secondo le forme pure dello spazio e del tempo, alle rappresentazioni degli oggetti, sussunte sotto le leggi dell'intelletto, e, infine, all'« io penso », abbiamo visto dispiegarsi la progressiva attività sintetica della soggettività nella sua opera di costituzione di una scienza della natura. Il sapere scientifico ha quindi come base l'esperienza e i suoi limiti sono i limiti dell'esperienza: « noi — dice Kant — non possiamo *pensare* alcun oggetto senza le categorie; noi non possiamo *conoscere* nessun oggetto pensato, senza le intuizioni che corrispondono a quei concetti. Ora, tutte le nostre intuizioni sono sensibili, e questa conoscenza, in quanto l'oggetto di essa è dato, è empirica. Ma la conoscenza empirica è esperienza. Per conseguenza, nessuna conoscenza a priori è possibile, se non di oggetti di una possibile esperienza ».

**L'Io « legislatore della natura »: la « rivoluzione copernicana » di Kant**

Derivano da ciò due conseguenze importanti: la prima è la rinnovata conferma che ogni conoscenza è conoscenza di « fenomeni », cioè delle cose quali « appaiono a noi » in funzione del nostro modo di organizzare e unificare i dati empirici.

Non sono quindi le nostre conoscenze a modellarsi sugli oggetti, secondo il vecchio principio adeguazionistico, ma sono gli oggetti e le loro relazioni che si vengono costituendo, nell'esperienza, secondo l'attività sintetica ed oggettivante, universale e necessaria, dell'« io penso ». L'« io penso », dice Kant, è il « legislatore della natura » e in questa verità egli fa consistere la sua « rivoluzione copernicana »: non più il soggetto attorno alle cose, ma le cose gravitano attorno al nuovo centro, che è l'unità trascendentale della autocoscienza.

**Fenomeni e noumeni**

La seconda conseguenza è che, se la nostra conoscenza è limitata ai fenomeni, resta del tutto esclusa ogni conoscenza del « noumeno », cioè della cosa in sé, quale essa è in se stessa, fuori di ogni relazione con il soggetto conoscente: noi potremmo conoscere il noumeno solo se possedessimo una facoltà di « intuizione intellettuale »: come l'intuizione sensibile, così l'intuizione intellettuale ci metterebbe immediatamente in contatto con le cose in sé, senza mediazioni sensibili. Ma siccome ogni attività conoscitiva dell'intelletto non può esercitarsi che su una materia empirica, l'intuizione intellettuale non è data all'uomo e il « noumeno » è inconoscibile. Esso è bensì « pensabile » come concetto-limite, come sostrato possibile del mondo fenomenico; anzi, l'intelletto, per il fatto stesso

che pone dei fenomeni, pone anche l'esistenza delle « cose in sé » e, in tal modo, « la rappresentazione di queste realtà, che stanno a fondamento dei fenomeni, non solo è lecita, ma è anche inevitabile ». Tuttavia, siccome il noumeno è fuori di ogni possibile esperienza, è del tutto illusorio pensare di poterlo conoscere e di riferire ad esso le categorie *a priori* dell'intelletto.

**La confutazione dell'idealismo**

Da ciò consegue che anche la conoscenza che il soggetto può avere di se stesso è una conoscenza soltanto fenomenica, limitata a ciò che cade nell'esperienza ed organizzata dalle forme *a priori* della sensibilità e dell'intelletto. Ciò spiega perché Kant ha introdotto nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* una « confutazione dell'idealismo », cioè una critica della filosofia di Berkeley, nella quale la riduzione della realtà esterna ad idee e percezioni del soggetto si fonda, secondo Kant, sulla pretesa illusoria di poter conoscere il soggetto, l'anima umana, com'è in se stessa, indipendentemente da ogni possibile esperienza. Al termine dell'« analitica » abbiamo così non solo la risposta alle prime due domande (come è possibile una matematica pura e come è possibile una fisica pura), ma anche il preannuncio della risposta alla terza (come è possibile una metafisica pura): in quanto pretesa di andare oltre i limiti dell'esperienza e di conoscere il « noumeno » la metafisica non è possibile come scienza; ma solo un'illusione della ragione. Il chiarimento di questi due punti è il compito che Kant porta a termine nell'ultima sezione della *Critica*, la « dialettica trascendentale ».

**Impossibilità della metafisica come scienza**

## 5 - *La « dialettica » trascendentale.*

**Intelletto e ragione: la dialettica come logica della apparenza**

La « dialettica trascendentale » deve mostrare gli errori a cui la ragione va inevitabilmente incontro, quando pretende di abbandonare e di oltrepassare il solido regno dell'esperienza: la ragione, quindi, non è altro che l'intelletto nella sua pretesa di fare delle categorie anche un uso trascendente e non solo trascendentale, di andare al di là di ogni esperienza possibile per arrivare a conoscere le cose in sé; ma il noumeno, se anche è « pensabile » non è però « conoscibile », perché alla conoscenza è indispensabile, come sappiamo, il fondamento dell'esperienza. Come la colomba che, vo-

lando, sente la resistenza dell'aria e immagina che potrebbe volare con minore fatica se l'aria non ci fosse, mentre in realtà è proprio l'aria che la sostiene; così la ragione è sostenuta dall'esperienza e non può che cadere nelle illusioni e nelle apparenze se l'esperienza viene a mancare: la logica della ragione è « logica dell'apparenza », cioè « dialettica ».

**La pretesa della ragione allo incondizionato**

Il principio fondamentale che regge tutta la logica dell'apparenza è quello dell'« incondizionato », come « totalità » di tutte le condizioni: l'esperienza non è mai totale, perché è sempre possibile che altre esperienze si aggiungano a quelle già avute e la serie delle condizioni è quindi sempre aperta e mai conclusa. La pretesa della ragione è invece quella di assumere l'esperienza già fatta come tutta l'esperienza possibile, come la « totalità » dell'esperienza, e la serie delle condizioni, quindi, come qualcosa di assoluto e incondizionato.

**Le « idee » della ragione**

La ragione tende a realizzare questa pretesa mediante le sue tre « idee »: quella dell'anima, come totalità sostanziale del soggetto; quella del mondo, come totalità degli oggetti, e quella di Dio, come totalità incondizionata. Per analogia con il metodo dell'analitica, Kant cerca di ricavare queste tre idee dai tipi del sillogismo in quanto connessione di giudizi: quella dell'anima del sillogismo categorico, quella del mondo dal sillogismo ipotetico e quella di Dio dal sillogismo disgiuntivo. Su queste tre idee la ragione pretende di costruire tre scienze; la psicologia razionale, la cosmologia razionale e la teologia razionale. Ma questa pretesa è, per Kant, del tutto infondata.

**La psicologia razionale e il suo « paralogismo »**

La psicologia razionale, nell'assumere la realtà dell'anima, commette un errore di ragionamento chiamato « paralogismo », cioè un sillogismo in cui, essendo uno dei tre termini di cui è composto preso in due sensi diversi, viene a mancare la validità della conclusione. E il paralogismo è il seguente: ciò che non può essere pensato che come soggetto, non può esistere che come soggetto, e dunque è sostanza; ma un essere pensante non può essere pensato che come soggetto; dunque esiste come sostanza. Il termine preso in due sensi è appunto quello di « soggetto » che nella prima premessa è preso come una sostanza metafisica e nella seconda come la condizione trascendentale dell'esperienza. Di qui il carattere illusorio di questo sillogismo.

**La cosmologia razionale e le sue « antinomie »**

La cosmologia razionale rivela il suo carattere illusorio nelle antinomie in cui necessariamente conclude. Le antinomie, cioè le irresolubili contrapposizioni di tesi e antitesi, sono quattro, una per ogni tipo di categoria dell'intelletto: 1) il mondo ha origine nel tempo ed è finito — il mondo non ha origine nel tempo ed è infinito; 2) ogni sostanza composta nel mondo consta di parti semplici — nessuna cosa composta consta di parti semplici; 3) la causalità secondo le leggi naturali non è la sola, ma ce n'è anche un'altra secondo la libertà — non c'è nessuna libertà, ma tutto accade secondo la necessità delle leggi naturali; 4) al mondo appartiene qualcosa che, o come sua parte o come sua causa, è un essere assolutamente necessario — non vi è nessun essere assolutamente necessario.

Kant nota che tutte e quattro le tesi, esprimendo l'idea di una « totalità » limitata, rappresentano il punto di vista del razionalismo, mentre le antitesi esprimono l'idea di una « totalità » infinita, rappresentino il punto di vista dell'empirismo. Non solo, ma tra le prime due antinomie (che Kant chiama, per analogia, matematiche) e le ultime due (dinamiche) c'è una profonda differenza: le tesi e le antitesi delle prime due (che dovrebbero necessariamente essere l'una vera e l'altra falsa se riferite alla « realtà in sé ») possono essere entrambe false se riferite alla realtà fenomenica; nelle antinomie dinamiche, invece, tesi e antitesi possono essere entrambe vere se riferite l'una alla realtà fenomenica e l'altra alla realtà noumenica: il riferimento a quest'ultima non è certamente possibile sul piano della scienza (perché la scienza è solo dei fenomeni), ma rimane aperta la possibilità di stabilirlo per altra via non speculativa ma pratica: è quello che vedremo nella *Critica della ragion pratica*.

**La teologia razionale e le prove dell'esistenza di Dio**

L'illusorietà della teologia razionale, infine, si rivela nel carattere solo apparente dei classici argomenti, con cui si è creduto di dimostrare l'esistenza di Dio: quello ontologico, quello cosmologico e quello fisico-teleologico. Per il primo Kant riprende e sviluppa la critica che abbiamo già visto nello scritto l'*Unico argomento possibile*; per gli altri due mostra per un verso l'arbitrarietà del passaggio dal condizionato all'incondizionato, dal finito all'infinito, e per altro l'implicita assunzione in essi dell'argomento ontologico.

**Uso costitutivo e uso regolativo delle idee della ragione**

Anima, mondo e Dio sono pertanto tre idee che inevitabilmente producono apparenza e illusione, quando la ragione ne fa un uso « costitutivo », quando cioè pretende che esse costituiscano un oggetto reale, allo stesso modo che i concetti dell'intelletto sono costitutivi dell'esperienza; positivo è invece il loro uso, quando sia solo « regolativo », quando, cioè, esso si limiti ad indicare un ideale, una norma o regola di unità e totalità, alla conoscenza, che è poi la condizione per cui l'intelletto non si contenta mai delle conoscenze possedute ma ne cerca sempre di nuove.

**La dottrina del metodo**

Termina così, con la dialettica trascendentale, la « dottrina degli elementi » e noi possiamo accennare solo brevemente alla « dottrina che, per un verso, dà una « disciplina » alla ragione, escludendo tutti i punti di vista che implicano un suo uso scorretto, e per altro verso le dà un « canone », cioè principio di un corretto uso; l'« architettonica della ragione », infine dà il piano delle sue discipline di cui la *Critica* costituisce la propedeutica.

**Ragion pura e ragion pratica**

Più che queste classificazioni, tuttavia, è opportuno ribadire questo risultato conclusivo, e cioè che, come traspare dalla positività dell'uso regolativo delle idee, le illusioni della ragione non sono eliminabili una volta riconosciute come illusioni, perché non sono fantasticherie arbitrarie ma si radicano nella natura stessa dell'uomo e rendono permanente l'esigenza di una realtà noumenica, che, se anche la scienza (ristretta nei limiti dell'esperienza e quindi del sapere fenomenico) non può conoscere, la moralità certifica su basi non meno salde.

Se quindi è impossibile dimostrare come vere le proposizioni della metafisica, è impossibile anche dimostrarle come false e quindi la metafisica stessa, benché impossibile come scienza, non può essere eliminata. In questo senso, essa serve « se non a darci ammaestramenti positivi, ad abbattere le temerarie e funeste affermazioni del materialismo, del naturalismo e del fatalismo e così aprire alle idee morali un libero campo al di là di quello della speculazione ». È qui che alla problematica della *Critica della ragion pura* si salda quella della *Critica della ragion pratica.*

## 6 - *La storia, la natura e la morale. La « Critica della ragion pratica ».*

**La filosofia kantiana negli anni tra la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica*. Le riflessioni sul problema della storia**

I sette anni (dal 1781-1788) che separano la prima edizione della *Critica della ragion pura* e la pubblicazione della *Critica della ragion pratica* sono molto importanti per lo sviluppo filosofico di Kant.

Nel 1784 è pubblicato lo scritto *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, che insieme alle due recensioni all'opera di Herder, *Idee sulla filosofia della storia dell'umanità* (cfr. infra, vol. III), dell'anno successivo espongono le idee di Kant sulla storia: questa non è scienza, e tuttavia, narrando le manifestazioni della libertà, essa lascia sperare che sia possibile scoprirne un regolato movimento e che ciò che nell'individuo è « confuso e senza legge » manifesti nella specie il continuo e progressivo, benché lento, sviluppo di un disegno originario. Non si tratta, di un « piano » armonico e naturale da assumere come fosse una realtà o un fatto attualmente constatabile, ma piuttosto di un ideale orientativo, nel senso che il progresso è possibile e non necessario. E il progresso ha inizio con il primo atto di libertà, cioè con la rottura dell'unità spontanea dell'uomo e del suo ambiente naturale ed ha come fine il raggiungimento della felicità e della perfezione attraverso l'uso della ragione, che è possibile solo in una società politica universale, che riduca tutti gli stati ad un'unica legislazione e in cui la libertà di ognuno trovi il suo limite solo nell'eguale libertà altrui. Questo progresso, però, più che degli intenzionali progetti degli uomini, è opera del loro antagonismo, di cui la natura si serve per stimolare le loro facoltà e sviluppare la loro socievolezza.

**I fondamenti metafisici della scienza della natura**

Contemporaneamente Kant dava inizio all'attuazione di quelle ricerche il cui programma era esposto nell'« architettonica » della ragion pura: quivi, dopo aver distinto la conoscenza storica e quella razionale e, nell'ambito di quest'ultima, la matematica e la filosofia, Kant aveva ulteriormente distinto la filosofia in una filosofia della natura e in etica (o filosofia dei costumi); e poiché di entrambe è possibile dare una trattazione che sia, dal punto di vista dei principi, o « pura » (e in questo caso esse assumono la denominazione di « metafisica ») o « empirica », Kant cominciò con lo scrivere i

*Fondamenti metafisici della scienza della natura* e la *Fondazione della metafisica dei costumi.*

Il primo scritto è, in sostanza, il tentativo di estendere ulteriormente la tabella dei principi (e quindi la conoscenza *a priori* della natura), includendovi il « movimento », che, rispetto ai quattro gruppi di categorie secondo cui può essere studiato, dà luogo alle quattro scienze della « foronomia » (o cinematica), della « dinamica », della « meccanica » e della « fenomenologia » (in quanto il movimento è un fenomeno del senso esterno). Kant ha modo così di inserire, nei quadri del suo criticismo, le leggi newtoniane del movimento.

Il « passaggio dalla metafisica alla fisica », cioè dai principi puri alla scienza è il programma di lavoro che Kant ha sempre avuto presente, come ci è documentato dalle riflessioni raccolte nell'*Opus postumum*; esso tuttavia non è mai stato organicamente portato a termine, per il prevalente interesse, che hanno assunto nel pensiero di Kant i problemi della morale, del sentimento e della religione.

**Il problema morale e la *Critica della ragion pratica***

La *Fondazione della metafisica dei costumi* sta alla *Critica della ragion pratica* (di tre anni posteriore) nello stesso rapporto che abbiamo visto tra i *Prolegomeni* e la *Critica della ragion pura*: essa, cioè, affronta la « questione di fatto », partendo dalla realtà del fatto morale per ricercarne le condizioni; mentre l'altra si pone la « questione di diritto »: « come è possibile una sintesi a priori morale? ».

Nella nostra esposizione seguiremo piuttosto la *Critica* (pur tenendo presente anche l'altra opera), anche per mettere in luce le analogie di struttura che Kant ha cercato di stabilire con la *Critica della ragion pura.*

**La critica della ragione nel suo uso pratico**

« Critica della ragion pratica » significa esame dei limiti della ragione nel suo uso pratico, cioè in quanto capace di guidare la volontà mediante le sue leggi; ma perché « ragion pratica » e non « ragion pura pratica »? La risposta a questa domanda sta nella differenza fondamentale tra l'analitica della *Critica della ragion pura* e l'analitica della *Critica della ragion pratica*: la prima, infatti, per spiegare la conoscenza degli oggetti, deve occuparsi — come abbiamo visto — prima dei concetti e poi dei principi; la seconda, invece, poiché si occupa — come vedremo — degli oggetti non in quanto conosciuti, ma in quanto prodotti, e quindi non presupposti, dalla vo-

lontà, deve seguire il cammino inverso e partire dai principi per determinare poi in modo conforme i concetti di « bene » e « male ». Ecco perché, per la ragione teoretica, è necessaria una critica della « ragion pura » e per la ragione pratica no: « poiché se essa, come ragion pura, è veramente pratica, dimostra la realtà propria e quella dei suoi concetti mediante il fatto, ed è vano sofisticare contro la sua possibilità di essere tale ».

**I principi pratici: le « massime » e le « leggi »**

Kant definisce « principi pratici » quelle proposizioni che contengono una determinazione universale della volontà; essi possono essere « soggettivi » (e in questo caso son detti « massime ») quando sono dal soggetto considerati come validi solo per la propria volontà; sono invece « oggettivi » (e in questo caso sono chiamati « leggi ») quando sono ritenuti validi per la volontà di ogni essere razionale.

**Il dualismo di sensibilità e ragione e il concetto di imperativo morale**

Ora la legge ha questo di caratteristico che essa si presenta sotto la forma di un « comando », di un « imperativo ». Questo è il punto centrale dell'etica kantiana: l'uomo è composto di ragione e di sensibilità e se la sua volontà, la sua facoltà di desiderare, fosse necessariamente determinata o dall'una o dall'altra il problema morale non si porrebbe. Nel caso, infatti, che la volontà fosse necessariamente determinata dalla sola ragione, i principi della ragione non le si imporrebbero come comandi, ma come regole spontanee: avremmo quella che Kant chiama la « volontà santa »; al contrario, se la volontà fosse necessariamente determinata solo dalla sensibilità l'uomo sarebbe in realtà un « bruto », e un comando della ragione non avrebbe senso. Ma proprio in quanto l'uomo *può* essere determinato sia dalla ragione sia dalla sensibilità, la moralità richiede che esso *debba* poter essere determinato dalla ragione, ed è appunto questo « dovere » che è espresso dal comando della ragione: « tu devi! ».

**Il dovere**

Il « dovere » è pertanto l'unico movente possibile dell'azione morale, e Kant lo sottolinea con parole di commossa esaltazione: « Dovere! nome grande e sublime, che non comprendi in te niente di ciò che piace e lusinga, ma reclami l'obbedienza; che tuttavia, per muovere la volontà, non hai in te nulla di minaccioso, ma poni soltanto una legge che trova da sé l'accesso nello spirito e guadagna da sé, anche malgrado noi, la venerazione (se non sempre l'obbedienza) e davanti alla quale tacciono le passioni, pur continuando

ad agire contro di essa in segreto; quale è la nascita degna di te e dove si trova la radice delle tue nobili origini? Questa radice non può essere se non in ciò che eleva l'uomo, al di sopra di sé, come parte del mondo sensibile, che lo collega con un ordine di cose che soltanto l'intelletto può pensare, e con esso l'esistenza temporale dell'uomo e l'insieme di tutti i suoi fini; essa non è altro che la personalità, cioè la libertà e l'indipendenza dal meccanismo dell'intera natura ». Questo concetto del « dovere » mostra la profonda differenza tra il concetto di legge nel mondo della natura e nel mondo morale: nel primo caso esso esprime la necessità, la causalità necessaria, dell'accadere fisico; nel secondo caso esso esprime la libertà, cioè la causalità libera, dell'agire morale. Vedremo meglio più avanti l'importanza di questo concetto della « libertà » e della soluzione positiva alla terza antinomia della « ragion pura » che con ciò è resa possibile; per il momento dobbiamo fermarci ancora sul concetto di imperativo.

**Imperativi ipotetici e imperativi categorici**

Gli imperativi possono essere, infatti, o « ipotetici » o « categorici »: i primi esprimono un comando che è subordinato ad un fine che si vuol conseguire (per es.: « se vuoi guarire, curati »); i secondi invece esprimono un'azione oggettivamente necessaria per se stessa, senza riferimento ad un altro fine. Non solo, ma poiché il fine presupposto dai primi può essere possibile o reale, Kant distingue gli imperativi ipotetici in « regole dell'abilità » (cioè le regole prescritte dalle scienze pratiche, per il conseguimento di fini che è possibile realizzare) e in « consigli della prudenza » (come sono quelli dati in vista del benessere e della felicità, che è un fine presente in tutte le azioni umane): abbiamo così principi pratici problematici (le regole dell'abilità), e assertori (gli imperativi categorici).

**La « volontà buona »**

Solo gli imperativi categorici dunque esprimono il comando della ragione e quindi la legge morale: questa, infatti, deve potersi imporre alla volontà per sé, senza considerazione di un fine da raggiungere (che è sempre di carattere empirico) e la moralità, in conseguenza, non consiste nel successo, nella realizzazione del fine proposto, ma nella « volontà buona », cioè nella semplice conformità della volontà alla legge.

**Felicità e moralità**

Tutti i principi pratici che presuppongono un oggetto (una materia) della facoltà di desiderare come motivo determinante della

volontà sono empirici — dice Kant — e non possono fornire leggi pratiche; come tali essi sono di una sola e medesima specie e appartengono al principio dell'« amor di sé », ossia della propria felicità. La felicità è dunque un principio universale (essa è infatti desiderata da tutti), ma, proprio per questo, essa non può essere comandata (non si comanda ciò che tutti desiderano) e quindi non può essere assunta come « movente » della volontà; o meglio: quando essa costituisce il movente della volontà, la volontà non è morale, perché si tratta pur sempre di un movente soggettivo (il concetto di felicità è diverso da uomo a uomo) e ci troveremmo quindi sempre di fronte a « massime » e mai a « leggi ».

**Formalismo della legge morale**

Arriviamo così alla prima determinazione essenziale della legge morale: la sua « formalità »; « se un essere razionale deve concepire le sue massime come leggi pratiche universali, esso può concepire queste massime soltanto come principi tali che contengano il motivo determinante della volontà, non secondo la materia, ma semplicemente secondo la forma ». Ogni determinazione materiale, ogni contenuto incluso in un principio pratico, toglie a questo l'universalità; e non solo perché da alcuni sarà accettato e da alcuni no, ma soprattutto perché, anche ammesso che sia possibile constatare l'accettazione universale, non è possibile stabilire che tale accettazione universale ci sarà anche in futuro: di nessuna determinazione materiale noi possiamo sapere *a priori* (cioè analizzandola in se stessa) se essa è tale da poter essere assunta come movente determinante di una volontà morale universale.

**La 1ª formula dell'imperativo categorico**

Formalità della legge significa che la ragione comanda non che venga fatta questa o quella azione concreta e particolare, ma che, qualunque cosa si imprenda a fare, la volontà sia conforme alla legge. Per dare questo comando la ragione non ha bisogno di presupporre altro all'infuori di se stessa; ecco allora la prima formula dell'imperativo categorico: « agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere, in ogni tempo, come principio di una legislazione universale ». In altri termini se la massima soggettiva della mia volontà, secondo la quale decido di fare qualcosa, è tale che essa può diventare legge e quindi valere universalmente e oggettivamente allora la mia azione è morale; onde ciò che la ragione mi comanda in modo del tutto incondizionato è appunto che la mia massima *debba* poter valere come legge universale e che la mia

volontà agisca in modo conforme a questa legge. « La coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto (*factum*) della ragione,... perché essa ci si impone per se stessa come proposizione sintetica *a priori* », anche se dall'esperienza non ci venga nessuna conferma di una sua esatta osservanza.

**La libertà come postulato della moralità**

Un comando, però, osserva Kant, ha senso solo se rivolto a qualcuno che può anche disubbidire; in altri termini, l'imperativo categorico presuppone la « libertà ». Secondo la *Critica della ragion pura,* come abbiamo visto, tutto il mondo fenomenico è ordinato sulla categoria della causalità, risultandone così esclusa ogni libertà: anche quando io faccio di me stesso, un oggetto di conoscenza, mi conosco come « fenomeno », cioè ho una serie di rappresentazioni secondo le forme *a priori* della scienza. Ora, invece, lo stesso principio morale serve come principio della « deduzione » di una facoltà « imperscrutabile », che nessuna esperienza può dimostrare ma che la ragione speculativa deve ammettere come possibile, cioè la « facoltà della libertà » (tu devi, dunque puoi): con ciò la libertà è un « postulato » della ragion pratica, necessariamente richiesto come condizione della volontà.

Il principio morale è, in tal senso, la *ratio cognoscendi* della libertà, così come la libertà è la *ratio essendi* della moralità: siamo con ciò in quel mondo noumenico di cui sappiamo già che è impossibile una conoscenza scientifica, ma di cui la stessa *Critica della ragion pura* aveva mostrato la possibilità indagando, nella dialettica, le antinomie della ragione: questa possibilità è ora, per la *Ragion pratica,* una realtà, affermata non dal punto di vista scientifico ma dal punto di vista morale, che ce ne dà una certezza assoluta.

**La 2ª formula dell'imperativo categorico**

L'imperativo morale presuppone l'esistenza di altri uomini ai quali deve poter essere esteso; ora noi sappiamo che gli uomini sono liberi. Deriva di qui la seconda formula dell'imperativo categorico: « agisci in modo di trattare l'umanità, nella tua come nell'altrui persona, sempre come fine mai come mezzo ». Gli uomini, dunque, come soggetti morali, costituiscono quel soprasensibile « regno dei fini », in cui ognuno è suddito e, al tempo stesso, legislatore. Ciò però non sarebbe possibile e la libertà non sarebbe libertà se l'uomo, come soggetto morale, non fosse anche « autonomo » cioè legislatore a se stesso. Deriva di qui la terza formula

**Il « regno dei fini » e la 3ª formula dello imperativo categorico**

dell'imperativo categorico: « agisci in modo che la volontà possa considerare se stessa, mediante la sua massima, come universalmente legislatrice ».

**L'autonomia della legge morale**

L'« autonomia » è quindi, insieme alla formalità e alla libertà, la terza determinazione fondamentale della moralità; con più precisione, l'autonomia è la determinazione « positiva » della libertà, in quanto affermando che la ragione è legge a se stessa, esclude la validità di tutte le cosiddette morali « eteronome », che si fondano su moventi materiali e che quindi dipendono da altro. L'autonomia, infine, è ciò che assicura l'assolutezza della morale, costretta invece ad una perenne incertezza finché vien fatta dipendere da altro e in particolare dalla metafisica.

Kant classifica i moventi determinanti pratici materiali in « soggettivi » e « oggettivi », distinti a loro volta in « esterni » e « interni »; abbiamo così i vari sistemi etici: di Montaigne, fondato sull'educazione, e di Mandeville, fondato sul governo civile (soggettivi esterni); di Epicuro, fondato sul senso fisico di piacere e di dolore e di Hutcheson, fondato sul senso morale (soggettivi interni); di Wolff, e anche degli stoici, fondato sull'ideale della perfezione (oggettivo interno); di Crusius e dei teologi, fondato sulla volontà di Dio (oggettivo esterno).

**I « moventi » della ragione pratica**

Ogni azione, quindi, che abbia come movente non il rispetto della legge, ma qualunque contenuto sensibile o intellettuale è « eteronoma » e quindi non è morale né virtuosa. Il dovere e la legge morale devono prescindere completamente, quanto alla loro fondazione, da ogni riferimento a quelle che Kant chiama le « affezioni patologiche » dell'anima e che sono, in primo luogo, le inclinazioni sensibili, il piacere e il dolore e perfino la felicità (e il ripetuto insistere di Kant su questo motivo dà alla sua etica un indiscutibile accento rigoristico e quasi ascetico). Il dovere per il dovere: questo deve poter essere l'unico movente perché vi siano moralità e virtù; altrimenti sarà bensì possibile una « legalità », cioè una conformità solo esteriore ad una legge, ma in quanto i moventi sono altri, non vi sarà vera e propria moralità, così come non è moralità il « fanatismo » morale, cioè la presunzione di adempiere alla legge in base ad una inclinazione naturale, senza sforzo e infallibilmente, dimenticando l'umiltà della semplice sottomissione al dovere. Diversa e positiva è invece la considerazione kantiana del sentimento di « ri-

spetto », prodotto dalla ragione e indirizzato sempre verso le persone e mai verso le cose: è infatti nel rispetto che si deve cercare il movente ad accogliere in se stessi la legge come massima della propria volontà.

**Il paradosso della ragion pratica**

È infine l'autonomia della legge morale che rende spiegazione di ciò che Kant chiama il « paradosso della ragion pratica », cioè del fatto che mentre la ragion pura presuppone i suoi oggetti, il bene e il male, che sono gli oggetti della ragion pratica, non devono essere determinati prima della legge morale, ma soltanto dopo e mediante essa. Se il concetto di bene precedesse la determinazione della legge, infatti, questa sarebbe eteronoma, così come sarebbe eteronoma una legge che traesse il suo valore dal comando divino; il movente dell'azione sarebbe allora il rispetto o la paura di Dio e non la legge stessa.

**Il dualismo di virtù e felicità e il problema del « sommo ben**

Termina così la analitica della ragion pratica: da essa, abbiamo visto, risulta un dualismo profondo tra « virtù » (cioè l'azione di una volontà che ha nella legge il suo unico movente) e « felicità ». Orbene, è proprio da questa opposizione che parte la « dialettica della ragion pratica » nel tentativo di giungere all'incondizionato, cioè al « sommo bene ». La virtù, infatti, è il « bene supremo », la « condizione suprema » di ciò che è desiderabile, « ma non per questo essa è il bene intero e perfetto come oggetto della facoltà di desiderare degli esseri razionali finiti: poiché per questo bene si richiede anche la felicità ».

**Gli altri due postulati dell ragion pratic l'esistenza di Dio e l'imm talità della anima**

Il sommo bene è quindi l'unità di virtù e felicità ed è un'unità che « deve poter essere possibile » se non in questa vita, in una vita ultraterrena. L'esistenza di Dio, come garanzia assoluta della unità di virtù e felicità, e l'immortalità dell'anima, come garanzia della possibilità, per l'uomo, di raggiungerla, sono così, oltre la libertà, gli altri due « postulati » della ragion pratica: è moralmente necessario ammetterli, se non si vuole, compromettere il concetto di sommo bene, compromettere il concetto stesso di virtù.

**La dottrina della morale e la possibili della metafisica**

**Il primato del ragion pratic**

È facile riconoscere nei tre postulati della ragion pratica le tre « idee » della ragion pura: l'aspirazione necessaria al sommo bene, mediante il rispetto alla legge e la supposizione dell'esistenza oggettiva di questo sommo bene, conduce quindi a concetti che la ragion pura speculativa poteva esporre come problemi ma non risolvere. In ciò consiste quello che Kant chiama il « primato della ragion

pratica » sulla ragione speculativa e che egli espresse nella celebre frase: « ho dovuto distruggere il sapere, per far posto alla fede », anche se altrove egli piuttosto che l'opposizione tende a sottolineare l'armonia dei due punti di vista, come quando afferma che due cose hanno sempre destato la sua meraviglia, il cielo stellato sopra di lui e la legge morale dentro di lui.

L'adesione, assolutamente necessaria, ai concetti di libertà, di anima e di Dio, significa dunque un'estensione della ragion pura, nel rispetto pratico, senza che ciò però significhi un'estensione della sua conoscenza speculativa: ciò che era trascendente per la ragione speculativa è immanente per la ragion pratica, che perciò, al di là dei fenomeni, ci porta nel cuore stesso della realtà in sé, nel mondo noumenico.

## 7 - *Il giudizio teleologico e la « Critica del giudizio ».*

**Il problema del superamento del dualismo tra le prime due *Critiche***

Con la *Critica della ragion pura* e con la *Critica della ragion pratica* Kant sembrava giunto a conclusioni contrapposte, che potevano convivere solo in quanto collocate su piani radicalmente diversi: nel primo caso un mondo « fenomenico », governato dal meccanicismo causale; nel secondo caso un mondo « noumenico » o dei fini, governato dalla legge di una volontà libera. La contrapposizione poteva apparire poi particolarmente lacerante se istituita tra l'Io fenomenico, legislatore della natura secondo la necessità, e l'Io noumenico, legislatore della moralità secondo libertà.

Se la contrapposizione fosse stata realmente in questi termini rigidi, essa sarebbe stata insuperabile: in realtà noi abbiamo visto che la prima *Critica* pone per molti versi esigenze che trovano soddisfazione nella seconda, soprattutto ponendo come « possibile » (cioè pensabile, anche se non conoscibile scientificamente) quel mondo noumenico, della cui realtà la ragione pratica ci rende certi in modo assoluto. E questo non significa un'estensione della ragione sul piano speculativo, ma della ragione nel « rispetto pratico ».

D'altra parte l'unità di natura e libertà morale è sentita dall'uomo come un suo « bisogno » che non può rimanere inappagato: l'uomo non potrebbe agire moralmente, cioè liberamente, in un mondo tutto dominato dalla necessità; ha bisogno cioè di « sentire » la natura in accordo con la sua libertà e tale che, con le sue

leggi, questa libertà renda possibile. Ma come è pensabile tutto ciò, tenendo fermi i risultati delle prime due *Critiche*? È questo il problema della terza *Critica*, la *Critica del giudizio*.

**La « critica del giudizio »**

Per « critica del giudizio » Kant intende l'esame della « facoltà del giudicare », che è intermedia tra l'intelletto e la ragione, cioè tra la sfera della conoscenza e la sfera della moralità. Vedremo meglio più avanti come si svolge questa mediazione; per il momento è importante tenere presente che solo nella *Critica del giudizio*, rispetto alle altre *Critiche*, viene esplicitamente riconosciuta una terza facoltà, oltre il « potere di conoscere » e il « potere di desiderare »: il « sentimento del piacere o del dolore ».

**Il sentimento e il suo giudizio**

Questa assunzione del « sentimento » come facoltà dell'Io è certo il segno più evidente dell'influsso di tutte le discussioni che si ebbero nel Settecento sia in Inghilterra sia in Francia, da Shaftesbury a Rousseau, e non soltanto in tema di etica ma anche di estetica; ed è stata, anzi, forse proprio la riflessione sui giudizi estetici ad indirizzare le ricerche kantiane.

Ma quale tipo di giudizio appartiene alla facoltà del sentimento? Noi già conosciamo dalla *Critica della ragion pura*, il giudizio proprio del pensiero scientifico, e che consiste nel sussumere un'intuizione sotto un concetto o universale già dato (cioè l'*a priori* dell'intelletto); ma vi è un altro modo in cui il particolare può essere compreso nell'universale, quello cioè in cui è dato il particolare mentre l'universale è da trovare. In questo secondo caso con il termine universale non si intende, naturalmente, l'*a priori* dell'intelletto, ma il concetto di « fine ».

**Giudizio « riflettente » e giudizio « determinante »**

Kant chiama questo secondo tipo di giudizio « riflettente » e lo contrappone al giudizio « determinante » proprio della ragione speculativa. Quest'ultima, infatti, « determina » il suo oggetto (nella *Critica della ragion pura* Kant avrebbe detto lo « costituisce »), nell'atto stesso in cui, conoscendolo, organizza il materiale empirico mediante la forma *a priori*. Il giudizio del sentimento, invece, non determina gli oggetti né estende la loro conoscenza, ma si trova davanti, già dati dall'intelletto, gli oggetti e su di essi « riflette » per trovare, in riferimento ad essi, il suo universale, cioè la finalità. Con il concetto della finalità della natura, vale a dire di una natura organizzata in funzione della realizzazione di un fine, l'uomo cerca di determinare quell'accordo della natura con la sua libertà

morale, che abbiamo visto essere un suo specifico « bisogno ». Per chiarire meglio la differenza, si può pensare al diverso atteggiamento, poniamo, di un geologo e di un turista di fronte ad una bella cascata d'acqua: per il primo, essa deve essere solo un fenomeno da studiare scientificamente nelle sue cause e in tutti i suoi vari aspetti; per il secondo essa è piuttosto uno « spettacolo », che suscita un sentimento e un piacere derivante dall'accordo di ciò che vediamo e di ciò che sentiamo e quindi del tutto indipendente dalla conoscenza scientifica del fenomeno.

**La finalità della natura**

Segue da ciò che la finalità non entra nella « determinazione » o nella « costituzione » degli oggetti e non ne rende possibile, quindi, una conoscenza diversa da quella scientifica.

Certo, se l'uomo potesse conoscere la realtà noumenica, se la ragione potesse creare o costituire le cose in sé secondo la sua libertà, la finalità sarebbe un dato oggettivo delle cose nella loro singolarità e nel loro insieme. Ma poiché questo è impossibile per una ragione finita, quale è quella dell'uomo (come sappiamo dalla *Critica della ragion pura*), il giudizio riflettente non è « oggettivo » ma « soggettivo », dal punto di vista della scienza.

**Il giudizio estetico e il giudizio teleologico**

Tuttavia, dal punto di vista del sentimento, Kant chiama « soggettivo » solo uno dei due tipi possibili di giudizio riflettente, quello cioè in cui la finalità della cosa consiste nel suo accordo immediato con il nostro modo di vederla (ed è il « giudizio estetico »); chiama invece « oggettivo » quel giudizio in cui la natura è sentita come tale che realizza un disegno intenzionale e una finalità oggettiva (ed è il « giudizio teleologico »).

Kant ha elaborato due trattazioni distinte, nella *Critica del giudizio*, per il giudizio estetico e per il giudizio teleologico, ciascuna divisa, in analogia con le altre *Critiche*, in una « analitica » e in una « dialettica ».

**Il concetto estetico e il concetto di bello**

Nell'analisi del giudizio estetico e della relativa facoltà, che è quella del « gusto », Kant parte dall'osservazione che la « bellezza », e il « bello », non è una proprietà oggettiva delle cose, ma una qualità che noi attribuiamo ad esse in funzione del sentimento di piacere o di dolore che la loro immagine suscita in noi; e poiché ciò che giudica il rapporto tra l'immagine e il sentimento è il « gusto », bello non è tutto ciò che piace, ma solo ciò che piace nel giudizio del gusto, cioè nel giudizio estetico.

**Le determinazioni del bello**

Kant individua quattro elementi caratterizzanti il giudizio estetico: 1) bello è ciò che piace « senza interesse »: l'interesse infatti presuppone l'esistenza della cosa, verso la quale ci volgiamo quando vogliamo usarne a scopo o di godimento o di utilità o di un'azione morale. Ma il bello non si identifica né con il piacevole, né con l'utile, né con il buono, e il giudizio che lo esprime è del tutto indifferente alla realtà dell'oggetto e volto unicamente alla contemplazione disinteressata della sua rappresentazione. 2) il bello è ciò che piace « universalmente, senza concetto »: il giudizio estetico è bensì soggettivo ma non individuale; non è un gusto personale, di cui, come dice il proverbio, *non est disputandum*, ma pretende di valere anche per gli altri, in quanto anche negli altri presuppone un'identica disposizione soggettiva e quindi la possibilità di essere condiviso. Certo, non si tratta dell'universalità scientifica, fondata sui concetti e sul ragionamento, ma, in quanto prescinde dagli elementi particolari della soggettività ed è senza interesse, il giudizio estetico deve poter essere fatto proprio da tutti. 3) « la bellezza è la forma di una finalità di un oggetto », cioè non un fine determinato, sensibile razionale o pratico, ma l'idea stessa, soggettiva, della finalità come accordo formale, quasi che fosse intenzionale, delle parti in un tutto armonico. 4) il bello è l'oggetto di un « piacere necessario »: necessario in un senso soggettivo e non oggettivo, cioè come norma ideale, per la quale tutti debbono poter essere d'accordo sul giudizio di gusto.

**Il « sublime »**

Diverso dal sentimento del bello è il sentimento del « sublime », suscitato in noi dalla « smisurata grandezza » (sublime matematico) o dalla « smisurata potenza » (sublime dinamico) della natura (e si ricordi, a questo proposito, la distinzione delle categorie in matematiche e dinamiche): questo sentimento è inizialmente di insufficienza, e quindi di pena, o di timore, causato dalla consapevolezza dei nostri limiti che lo spettacolo grandioso della natura suscita in noi; tuttavia, in un secondo momento, questo sentimento della propria impotenza sensibile rivela, per contrasto, la coscienza di una potenza illimitata dello stesso soggetto, di una sua superiorità in quanto razionalità, rispetto al proprio destino, che trasforma in positivo il precedente sentimento negativo.

**Bello di natura e bello artistico**

Il « bello », di cui Kant ha fin qui parlato, è essenzialmente il « bello di natura »; ma da questo egli distingue poi il « bello arti-

stico » che non è sentito nelle cose mediante il giudizio di gusto, ma è prodotto dal « genio ». E per genio, in quanto facoltà innata, Kant intende l'unione, secondo un certo rapporto, di immaginazione e intelletto, nel senso che l'intelletto spontaneamente regola e indirizza la libertà produttrice dell'immaginazione; per questo, secondo Kant nella scienza ci sono bensì dei grandi « ingegni » ma non propriamente dei « geni », che esistono solo nel campo dell'arte.

Al di là della differenza, però, tra bello di natura e bello artistico esiste anche una profonda affinità, perché, da un lato, un oggetto della natura ci appare bello quando ha l'apparenza dell'arte e, dall'altro, « davanti ad un prodotto dell'arte bisogna essere coscienti che esso è arte e non natura; ma la finalità della sua forma deve apparire libera da ogni costrizione di regole arbitrarie proprio come se fosse un prodotto della natura ».

**Il giudizio teleologico**

La seconda parte della *Critica del giudizio* concerne, come si è detto, il « giudizio teleologico », cioè quel giudizio nel quale l'accordo tra la natura e la libertà è pensato mediante il concetto di fine; si tratta, ribadisce Kant, di un giudizio riflettente e non determinante, che vede la finalità di un oggetto nell'oggetto stesso e non in qualcosa di superiore. La concezione finalistica della natura se quindi, per un certo aspetto, si oppone a quella meccanicistica della scienza, per un altro aspetto, in quanto non è propriamente una conoscenza, deve anche poterla integrare: « non c'è nessuna ragione umana (e neanche alcuna ragione finita superiore alla nostra per grado, ma simile per qualità) che possa sperare di comprendere, secondo cause meccaniche, la produzione sia pure di un solo filo d'erba ». E gli organismi viventi offrono appunto l'esempio più caratteristico di una considerazione finalistica, poiché in essi la correlazione delle loro parti con il tutto è tale da far pensare ad un'idea di una intelligenza che si è proposta quella correlazione come un fine. Tutto ciò non fa comunque progredire la nostra conoscenza, perché noi non conosciamo affatto la maniera di agire di quell'intelligenza né le sue idee che debbono contenere « i principi della possibilità delle cose naturali » e non possiamo « spiegare con esse *a priori* la natura dall'alto al basso ».

**L'organismo vivente**

**L'uomo come scopo finale della natura**

Ora è proprio la teleologia che ci consente di interpretare l'uomo come « scopo finale » della realtà: esso, infatti, in quanto soggetto noumenico e quindi incondizionato, non suppone alcun'altra realtà

come condizione della sua possibilità. A questo scopo finale la natura è teleogicamente subordinata (senza l'uomo, dice Kant, la creazione sarebbe un inutile deserto) e ciò significa che il « fine ultimo » della natura è quello di rendere possibile la vita morale dell'uomo, mostrando l'accordo che così si instaura tra gli scopi propri del mondo naturale e gli scopi propri dell'uomo come causalità libera. E la garanzia di questo accordo poggia su una « prova morale » dell'« esistenza di Dio, come causa morale del mondo »; ma questa prova, ribadisce Kant, oltre a non essere utilizzabile speculativamente, non toglie che la moralità debba essere fondata solo sul comando della ragione.

## 8 - *La religione, il diritto, la politica e la pedagogia.*

**La religione nei limiti della ragione**

Tre anni dopo la *Critica del giudizio* Kant pubblicò la *Religione nei limiti della ragione*, in cui, come dice il titolo stesso, cercò di dimostrare che la religione si riduce, quanto alla sua forma, alla moralità e che perciò va capovolto il tradizionale rapporto, per cui la religione fonda la moralità: quest'ultimo rapporto, infatti renderebbe eteronoma la moralità, mentre noi sappiamo dalla *Critica della ragion pratica* che non solo la moralità deve poter essere autonoma, ma che la stessa idea di Dio è un postulato della moralità.

**Il « male radicale »**

Il fondamento di ogni religione è l'idea di un « male radicale », da cui l'uomo si accorge di non potersi liberare con le sole sue forze, e perciò sollecita l'intervento salvifico di Dio. Tale male radicale consiste nella tendenza dell'uomo al male, una tendenza, però, che non è predeterminata e necessitante, ma libera e per questo moralmente riprovevole: l'uomo è un essere fragile e corruttibile, e quindi spesso si lascia trascinare da moventi diversi dalla legge e non sempre chiaramente discernibili, cosicché, pur avendo coscienza della legge, adotta la massima di allontanarsi da essa. Questa deviazione, però, non può essere imputata solo alla sensibilità (perché se fosse così, l'uomo sarebbe ridotto ad una condizione animalesca) e neppure solo alla ragione (perché, se così fosse, l'uomo sarebbe ridotto ad una condizione diabolica) ma da un loro rapporto tendenzialmente non corretto: in quanto radicato nell'« uso soggettivo della

libertà » il male radicale è ineliminabile, se non per la grazia salvifica di Dio.

La differenza tra il male radicale, di cui parla Kant, e il peccato originale della tradizione cristiana sta nel fatto che esso non è trasmissibile, altrimenti la stessa libertà umana verrebbe meno: ciò significa che le vicende religiose della caduta e del riscatto, le vicende di Adamo e di Cristo, si riproducono ogni volta nell'interiorità dell'uomo e che secondo questo criterio vanno reinterpretate non solo le Scritture ma anche le verità e i misteri della stessa tradizione dogmatica.

**La Chiesa invisibile**

E dato che è nella vita sociale che l'uomo è più esposto al male, nasce l'esigenza di una « repubblica morale », fondata sulle leggi della virtù e aperta a tutti gli uomini giusti; questa repubblica morale « in quanto non è oggetto di esperienza possibile » è chiamata da Kant « chiesa invisibile », la quale, come ideale, conferma le « chiese visibili » che si sono storicamente attuate. Ma questa attuazione comporta anche, in conseguenza della debolezza umana, una deviazione: la chiesa invisibile poggia infatti su una fede religiosa pura, razionale, incentrata sull'idea che il comportamento morale è l'unica cosa che Dio chiede agli uomini (e questa per Kant costituisce la sola « religione naturale »); le chiese visibili, invece, hanno bisogno di un « culto » e di una « rivelazione » (che è sempre una credenza storica e non razionale), che pongono sempre più l'accento sull'esteriorità del rapporto religioso e favoriscono la superstizione e la fantasticheria.

**Le dottrine del diritto e la dottrina della virtù**

L'ultima opera sistematica di Kant è la *Metafisica dei costumi*, del 1797, che avrebbe dovuto costituire l'analisi concreta di quei problemi etici, di cui la *Critica della ragion pratica* doveva costituire la premessa e l'introduzione. Essa comprende una « dottrina del diritto » e una « dottrina della virtù » (con una complessa classificazione dei doveri verso se stessi e dei doveri verso gli altri, che qui possiamo tralasciare), dal momento che le leggi della libertà possono essere considerate come il termine a cui si conformano le azioni esteriori degli uomini (leggi giuridiche) o come il movente della loro volontà (leggi morali).

**Il diritto**

È evidente che al diritto non interessa il movente che determina la volontà a fare una certa azione, ma solo l'azione, non se qualcuno ha mantenuto la promessa perché lo riteneva doveroso o conveniente,

ma solo se la promessa è stata mantenuta. Quindi il diritto concerne l'esteriorità delle azioni e su di esse agisce, anche coattivamente, quando esse entrano in conflitto: « agisci esteriormente in modo che il libero uso del tuo arbitrio possa coesistere con la libertà di ogni uomo secondo una legge universale ». Questo è il principio del diritto, che si distingue poi in « privato » e « pubblico ». Per ciò che concerne il diritto privato, il punto più interessante è l'affermazione che il rapporto giuridico è sempre tra persone e mai tra una persona e le cose; il « diritto di proprietà » riceve così una nuova interpretazione, perché la semplice affermazione di un mio diritto su una cosa è sempre fatta nei confronti di un altro individuo (o di molti individui) e quindi rientra nel generale equilibrio dell'uso della libertà.

**Diritto e politica**

Il diritto pubblico concerne invece la comunità degli individui ordinata giuridicamente. Kant fa sua, a questo proposito la tripartizione dei poteri (legislativo, esecutivo, giudiziario) enunciata da Montesquieu ed attribuisce il potere legislativo all'insieme di tutti i cittadini, garantiti nella loro libertà legale e nella loro eguaglianza e indipendenza civile. Il che non toglie che Kant neghi la legittimità della ribellione al sovrano.

Caratteristica infine è l'opposizione di Kant alle tesi di Beccaria sulla pena: il reo va punito per il male che ha commesso, e non perché la sua pena può portare un beneficio o al reo stesso o alla società (ché in questo caso si farebbe del reo un « mezzo », mentre esso, come persona, è pur sempre un « fine »). Perciò chi ha ucciso, deve morire e quella di Beccaria è una falsa umanità.

**La « pace perpetua »**

Le teorie politiche che abbiamo già visto nella *Metafisica dei costumi* sono integrate da quelle esposte nello scritto sulla *Pace perpetua* e che si riferiscono soprattutto ai rapporti internazionali: la necessità di instaurare la pace e di promuovere l'unione degli stati in un'organizzazione federativa ispirano tutte le norme particolari di politica estera che Kant elabora ed elenca organicamente.

**La pedagogia**

L'influsso dell'*Emilio* di Rousseau, infine, è sensibile nel pensiero pedagogico di Kant, che conosciamo dal corso di lezioni pubblicato dai suoi scolari. Il fine dell'educazione è la formazione dell'uomo in generale e si attua attraverso la formazione fisica (per la quale vale il principio russoiano del lasciar fare il più possibile alla natura) e l'educazione morale che deve sviluppare, anche con l'ausilio delle punizioni, l'abitudine ad agire secondo le massime della volontà.

# *INDICE DEI NOMI*

# INDICE

## Parte I

## LA FILOSOFIA NELL'ETÀ DELL'UMANESIMO E DEL RINASCIMENTO

## Parte II

# LA FILOSOFIA NEL SECOLO XVII RAZIONALISMO ED EMPIRISMO

## PARTE III

## ILLUMINISMO E CRITICISMO

*GABRIELE GIANNANTONI*

# PROFILO DI STORIA DELLA FILOSOFIA

VOLUME III

LOESCHER EDITORE

*TORINO*

PARTE I

# L'ETÀ DEL ROMANTICISMO

# I

# *DAL CRITICISMO AL ROMANTICISMO*



## 1 - *Le condizioni storiche.*

Il quarantennio che comprende, grosso modo, gli ultimi dieci anni del Settecento e i primi trenta dell'Ottocento, è un periodo di fondamentale importanza dal punto di vista sia politico sia culturale: la Rivoluzione francese, il Consolato e poi l'Impero di Napoleone, con tutte le guerre sostenute contro le varie coalizioni europee, il Congresso di Vienna e, infine, il periodo della Restaurazione, che caratterizza la politica interna di quasi tutti gli stati europei, sono avvenimenti troppo noti perché debbano, in questa sede, essere sia pure sommariamente descritti. Più importante è invece mettere in luce alcuni aspetti che trovano un più immediato riflesso nelle vicende culturali e nella maturazione delle tendenze ideologiche.

**Tendenze moderate e tendenze giacobine nell'ideologia della Rivoluzione**

Gli avvenimenti che vanno dall'Assemblea Nazionale (1789) alla reazione di Termidoro, al « terrore bianco » (1794) e al Direttorio (1795) avevano messo in luce il contrasto tra una concezione moderata della politica ispirata agli ideali dell'89 e una concezione radicale o di « sinistra » (come si disse dal posto che i suoi esponenti presero nella Convenzione Nazionale rispetto al banco della presidenza), portatrice di esigenze repubblicane e democratiche egualitarie. Alla fine, la prima prevalse, dimostrando come la borghesia, nella sua maggioranza moderata, — una volta preso il potere, e assicuratasi contro il ritorno dell'*ancien régime* e la restaurazione monarchica — non esitasse a stroncare le tendenze popolari e democratiche, espresse dai Giacobini, dalla Montagna, dal Comitato di Salute Pubblica ed estese anche ai principi dell'eguaglianza economica, oltre che politica, dalla propaganda di Babeuf (1760-1796) e di Buonarroti (1761-1837), ispiratori della Congiura degli Eguali. Fu appunto la borghesia moderata che deliberatamente aprì la via al Consolato e all'Impero di Napoleone e quindi ad una brusca svolta politica e costituzionale rispetto alla stessa linea intermedia della borghesia rivoluzionaria.

**Le prime campagne napoleoniche**

Certo alcuni aspetti fondamentali della Rivoluzione caratterizzano anche le prime campagne napoleoniche: basti pensare al rinnovamento della classe militare, al tipo nuovo di esercito creato dalla Rivoluzione, fondato sulla co-

scrizione in massa e su generali che riponevano le loro fortune non su una carriera progressiva con l'anzianità, ma sull'audacia strategica e sulle vittorie sul campo, e soprattutto al significato ideologico delle guerre, presentate non più come soluzione di conflitti dinastici, ma come liberazione dei popoli europei dall'assolutismo e come lotta per il trionfo dei principi dell'89 (secondo le parole d'ordine già date dai Girondini nel '92, al canto della « marsigliese »).

**entusiasmo Europa per Rivoluzione e l'assenza n appoggio popolare**

In tutta Europa, e soprattutto negli ambienti intellettuali, si diffondono le idee politiche giacobine e si crea una solidarietà ideologica che supera i confini degli stati e che saluta con entusiasmo le campagne napoleoniche. Perfino in Inghilterra, di contro alla vastissima opposizione alle idee della Rivoluzione, espressa nelle celebri *Riflessioni sulla Rivoluzione Francese* di William Burke (1728-1797), si forma una tendenza « radicale » e filo-francese, capeggiata da William Godwin (1758-1836). La cacciata delle tradizionali monarchie dall'Italia, tra il 1797 e il 1799, e la creazione delle Repubbliche Cisalpina, Romana e Parteponea, sembrano segnare la vittoria della Rivoluzione, « esportata » dalle armate francesi. In realtà, la debolezza dei governi di queste repubbliche era data dall'assoluta mancanza di appoggio popolare e dall'incapacità a guadagnarselo: i contadini e le plebi povere e ignoranti erano facilmente convinte e aizzate dai reazionari, che indicavano nei Francesi i predatori delle loro terre e i nemici della religione. Il cardinale Ruffo con il suo esercito della Santa Fede (donde il nome di « sanfedisti » dato ai suoi seguaci) è, in un certo modo, la figura emblematica di questo moto reazionario.

**Consolato e l'Impero**

Il colpo di stato del 18 brumaio significò il ritorno all'autoritarismo centrale dello stato, al primato dell'esecutivo poggiato su ristretti gruppi di notabili potenti, sull'esercito, la polizia e la burocrazia, alla nomina governativa dei magistrati, all'esautoramento dell'organo legislativo. Ma soprattutto significò il ritorno ad una politica di alleanza con la Chiesa (concordato del 1801), e l'abbandono di alcune fondamentali conquiste democratiche della Rivoluzione (la scuola elementare gratuita e obbligatoria, l'abolizione della schiavitù, ecc.). Il Codice Civile o Codice Napoleonico sanciva il nuovo assetto sociale ed economico. Napoleone, nel 1804, assumeva il titolo di imperatore, incoronato dal pontefice Pio VII, e riprendeva la politica dinastica dell'*ancien régime,* costituendo, in tutta l'Europa da lui controllata, regni e ducati per i suoi consanguinei e per i suoi generali.

**Le reazioni la politica apoleonica e il crollo ell'Impero**

Ma proprio nel momento dell'apogeo dell'Impero si manifestarono i sintomi della reazione: lo spirito di libertà e di indipendenza nazionale, le conseguenze economiche del blocco dell'Inghilterra e il malcontento dei contadini e dei lavoratori in genere, il sentimento religioso offeso dalla prigionia del Papa, il fiorire di sètte, associazioni segrete, le nuove tendenze politiche antilluministiche espresse dalla cultura romantica e quelle degli « ideologi » (come sprezzantemente li chiamò Napoleone), senza contare le persistenti correnti filo-liberali e filoinglesi. Cosicché si crearono le condizioni favorevoli, dopo il disastro della spedizione russa, alla vittoria della IV Coalizione sull'Impero: battuto militarmente a Lipsia (1813) e costretto ad abdicare, Napoleone veniva relegato nell'isola d'Elba (1814). Né l'epopea dei « Cento giorni » poteva rimettere in

discussione la fitta trama diplomatica intessuta al Congresso di Vienna e il nuovo assetto europeo che da esso emergeva.

**Il Congresso di Vienna**

Gli accordi diplomatici che sancirono la stabilizzazione dei rapporti internazionali, parzialmente ispirati al principio della « legittimità » sostenuto dal Talleyrand, ubbidivano alla logica dell'equilibrio delle potenze che l'Inghilterra, animatrice della lotta antinapoleonica, aveva fatto trionfare. L'indirizzo verso una generale restaurazione politica diventava del resto chiaro con la stipulazione della Santa Alleanza tra Russia, Austria e Prussia (1815). Le campagne napoleoniche avevano però lasciato tracce profonde in Europa: l'ascesa della borghesia nella direzione dello stato, il rinnovamento dei principi giuridici ispirati dal Codice Civile (l'eguaglianza dei cittadini davanti alla legge, l'eliminazione dei residui feudali, ecc.), la riforma delle strutture amministrative, scolastiche, militari, si congiungevano agli ideali politici liberali e al rinnovato sentimento nazionale contro la Santa Alleanza delle dinastie assolutistiche e contro il tentativo di una generale restaurazione dell'Europa dell'*ancien régime.*

**Legittimisti e liberali: i moti del 1820-1821**

Si profilano così due fondamentali e contrastanti correnti politiche: una legittimista, reazionaria, sostenitrice dell'alleanza del trono e dell'altare e fautrice di un ritorno alla situazione anteriore alla Rivoluzione o addirittura, nella parte più estremista, alle condizioni antecedenti le riforme settecentesche; e una liberale, con punte dichiaratamente repubblicane e democratiche, patriottica, fautrice di governi costituzionali e ispirata agli ideali della tradizione storica e della coscienza nazionale diffusi in tutta Europa dalla cultura romantica. Così, mentre la politica della Restaurazione, dominata dalla figura di Metternich, porta avanti la solidarietà delle corti reazionarie, la rinascita della politica mercantilistica e il privilegio dell'aristocrazia terriera, gli ambienti liberali della borghesia alimentano le società segrete (in Italia, oltre la Massoneria e la Carboneria, devono essere ricordate quelle dell'Adelfia, dei Sublimi Maestri Perfetti e della Federazione italiana) e tracciano programmi riformatori-moderati oppure vagheggiano disegni di più radicale rinnovamento politico e sociale.

Da questo contrasto prende il via la serie dei moti liberali che, tra il 1820 e il 1821, si accendono in Europa e soprattutto nei vari stati in cui era divisa l'Italia. Ma il contrasto tra liberali moderati e democratici radicali, oltre all'assenza di ogni partecipazione popolare, rese effimera la consistenza di questi moti di fronte all'intervento repressivo della Santa Alleanza e dell'Austria in particolare.

**Avvicinamen[to] di Inghilterra e Stati Uniti**

Frattanto si determinava, però, un fatto importante, destinato ad avere profonde conseguenze: l'uscita dell'Inghilterra dal blocco conservatore (a cui essa aveva aderito sotto la spinta della guerra antinapoleonica) e la ripresa di una politica liberale, dopo il governo reazionario del Castlereagh, con il governo Canning (1822-1827). Questo mutamento fu dovuto alle preoccupazioni suscitate dalla spedizione francese contro il governo costituzionale spagnolo e dalla nuova situazione verificatasi nell'America del Sud per il crollo dell'impero coloniale spagnolo, situazione che, nella instabilità politica che la caratterizzava, creava un pericoloso vuoto di potere, che poteva minacciare gli interessi commerciali e colo-

niali inglesi e apriva la via all'intervento francese. Ciò portò ad una convergenza tra l'Inghilterra e gli Stati Uniti (che ancora nel 1815 erano in guerra per il possesso del Canadà), al superamento del dissidio creato dalla guerra d'Indipendenza americana e alla creazione di una stabile alleanza e intesa fra le due potenze.

**Lo sviluppo degli Stati Uniti**

Gli Stati Uniti avevano attraversato un periodo di profonda trasformazione politica, economica e sociale dopo la presidenza di Washington (1789-1797): il contrasto tra il partito « federalista » e il partito « democratico » aveva significato un'alternativa nella prospettiva di sviluppo della giovane nazione: per il primo si trattava di accentuare fortemente lo sviluppo industriale e commerciale, appoggiato ad un governo federale dotato di ampi poteri e ad una vasta classe borghese, colta e intraprendente; il secondo voleva rafforzare il carattere agricolo dello stato, individuando, nel regime repubblicano ed egualitario di una comunità democratica di agricoltori (che non esclude la legittimità della schiavitù), l'antidoto ai mali di cui soffrivano gli stati europei. E fu quest'ultimo a prevalere e a dare impulso, sotto la presidenza di Jefferson (1801-1809), ad un vasto ampliamento territoriale degli Stati Uniti sia con l'acquisto della Luisiana (1804) sia con l'avanzata della « frontiera » dell'Ovest, ad opera di comunità di pionieri portatrici di una società egualitaria e democratica. La pace di cui gli Stati Uniti godettero per tre decenni dopo il 1815 e l'alleanza con l'Inghilterra (che trovò espressione nella cosiddetta « dottrina Monroe », dal nome del presidente James Monroe, 1817-1825, per cui gli Stati Uniti rinunciavano ad ingerirsi negli affari europei, ma si opponevano ad ogni intervento europeo negli affari americani) consentirono un rapidissimo sviluppo industriale ed economico che accentuò, malgrado la lotta del presidente Jackson (1829-1837) contro la Banca d'America in nome degli ideali jeffersoniani, il distacco tra gli stati del Nord, in cui era concentrato il capitalismo industriale e finanziario, e quelli del Sud, a carattere prevalentemente agricolo e prosperi soprattutto per la coltivazione, ad opera degli schiavi negri, del cotone.

**liberalismo Inghilterra**

Nello stesso tempo anche l'Inghilterra si sviluppa rapidamente: non solo essa è all'avanguardia, in Europa, nel processo di industrializzazione (come nei grandi complessi tessili, nella navigazione a vapore, nelle ferrovie, ecc.), ma accentua l'indirizzo liberale della sua politica interna ad opera del ministro Peel e poi del governo Grey (1830-1834): la riforma della legislazione penale e della polizia, l'abolizione del Test Act, che faceva obbligo a coloro che volevano ricoprire cariche pubbliche di appartenere alla Chiesa anglicana, e infine la riforma in senso più democratico del sistema elettorale, sono i punti principali di questa svolta politica. D'altro lato, di fronte alla grave crisi economica del 1817 e alle conseguenze della meccanizzazione industriale (che indusse gli operai a ribellarsi, sotto la spinta della disoccupazione e dell'aumentato sfruttamento del lavoro, fino a distruggere le macchine, ritenute causa delle loro sofferenze), la classe operaia cercò di darsi le prime forme di organizzazione e di difesa dei propri interessi: sorsero così, nel 1824, le « Trade Unions ».

Il liberalismo, trionfante in Inghilterra, in Svizzera, in Spagna e in Portogallo, usciva però sconfitto prima nello sfortunato tentativo dei « decabristi » (1825) contro l'assolutismo dello zar Nicola I e poi nei moti che tra il 1830 e il 1831 si accesero in Polonia e in Italia a seguito della Rivoluzione di Luglio (1830), che aveva portato al trono di Francia Luigi Filippo I, non più re di Francia ma dei Francesi; sempre nel 1830 la Grecia giungeva all'indipendenza dopo un decennio di lotte eroiche, che avevano commosso il liberalismo colto europeo.

**Liberalismo e conservatorismo in Europa: i moti del 1830-1831**

La vita culturale, artistica e scientifica, è nel periodo che abbiamo considerato di eccezionale importanza e perciò meritevole, anche per la stretta connessione con lo sviluppo filosofico, di una considerazione più ampia di quella che può essere data da un cenno riassuntivo in questa sede. Questa considerazione più ampia noi la faremo nei capitoli successivi, esaminando dapprima la cultura romantica tedesca e la filosofia che ad essa si collega, per passare poi alla sua diffusione in Europa ed alla cultura dell'età della Restaurazione e dei circoli liberali e, in connessione con tutto ciò, allo sviluppo del pensiero scientifico.

## 2 - *Lo « Sturm und Drang ». Hamann e Jacobi.*

Uno degli aspetti più caratteristici della cultura tedesca nel decennio che precede la *Critica della ragion pura* (1781) è dato da quel movimento letterario che, dal titolo di un dramma di Maximilian KLINGER (1750-1831), prese il nome di *Sturm und Drang* (« tempesta e assalto »). Si tratta di un movimento molto vario nei suoi principali esponenti (oltre a Klinger, Leisewitz, H. L. Wagner, Müller e soprattutto J. M. R. LENZ, 1751-1792, che, nelle sue *Osservazioni sul teatro* formulò, in qualche modo, la poetica del movimento) e a cui parteciparono nella loro giovinezza anche Herder, Schiller e Goethe. Il romanzo e il dramma teatrale sono i generi letterari in cui trovano espressione gli impulsi e le ribellioni che caratterizzano questa tendenza, altrettanto violenta quanto di breve respiro.

**Lo *Sturm und Drang* e la reazione alla cultura illuministica**

Il motivo dominante comune può essere individuato nella polemica contro gli ideali dell'illuminismo e la cultura francese (anche in nome di una riscossa irrazionalistica), sebbene, anche in questo senso, non fosse secondario l'influsso di Rousseau e della sua dottrina del « ritorno alla natura ». Alle analisi e ai limiti del « sano intelletto » vengono contrapposti il sentimento, la fede, l'intuito, liberati da ogni vincolo ed esaltati nella loro naturale spontaneità, sfre-

**Spontaneità e libertà; sentimento e fede. Il titanismo**

natezza e infinità: la libertà dell'uomo non è più la libertà della sua ragione, ma la liberazione di tutte le sue facoltà, il potenziamento smisurato della sua sensibilità, della sua fantasia, dei suoi bisogni e della sua sete di possesso e di dominio. Deriva di qui l'idealizzazione, tanto frequente, dell'« uomo di natura » come « superuomo » e come « titano », oppure l'idealizzazione, sul piano di una religione puramente sentimentale, dell'« uomo di fede » come santo e come profeta.

La natura vivente panteismo

Nello stesso quadro rientra anche la concezione della natura non come un meccanismo geometrico, ma come un'inesauribile e spontanea forza vitale, come una « natura vivente », che viene contrapposta al meccanicismo illuministico e di cui vengono sottolineati l'organicità e insieme il ritmo di sviluppo attraverso una legge di opposizione, una « polarità » di opposti, cui i recenti progressi dell'elettrologia, del magnetismo, della chimica e della fisiologia sembravano offrire convalide e suggestioni. Connesso con questo concetto di natura è il sentimento della presenza intrinseca della divinità, non di rado identificata con la natura stessa, nelle cose (panteismo) e infine l'esaltazione della libera e spontanea creatività del genio artistico, svincolato da ogni regola e da ogni norma morale.

Come si è detto, il movimento non ebbe lunga vita (né, del resto, l'esaltazione letteraria dei « geni originali » nell'arte impedì un'ammirazione per Shakespeare, che arrivò fino all'imitazione più scolastica); tuttavia alcune sue idee e tendenze furono trasmesse all'età del Romanticismo, maturate e rese meno improvvisate dall'esperienza del classicismo: Goethe e Schiller daranno, come vedremo, testimonianza di questo trapasso.

ve esigenze peculative: il dualismo li intelletto agione e il primato del sentimento della fede

Da un punto di vista più propriamente filosofico, l'atmosfera culturale in cui si inserisce il movimento dello *Sturm und Drang* spiega il grande fervore di discussioni che subito si accese intorno alla filosofia di Kant che proprio nel decennio tra il 1780 e il 1790 trovava espressione nelle tre grandi *Critiche*. Noi seguiremo, nel paragrafo seguente, il dibattito sui problemi del criticismo, ma intanto è opportuno vedere, attraverso l'esame del pensiero di Hamann e di Jacobi, il primo manifestarsi di nuove tendenze speculative, antirazionalistiche e antilluministiche.

Accogliendo una delle istanze più tipiche della filosofia kantiana, cioè la distinzione tra « intelletto » e « ragione », i pensatori di cui

dobbiamo occuparci sono legati dalla comune polemica contro l'intelletto scientifico, che è analitico e perciò incapace di cogliere la natura profonda delle cose e la totalità della natura come realtà vivente ed organica. Contro le astrazioni dell'intelletto, la « ragione » kantiana esprime bensì l'esigenza di andare oltre la superficie dei fenomeni, ma si dimostra altresì incapace di soddisfarla: ecco perché nei filosofi dell'età dello *Sturm und Drang* e poi nel Romanticismo si fa spesso strada l'idea che non la ragione ma la fede, il sentimento e l'intuizione siano facoltà più appropriate ad assolvere il compito di attingere la realtà. E a questo scopo vengono riprese, andando anche al di là dei loro limiti storici, le dottrine di Shaftesbury sul sentimento e quella di Hume sullo scetticismo della ragione e sul carattere di « credenza » (cioè di fede) della conoscenza sensibile.

**Hamann**

Non a caso, quindi Johann Georg HAMANN (1730-1788) torna nei *Memorabili socratici* al motivo socratico del « sapere di non sapere » e alla conseguente polemica, ricca di motivi desunti anche dallo scetticismo di Hume, contro le pretese della scienza e di una ragione, capace di svelare l'errore ma non di provare la verità. Non resta quindi che affidarsi alla fede, l'unica facoltà che possa scorgere la realtà profonda delle cose e del divino attraverso i simboli della natura e della Sacra Scrittura: là dove la critica kantiana non fa altro che distinguere e classificare, lasciandosi così sfuggire quella *coincidentia oppositorum* che è il principio più alto della filosofia, la *Metacritica del purismo della ragione* (che è l'opera più famosa di Hamann, in polemica con Kant), cerca di riunificare sensibilità e ragione; e il linguaggio, in cui la ragione trova la sua esistenza sensibile (la ragione presuppone il linguaggio come la matematica presuppone i numeri, dice Hamann), la poesia e la storia svelano, al di sotto dei simboli in cui si manifestano, quella più profonda unità. Il linguaggio è stato particolarmente analizzato da Hamann, che in esso vede una creazione spontanea della natura umana, quasi un prolungamento del *Logos* divino.

**Jacobi**

Anche in Friedrich Heinrich JACOBI (1743-1819), autore, oltre che di molte lettere di argomento filosofico e di scritti polemici, di un *Trattato sull'impresa del criticismo di portare la ragione all'intelletto,* noi ritroviamo i motivi caratteristici della polemica antirazionalistica, volti però, anche in contrasto con altre tendenze romantiche, alla difesa di una concezione personalistica e trascendente della

divinità. Il panteismo, infatti, non è altro che lo sforzo della ragione di comprendere l'infinito e la divinità e come tale è foriero di ateismo: di qui la polemica sullo spinozismo che Jacobi ebbe con Mendelssohn (cfr. vol. II, p. 296) e quella sull'idealismo in filosofia come sostanziale riedizione dello spinozismo, che Jacobi ebbe con Fichte e soprattutto con Schelling.

La polemica sullo spinozismo

La polemica sullo spinozismo è della massima importanza nella cultura di questo periodo, e non tanto per l'aspetto contingente che ad essa dette occasione (e cioè l'adesione o meno di Lessing, nell'ultimo periodo della sua vita, alla dottrina spinoziana dell'« uno-tutto »), quanto per la diffusione delle dottrine spinoziane e per l'entusiasmo che esse suscitarono. E ciò proprio grazie alle *Lettere* di Jacobi, raccolte in volume nel 1785 (mentre il testo dell'etica fu pubblicato solo nel 1802). In queste *Lettere,* infatti, Jacobi polemizzava anche contro gli avversari di Spinoza e degli « spinoziani » Fichte e Schelling, convinto com'era che il razionalismo filosofico andasse difeso contro tutte le obbiezioni e rigorosamente svolto fino alle ultime conseguenze, giacché solo in questo modo sarebbe stato possibile metterne in luce la finale e definitiva inadeguatezza. Ciò spiega come sia potuto accadere che Jacobi ottenesse l'effetto contrario a quello che si era ripromesso e come, proprio nella forma data da Jacobi, Spinoza si sia così profondamente inserito nella cultura tedesca: basti pensare, per non parlare ora di Fichte e di Schelling, alla « filosofia della natura » di Goethe, ai dialoghi su *Dio* di Herder, agli scritti giovanili (*Rappresentazione del sistema di Spinoza* e *Spinozismo*) di Schleiermacher, in cui era tentata una sintesi di spinozismo e kantismo.

La filosofia della fede

Per Jacobi, l'uomo non ha conoscenza di Dio, ma una spontanea rivelazione, una fede immediata che lo mette in contatto con lui. Non si tratta di una vera e propria accettazione del misticismo (che anzi è combattuto da Jacobi), quanto di una reinterpretazione del concetto humiano di « credenza »: la rappresentazione dell'« incondizionato », cioè di Dio, è anteriore e presupposta dalla rappresentazione del « condizionato », cioè dell'io. « Avevo bisogno, scrive Jacobi, di una verità che non fosse mia creatura, ma di cui fossi io creatura... Io volevo rendermi chiara col mio intelletto una sola cosa: la mia devozione ad un Dio incognito ».

Per fede (che è una specie di « istinto », un sentimento oscuro

di immediata apprensione del vero e del reale), abbiamo la rivelazione di Dio, per fede crediamo nell'esistenza nostra e nell'esistenza di altri uomini. E l'accentuazione del carattere personale di Dio comporta una parallela accentuazione della personalità e della libertà dell'uomo. Per fede, quindi, noi attingiamo la realtà soprasensibile e in ciò sta il primato della volontà sulla conoscenza, di cui aveva parlato Kant. Il quale aveva giustamente limitato le pretese dell'intelletto al mondo dei fenomeni, aveva concepito l'« esistenza » come una posizione assoluta, non riducibile a concetto per via di analisi (e quindi, secondo Jacobi, da accettare per fede, con un « salto mortale » dal pensiero all'essere) e infine aveva confutato la pretesa della ragione di « dimostrare » l'esistenza di Dio. Ma gli errori di Kant furono due; il primo fu quello di concepire la volontà come ragion pratica, mentre è cuore, è sentimento, insofferente di ogni formalismo della legge; il secondo fu quello di non aver saputo uscire dalla contraddizione di presupporre la cosa in sé come fondamento dei fenomeni e poi di dichiararla inconoscibile, non comprendendo che solo la « ragione », e non l'« intelletto » (che è sì la facoltà con cui conosciamo l'esperienza, ma che ci dà di essa solo una conoscenza astratta e, appunto, intellettualistica), avrebbe potuto far uscire dalla contraddizione, facendo compiere all'uomo quel « salto mortale » dal pensiero all'essere, dal fenomeno al noumeno, che la fede suggerisce e che solo può confutare quell'idealismo filosofico in cui si è sviluppata la dottrina del criticismo.

**Jacobi e Ka**

## 3 - *Dal Classicismo al Romanticismo. Herder, Goethe, Schiller e Humboldt.*

Il movimento dello *Sturm und Drang* ebbe, come si è detto, breve durata: la sua stessa scompostezza e immediatezza fece nascere l'esigenza di un nuovo e più alto equilibrio, di una più riflessa considerazione, che senza perdere nulla della vitalità dei nuovi contenuti desse a questi una nuova forma e quindi, evitandone ogni dispersione, li rendesse più stabili e significativi. E fu questa l'esperienza compiuta da Herder e da Goethe, da Schiller e da Humboldt, nel passaggio dallo *Sturm und Drang* al Classicismo e da questo al Romanticismo.

**Dallo *Sturm und Drang* al Classicism**

Le riflessioni sulla scienza, sulla storia e sull'arte sono quelle che meglio documentano questo passaggio, né va dimenticata l'eredità del classicismo teorizzato da Winckelmann, che fu maestro di Goethe, e che nell'arte greca vide non una semplice imitazione della natura, ma la riproduzione della sua forma ideale e della sua interna essenza.

**Herder**

Il senso della storia, intesa non più come mera ricerca erudita, ma come ricostruzione di uno sviluppo organico sta al centro della ricerca di Johann Gottfried Herder (1744-1803), il cui nome occupa un posto importante anche nella storia della linguistica. Già nella sua polemica giovanile (per esempio nelle *Selve critiche* e poi nel *Trattato sull'origine della lingua*) con l'ideologia illuministica egli era venuto sottolineando l'importanza che le forze più oscure e prerazionali hanno nella formazione dell'uomo: è anzi in queste forze che sta la genesi prima del linguaggio, come mezzo che l'uomo, nella sua condizione più primitiva e naturale, si forgia per supplire alle deficienze dell'istinto, che è invece sviluppato negli animali. Il linguaggio non è perciò né di origine divina né il prolungamento del Logos divino: esso ha origine nella « riflessione », intendendosi con questo termine non una particolare facoltà intellettuale, ma una forza positiva dell'anima che unifica tutte le sue facoltà: « l'uomo riflette quando nell'oceano delle sensazioni può fissare un'onda e fermarvisi. Il primo segno di questa individuazione è la parola dell'anima ». In questo senso Herder può dire che l'uomo è creatura della lingua, e il problema dell'origine del linguaggio si trasforma nello studio della sua natura intesa come sviluppo ed evoluzione.

**roblema del uaggio è la riflessione »**

**La poesia popolare la religione**

Nello stesso senso si muovono anche le molteplici cure che Herder ha rivolto allo studio della poesia popolare e primitiva, ed in particolare di quella ebraica (*Sullo spirito della poesia ebraica*). Egli interpreta l'Antico Testamento come una raccolta di saghe e di miti popolari, non molto diversa da quelli greci. Certo, anche per Herder (come già per Lessing) la rivelazione è educazione dell'umanità, ma questa rivelazione è permanente ed universale e non si identifica con nessun determinato momento storico o religione

**a « filosofia ella storia »**

L'influsso di Spinoza (che abbiamo già visto: cfr. supra, p. 10), mediato da Lessing, e corretto in senso dinamico attraverso Leibniz (il concetto di sostanza è interpretato essenzialmente come « forza »), contribuisce, insieme alle indagini sul linguaggio e la poesia, a fissare

le linee generali dell'opera maggiore di Herder, le *Idee per una filosofia della storia dell'umanità,* scritta tra il 1784 e il 1791 ma non portata a compimento.

La storia è la « formazione » dell'umanità, sia in senso organico sia in senso morale; come tale è stata fatta dall'uomo nella sua interezza e non dalla sola ragione, e non con la sola ragione può essere compresa. Anzi la ragione, secondo Herder, non è una facoltà innata: essa si forma progressivamente nella storia e il linguaggio è la sua prima estrinsecazione.

Nei suoi momenti più alti, come la civiltà greca e la civiltà del Rinascimento, e nei suoi momenti più oscuri, come l'Impero romano o l'età del Medioevo, la storia si sviluppa secondo un disegno totale e progressivo, che dalla natura inorganica passa a quella organica, da questa all'uomo e dall'uomo all'« umanità »: l'umanità è infatti il fine della storia e umanità vuol dire il « compendio di tutto ciò che concerne la nobile educazione dell'uomo alla religione e alla libertà ». È qui evidente l'influsso di Lessing al quale si intreccia anche quello della « teodicea » di Leibniz; l'opera di Dio, che si manifesta nella natura, non può mancare nella storia, la quale quindi è la progressiva e armonica attuazione di un piano divino.

**Herder e K**

È su questa armonia e su questo finalismo che si appuntarono le critiche di Kant (cfr. vol. II, p. 322) ed Herder rispose allargando il discorso a tutta la filosofia del suo antico maestro di Königsberg: compose perciò una *Metacritica alla critica della ragion pura* e una *Kalligone* (contrapposta alla *Critica del giudizio*), scritte tra il 1799 e il 1800, cercando di confutare le opposizioni kantiane di senso e intelletto, di natura e libertà, mettendo in luce la difficoltà di concepire un giudizio non concettuale (come quello estetico) e infine notando nel criticismo la lacuna dovuta alla mancanza di un'adeguata trattazione del problema del linguaggio.

**Goethe**

La personalità che forse meglio di ogni altra simboleggia il passaggio dallo *Sturm und Drang* al classicismo è quella di Wolfgang GOETHE (1749-1832), discepolo di Winckelmann, che non solo nella sua altissima produzione poetica e letteraria, ma anche nei suoi scritti critici, scientifici e filosofici espresse il progressivo placarsi dei furori giovanili in una superiore serenità e armonia tra natura e spirito, tra scienza ed arte, tra mondo e Dio.

**Dal *Goetz* al *Faust***

Al titanismo e all'impeto del *Goetz,* dei *Dolori del giovane Werther,* del *Prometeo* e della prima redazione del *Faust* (e l'inquietudine e il dissidio di questo personaggio diventano emblematici di un aspetto tipico del sentimentalismo romantico, che ha preso appunto il nome di « faustismo ») seguiva la pacata e rasserenata pacificazione, sulle orme dell'arte classica e rinascimentale, dell'*Ifigenia in Tauride* e dell'*Hermann e Dorothea.* E se nel *Wilhelm Meister,* pubblicato nel 1795 (un anno dopo la *Dottrina della scienza* di Fichte) esaltava l'idea fichtiana della vita come continuo superamento degli ostacoli e all'idea dell'« innocenza » contrapponeva quella del « tirocinio », cioè dell'età in cui l'uomo deve lottare contro il disumano per dare un senso alla sua vita, nell'ultima redazione del *Faust* Goethe esprimeva il raggiunto e posseduto equilibrio.

**Goethe e filosofia: la natura**

L'amicizia con Herder, che gli fece conoscere Spinoza, e quella con Schiller, che iniziò nel 1794 e che durò, profondissima, fino alla morte di questi nel 1807 e che gli fece apprezzare soprattutto il Kant della *Critica del giudizio,* ebbero su di lui un influsso decisivo, malgrado le sue ripetute espressioni contro la filosofia o almeno l'ostentato disinteresse per essa. In realtà la filosofia da cui Goethe si sente respinto è quella che « divide » e non quella che « unisce », confermando l'impressione originaria di una immediata unità dell'uomo con la natura. E poiché la natura è l'« abito vivente » della divinità, penetrare nella natura vuol dire cogliere Dio stesso. Di qui l'opposizione di Goethe sia verso coloro che, come Jacobi, concepiscono Dio separato dalla natura, sia verso coloro che, come i materialisti e gli empiristi, fanno della natura un mero sistema meccanico, privo di organicità e di spontaneità. Non la « struttura », nella sua staticità, ma la « formazione » nel suo dinamismo vitale, è quel « fenomeno originario » che Goethe vuole ricercare nella natura; non i concetti matematici e il meccanicismo della scienza illuministica, ma il concetto di « tipo » può spiegare geneticamente l'unità nel molteplice, la costanza del mutamento, cioè quel « fenomeno originario », che non è visibile sensibilmente, ma che produce lo sviluppo delle forme organiche, attraverso la « polarità » delle forze contrapposte che in esse operano e l'« accrescimento » che da esse risulta. Goethe stesso, del resto, volle dare applicazione scientifica a queste sue idee negli *Studi sull'anatomia comparata* e nella *Dottrina dei colori* (in polemica con l'ottica newtoniana).

L'arte

Anche l'arte è « impulso formativo » e anche il bello può essere definito come un « fenomeno originario »; ma l'arte si eleva al di sopra della stessa natura, così come il classicismo si eleva sul naturalismo dello *Sturm und Drang*; più in alto della « semplice imitazione » ci sono la « maniera » e lo « stile » che colgono la « forma interna » delle cose. E ciò può spiegare, infine, il rifiuto di Goethe, nell'ultimo periodo, a lasciarsi contagiare da quella che lui chiamava la « malattia romantica », che lui stesso tuttavia profondamente sentiva e che vedeva diffondersi tra i suoi contemporanei, da Schlegel a Novalis. La « olimpica serenità » con cui tante volte si sono voluti identificare gli ideali pratici e lo stesso carattere di Goethe non si astrae dai profondi dissidi della cultura del suo tempo, e neppure si abbandona ad essi per esaltarli, ma cerca di dominarli attraverso la conquistata armonia di natura e spirito, di sensibilità e ragione, di impulsi e moralità.

Schiller

Anche in un altro grande poeta, Friedrich SCHILLER (1759-1805), noi ritroviamo la stessa parabola che abbiamo osservato in Goethe, ma portata più innanzi: se le *Lettere filosofiche* (1786) rappresentano, per così dire, la teorizzazione del momento dello *Sturm und Drang* (la natura come riflesso e « geroglifico » di Dio, che ci presenta come diviso quello che in Dio è unito, quasi un prisma che scomponga i colori; l'amore come forza di attrazione del mondo degli spiriti, ecc.), gli scritti *Sulla grazia e dignità* (1793) e soprattutto le *Lettere sulla educazione estetica* (1793-1795) esprimono la fase classica e, infine, il *Saggio sulla poesia ingenua e sentimentale* (1795-1796), il superamento del classicismo e l'avvio al Romanticismo.

Schiller e K[a]

Per Schiller, soprattutto a partire dal 1791, ha avuto un'importanza decisiva la filosofia di Kant: la *Critica del giudizio,* in particolare, ha posto quel problema dell'unità di natura e spirito, di sensibilità e moralità su cui egli ha costantemente meditato, cercando nella bellezza la sua soluzione.

L'« anima bella » e l'ar[te]

« Grazia » è infatti, rispetto alla « dignità » che è propria della morale, quella libertà che la bellezza realizza armonizzando istinto e dovere: tra questi ultimi, infatti, Schiller non pone quel necessario e ineluttabile contrasto che Kant aveva sottolineato; la perfezione non appartiene a chi si può fidare tanto poco dell'istinto da doverlo continuamente reprimere davanti alla legge morale, ma a chi realizza la loro possibile armonia, all'« anima bella ».

Questo tema è ulteriormente approfondito nelle *Lettere sull'educazione estetica,* in cui Schiller, dal contrasto tra l'« impulso sensibile » verso il nuovo e il diverso, cioè verso la vita, e l'opposto « impulso alla forma », vuol fare emergere una più alta conciliazione nell'« impulso al gioco », che ha come oggetto la forma vivente, cioè la bellezza. Solo la bellezza, infatti, può mediare un'opposizione che ha questo di caratteristico, che i due impulsi, benché si contrastino, si richiamano anche a vicenda, cosicché se uno solo dei due prevalesse, l'uomo cesserebbe di essere tale e anche l'istinto predominante verrebbe meno. La bellezza e l'educazione estetica devono con ciò impedire che l'uomo sia solo fisico o solo morale, ma fisico e morale insieme in un libero e mosso equilibrio.

In questo senso l'educazione estetica è capace di rompere la contraddizione tra l'impossibilità di avviare una migliore convivenza politica e civile senza un miglioramento educativo del cittadino e, nello stesso tempo, l'impossibilità di educare meglio un cittadino in una situazione di convivenza civile manchevole: l'educazione estetica è l'avvio e la premessa dell'educazione politica e morale.

**[...]sia ingenua e poesia [...]ntimentale**

Nel saggio *Sulla poesia ingenua e sentimentale,* infine, Schiller contrappone la poesia antica, che è « ingenua » perché esprime un'unità tra ideale e reale, tra spirito e natura, immediatamente posseduta e vissuta, alla poesia moderna, che è « sentimentale » perché ha perduto quell'unità e ne ha nostalgia, e cerca perciò di riconquistarla: è questo un tema caratteristico del Romanticismo.

**Humboldt**

Personalità complessa e ricca di interessi è anche quella di Wilhelm HUMBOLDT (1767-1835), fondatore dell'Università di Berlino e uomo politico (fu ministro, tra l'altro, della Pubblica Istruzione e plenipotenziario della Prussia nel Congresso di Vienna), oltre che scrittore, critico e studioso e teorico insigne soprattutto dei fatti linguistici.

**Le idee politiche**

Le sue idee politiche, espresse nello scritto *Saggio sui limiti dell'azione dello stato* (composto nel 1792, ma pubblicato postumo nel 1851), sono incentrate sull'idea della libertà del cittadino, come unica fonte valida delle sue iniziative economiche, politiche, morali e religiose, laddove la coazione isterilisce ogni attività. L'unico modo per educare l'uomo alla libertà è quello di farlo vivere nella libertà e perciò lo stato non deve intervenire positivamente a costringere, ma solo negativamente per garantire le condizioni della libertà.

Nel saggio su *Hermann e Dorothea* di Goethe Humboldt teorizza la poesia come trasformazione in immagine della realtà naturale. Ma l'immaginazione non si limita ad abbellire l'oggetto, perché essa è una vera e propria attività creatrice, fondata sul « genio » e capace di armonizzare tutte le facoltà umane (e perciò diversa dall'immaginazione come mera e arbitraria fantasticheria). Il carattere fondamentale della creazione artistica è la « totalità », perché la poesia produce un mondo armonioso, un regno ideale.

**L'arte**

Influenzato dalle idee di Herder, anche Humboldt intende la storia come una progressiva e indefinita realizzazione dell'ideale dell'« umanità », che rende grandi quegli uomini e quei popoli che più riescono ad incarnarlo. Nello scritto intitolato *Discorso sull'ufficio dello storico,* poi, Humboldt intende la storia come lo « sforzo dell'idea per conquistare la sua esistenza nella realtà »; di qui la necessità che lo storico non si limiti ad accertare filologicamente gli aspetti sensibili delle vicende storiche, ma si sforzi di coglierne le ragioni profonde e il disegno unitario. Più volte è stata sottolineata l'affinità di queste idee con quelle di Vico, anche se questi non fu noto a Humboldt.

**La storia**

Dalla concezione del fine della storia come realizzazione dell'idea dell'umanità discende l'importanza del « linguaggio », la cui analisi ha maggiormente contribuito alla fama di Humboldt. Il linguaggio è l'espressione non del solo intelletto, ma anche della fantasia: in una parola, di tutte le forze e le potenze dell'anima; in esse si manifesta, attraverso l'opera degli individui, il potere creativo delle nazioni. Ciò spiega, pur nella diversità, la « parentela » delle varie lingue, la loro organicità e il loro sviluppo, sia fonetico sia semantico, attuantesi nella relazione reciproca tra la soggettività del linguaggio profferito e l'oggettività del linguaggio ascoltato. Gli scritti *Sullo studio comparativo delle lingue* e *Sulla diversità di costruzione del linguaggio umano e sull'influsso di esso nello sviluppo spirituale dell'umanità* sono i più importanti a questo riguardo.

**Il linguaggio**

## 4 - *La cultura romantica. Schlegel, Novalis, Hölderlin.*

Nei paragrafi precedenti abbiamo esaminato i momenti più caratteristici ed importanti della cultura filosofica di quel movimento che si inizia con l'esperienza tumultuosa dello *Sturm und Drang* e

**Il Romanticismo e il circolo di Jena**

che, attraverso il classicismo, si conclude nel vero e proprio Romanticismo, nei primi decenni del secolo XIX. Jena è il centro di questo complesso movimento: nella sua università insegnano Reinhold, Fichte, Schelling e, come storico, Schiller, attorno al quale si raccolgono i Novalis e gli Humboldt; a Jena soggiornarono, tra il 1796 e il 1800, i fratelli Schlegel e il poeta Tieck e vicina a Jena era Weimar, la cittadina dove risiedeva Goethe. E se anche Goethe considerava il movimento romantico con ironico distacco e Schiller lo avversava apertamente, ciò non tolse che questi due artisti fossero considerati dai romantici come dei maestri: Friedrich Schlegel diceva che i tre avvenimenti più importanti del secolo erano stati la Rivoluzione francese, la *Dottrina della scienza* di Fichte e il *Wilhelm Meister* di Goethe.

La « scuola romantica » di Berlino e « Athenaeum »: Fr. Schlegel

Se si vuole parlare, in senso stretto, di una « scuola romantica » (che in origine si chiamò « nuova scuola » per differenziarsi da quella classica), si deve riandare alla breve vicenda della rivista « Athenaeum », edita tra il 1798 e il 1800 a Berlino (dove si era recato dopo la rottura con Schiller) da Friedrich SCHLEGEL (1772-1829) e intorno alla quale si raccolse un vero e proprio circolo romantico, di cui fecero parte, tra gli altri, il fratello di Friedrich, August Wilhelm SCHLEGEL (1767-1845) e sua moglie Carolina, Ludwig TIECK (1773-1853) e Friedrich VON HARDENBERG detto NOVALIS (1772-1801), ai quali può essere accostato il poeta Friedrich HÖLDERLIN (1770-1843): tutti poeti e letterati largamente influenzati da idee filosofiche e che interpretano esigenze ed ideali in larga misura analoghi. Hölderlin, nel suo romanzo *Iperione,* esprime il comune vagheggiamento di un ideale superiore di bellezza e di perfezione identificato con la civiltà dell'antica Grecia: « essere uno con il tutto, questa è la vita degli dei e il cielo dell'uomo »; ma l'uomo è un dio quando sogna e un mendicante quando pensa, e l'arte e la bellezza sono così le vie per raggiungere l'ideale, mentre l'intelletto resta confinato alla conoscenza del contingente.

Hölderlin e Novalis

L'esaltazione del genio artistico come una specie di superuomo, della poesia e dell'arte, intese come manifestazioni di un'infinita creatività dello spirito, di un libero giuoco della fantasia, dell'« ironia » tipica dello spirito, che non si arresta mai in alcuna delle sue creazioni ma tutte le sorpassa infinitamente; l'interpretazione del mondo stesso come libero sogno poetico e quindi come creazione

« magica » dell'uomo in quanto artista sono i motivi più frequentemente ricorrenti nei *Frammenti* di Federico Schlegel e soprattutto nei versi di Novalis, la cui concezione si è soliti designare appunto come « idealismo magico ». Novalis esaltò nelle sue ultime espressioni letterarie la poesia della malattia e della morte e negli *Inni alla notte* fece dell'opposizione di giorno e notte il simbolo di una vicenda che vede nella luce il manifestarsi della effimera vita e nella notte il santo mistero da cui la vita è nata e in cui tornerà a placarsi e ad annullarsi. Il linguaggio è elevato ad incantesimo e ad evocazione e in esso le parole « elaborano un mondo per sé, giocano soltanto con se stesse ».

**La cultura romantica**

Ma, anche oltre i limiti del circolo dell'« Athenaeum », il Romanticismo è una temperie culturale di carattere generale, europea e non solo tedesca (anche se in Germania ebbe le prime e più importanti espressioni, soprattutto teoriche), che investe tutti gli aspetti della vita letteraria, filosofica e scientifica, una « visione del mondo », e un atteggiamento di fronte al mondo come lo furono il Rinascimento, la Riforma e l'Illuminismo. Con questo non si vuol dire che il Romanticismo, come gli altri movimenti ora ricordati, sia qualcosa di omogeneo e uniforme, esprimibile con una formula o una breve definizione, né tantomeno che esso sia una « categoria dello spirito », cioè un momento eterno e quasi soprastorico, costitutivo, come il suo opposto, il Classicismo, della struttura stessa dello spirito umano. Al contrario il Romanticismo è un fatto storico determinato nel tempo e nelle condizioni storiche che lo produssero, è perciò riconducibile alla concretezza del suo contrasto con gli ideali dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese e al generale clima di restaurazione politica e culturale che ne seguì. Anzi è proprio in questo quadro che si precisano alcuni dei motivi più caratterizzanti, che noi abbiamo già avuto occasione di incontrare e che ora mette conto di riassumere rapidamente.

**Il primato del sentimento**

Il motivo su cui si è forse maggiormente insistito nel tentativo di individuare il concetto di Romanticismo è quello del primato del « sentimento », e romantico è stato spesso assunto come sinonimo di sentimentale. Con ciò non ci si vuole riferire ad un atteggiamento psicologico individuale (anche se questo fu certamente, anche esteriormente, un elemento vistoso, soprattutto nella fase declinante del Romanticismo) ma, in primo luogo, ad una posizione fi-

losofica, a determinare la quale concorrono e l'eredità della *Critica del giudizio* di Kant, che aveva lasciato intravedere una conciliazione « sentimentale » tra scienza e moralità, tra natura e spirito, e la polemica contro l'astratto razionalismo illuministico, capace tutt'al più, come la luce, di rischiarare la superficie delle cose, ma non di penetrarne e comprenderne l'essenza nascosta e i profondi legami reciproci.

Il senso dell'infinito

Questa eccellenza del sentimento (che è l'eredità più vistosa dello *Sturm und Drang*) si concreta in due atteggiamenti opposti e nello stesso tempo complementari, la cui comune radice è nella convinzione che la realtà è una totalità organica (l'« Uno-tutto » di derivazione spinoziana), che continuamente si sviluppa, si accresce e si arricchisce senza però mai raggiungere la mèta e il fine, o meglio continuamente oltrepassando e superando ogni mèta e ogni fine: il finito è infatti manifestazione sensibile dell'infinito e, come tale, incapace di esaurirlo completamente e di realizzarlo totalmente. Di

« titanismo »

qui i due atteggiamenti opposti, come si diceva, del « titanismo » e dell'« ironia »: il primo esprime l'insofferenza e la ribellione contro il finito, il ripetersi della ribellione di Prometeo a Zeus, nello sforzo continuo di superare il finito e di attingere l'infinito; ma è, come quello dei Titani della mitologia, uno sforzo vano, perché l'uomo non può vivere che nel finito e quindi la ribellione acquista un accento drammatico e doloroso, nel momento stesso che diventa fine a se stessa, un ribellarsi solo per ribellarsi, senza che questa ribellione possa avere uno sbocco positivo. Di qui anche gli atteggiamenti di compiacimento del dolore e di nostalgia, il senso del crepuscolare e del notturno, che sono tipici della psicologia romantica, anzi di quella che è stata detta la « malattia romantica ».

L'« ironia »

Anche l'atteggiamento « ironico » nasce dalla convinzione che nessuna determinazione concreta e finita può esaurire mai completamente l'infinito, ma esso esprime appunto l'accettazione consapevole di questo fatto, che si manifesta nel distacco da ogni determinazione finita in quanto semplicemente provvisoria, destinata ad essere superata e sostituita, e quindi tale da non meritare di essere presa sul serio.

La natura

Strettamente connessa con questo modo di sentire è anche la filosofia romantica della natura, di cui vedremo tipiche teorizzazioni in Fichte e più ancora in Schelling; e la « fisica speculativa » (in opposizione al meccanismo della fisica newtoniana) ha alla sua base

una convinzione che potrebbe essere propriamente definita un « mito », e cioè quella per cui tutte le forme inorganiche ed organiche della natura sono considerate come simboli dello sviluppo dello spirito, cosicché la fisica si riduce alla scienza dell'« eterna trasmutazione di Dio nel mondo », cioè all'interpretazione del mondo come divina teofania.

**L'arte, la religione e la filosofia**

Titanismo ed ironia sono due degli aspetti più interessanti del Romanticismo letterario; sul piano propriamente filosofico il primato dell'atteggiamento sentimentale si traduce nella sopravvalutazione dell'arte e della religione rispetto alla conoscenza propriamente filosofico-razionale. L'arte, come sentimento, e la religione, come fede, sembrano assai più idonee che non l'astratta ragione illuministica a mettere l'uomo in rapporto con l'infinità, come infinito processo di produzione della realtà sensibile, e quindi a cogliere il nesso dell'« uno-tutto ».

**« Ragione » speculativa e « intelletto » scientifico**

Nello stesso tempo, però, matura anche una più alta istanza razionale che porta ad un diverso concetto di ragione: la ragione illuministica viene ricondotta all'intelletto kantiano, cioè a quella facoltà del conoscere scientifico che, nella misura in cui assume la esperienza come un dato estrinseco ed inesplicabile e si limita ad organizzarla secondo i principi del meccanicismo newtoniano, resta inevitabilmente « astratta » e superficiale, incapace di comprendere quel concetto di organismo, di totalità organica, nel quale soltanto la concretezza del particolare viene non già annullata nella falsa generalità della scienza, ma realmente collegata all'insieme cui appartiene. Una volta rimosso l'ostacolo della « cosa in sé », la « ragione », che, come facoltà superiore all'intelletto, secondo Kant, era condannata all'antinomia e all'illusione trascendentale, diventa veramente l'espressione più alta della filosofia, come sapere assoluto, come manifestazione di quella medesima creatività, libertà e attività che opera nella realtà. E se la realtà, nel suo libero sviluppo, è sempre sintesi di un'opposizione immanente, dialettica, di finito e infinito, anche la ragione non può non essere dialettica, capace cioè di cogliere l'unità nell'opposizione e l'opposizione nell'unità e quindi di conciliare quelle antinomie, a cui Kant era invece rimasto fermo.

**Ottimismo, provvidenzialismo, storicismo**

Derivano di qui altri aspetti importanti del Romanticismo, come quelli dell'« ottimismo », del « provvidenzialismo » e dello « storicismo »: se la realtà è razionalità, se cioè è comprensibile dalla ragione,

ed è dialettica, cioè unità degli opposti e superamento del negativo, il dolore e il male sono momenti necessari e perciò ineliminabili nella vita della realtà e dello spirito: ma, in quanto essi sono destinati ad essere continuamente superati in una sintesi positiva, la realtà è considerata come una totalità pacificata, che nel suo svolgimento (nella sua storia) si realizza sempre più compiutamente e priva così di ogni fondamento gli astratti ideali rivoluzionari dell'Illuminismo.

Il valore a tradizione e il ritorno l Medioevo

Questo atteggiamento può avere, e storicamente ha avuto, due esiti opposti: da un lato un atteggiamento, per così dire, « progressivo » che dall'idea dello sviluppo continuo della realtà trae motivo per un superamento delle determinazioni presenti attraverso la loro negazione e una sintesi più avanzata; dall'altro un atteggiamento « conservatore », che esalta la razionalità del presente e si volge piuttosto al passato, per ricercare nella « tradizione » i fondamenti positivi del presente, che devono essere perciò conservati. Di qui, ad esempio, l'esaltazione del Medioevo non solo per ciò che esso significa, storicamente, per la « nazione » tedesca, che i romantici vedevano smembrata in un'infinità di staterelli, ma anche perché portatore di valori religiosi popolari, sentimentali e artistici che si vogliono riguadagnare. Si spiegano così i frequenti ritorni alla religione positiva e le conversioni al cattolicesimo, di cui quella di Federico Schlegel ha avuto un valore quasi paradigmatico.

nanticismo illuminismo in politica

E queste concezioni dello sviluppo della realtà, se da un lato producono una nuova storiografia che supera la prospettiva puramente erudita e documentaria di quella precedente e cerca di cogliere il senso generale dello svolgimento, dall'altro si traducono in una concezione politica antitetica dell'astratto cosmopolitismo illuministico e tesa ad affermare il concetto di « nazione » come vivente organismo spirituale e morale oltre che politico: donde le polemiche contro gli ideali rivoluzionari dell'89, contro le ideologie liberali del Settecento e contro le astrazioni giuridiche e universalistiche: e proprio in questo periodo nasce la « scuola storica del diritto » ad opera di Friedrich Karl VON SAVIGNY (1779-1861), il quale nel suo scritto *Sulla vocazione del nostro tempo per la legislazione e la scienza del diritto* (1814) sostenne che la storia, la tradizione e lo sviluppo continuo dello « spirito del popolo » sono la fonte di quel diritto che non tollera di essere cristallizzato in una legislazione e in un codice (e la polemica era diretta

La « scuola storica del diritto »

contro la codificazione napoleonica e le imitazioni che essa aveva avuto in Europa).

Haller

In sede più propriamente politica, la rivalutazione della forza contro il diritto, della distinzione tra potenti e deboli contro l'egualitarismo illuministico e l'ideale di un principato più feudale che costituzionale sono i motivi fatti valere nella *Restaurazione della scienza dello stato* di Karl Ludwig von Haller (1768-1854).

## 5 - *Filosofia e religione in F.D.E. Schleiermacher.*

Schleiermacher
Vita e scritti

La personalità e il pensiero di Schleiermacher hanno un posto rilevante nel quadro della filosofia del Romanticismo e nella maturazione di quella problematica religiosa che la caratterizza nella sua fase conclusiva. Nato nel 1768 a Breslavia, Friederich Daniel Ernst Schleiermacher studiò teologia ad Halle. La crisi religiosa, che lo portò ben presto fuori dell'ortodossia tradizionale, non lo distolse però dalla meditazione sui problemi religiosi, cui dettero anzi ulteriore impulso la letteratura delle *Lettere sullo Spinoza* di Jacobi e delle opere dello stesso filosofo olandese (cui dedicò due scritti, *Esposizione del sistema di Spinoza* e *Spinozismo*). Nello stesso tempo studia Kant, di cui però non condivide la soluzione del problema religioso, la concezione della libertà e il dualismo tra moralità e inclinazioni.

Recatosi a Berlino come predicatore, entra in rapporti con il circolo romantico e stringe amicizia con Federico Schlegel. Nel 1799 pubblica i *Discorsi sulla religione* che lo impongono negli ambienti culturali e a cui fanno seguito nel 1800 i *Monologhi*. Le polemiche suscitate dal romanzo *Lucinda* di Schlegel, per il quale Schleiermacher scrisse le *Lettere confidenziali* in cui teorizzava l'ideale romantico dell'amore come sintesi di senso e spiritualità, e alcune vicende personali lo costrinsero ad allontanarsi da Berlino nel 1802. Nel 1803 compose la *Critica della dottrina morale* e nell'anno successivo iniziò l'insegnamento di teologia nell'Università di Halle per continuarlo, dal 1810, all'Università di Berlino, rimanendovi fino alla morte avvenuta nel 1834. Nel 1821-1822 aveva pubblicato la *Dottrina della fede*, mentre solo dopo la morte videro la luce i suoi corsi universitari (*Dialettica, Etica, Estetica, Dottrina dello stato, Dottrina*

*dell'educazione*); al periodo di Halle, infine, risale la classica traduzione dei dialoghi platonici (accompagnata da importanti saggi critici e introduttivi), che doveva in origine essere realizzata in collaborazione con Schlegel, ma che Schleiermacher portò a termine da solo, a causa di alcuni dissidi che incrinarono la loro amicizia.

**La religione come sentimento dell'infinito**

L'idea centrale che Schleiermacher svolge nei *Discorsi* è che la religione è, nella sua essenza, « sentimento dell'infinito ». Come sentimento la religione è dunque diversa dalla filosofia, che è pensiero, e dalla morale, che è volontà. Con più precisione la religione è una intuizione dell'universo sotto la forma del sentimento, nel senso che, nell'esperienza religiosa, l'intuizione del mondo non può stare senza il sentimento e il sentimento senza l'intuizione. E poiché il sentimento religioso è propriamente sentimento dell'infinito, sul piano della religione il singolo è sentito come partecipe del tutto e il finito come espressione dell'infinito.

**Religione, filosofia e morale**

Per questo la religione non può avere punti di interferenza con la filosofia e la morale: essa non ha enti da conoscere e neppure imperativi ed obblighi da comandare e non si deve pertanto chiamare religione lo « strano miscuglio » di opinioni su Dio e sul mondo e di norme della condotta che tradizionalmente va sotto quel nome; anzi la religione deve, per così dire, restituire alla filosofia e alla morale ciò che spetta loro e che le è stato indebitamente attribuito e tornare a intuire l'universo, cioè a guardarlo pienamente in tutte le sue manifestazioni e lasciarsi così « penetrare e riempire dei suoi immediati influssi con infantile passività ». L'intolleranza non è perciò conseguente alla religione, ma a quanto di filosofico e metafisico vi è in essa commisto, perché è tipica della filosofia la pretesa di unificare le intelligenze sotto un unico sapere.

La filosofia e la morale sono essenzialmente antropocentriche, ma la religione non pone al centro della sua considerazione l'uomo più di qualsiasi altra realtà: tutto è espressione dell'infinito e il sentimento che lo coglie non solo non ha pretese conoscitive, ma non instaura neppure (come fa la scienza) rapporti e relazioni tra le cose, ciascuna delle quali, per essa, rappresenta tutto un mondo. Di qui l'esaltazione che Schleiermacher fa di Spinoza come massima espressione del sentimento religioso: cercare di dimostrare l'esistenza di un dio personale o dell'immortalità dell'anima sono problemi che non riguardano la religione: « Dio nella religione non è tutto, ma

una parte, e l'universo è in essa più che Dio »; « diventare una sola cosa con l'infinito, pur essendo in mezzo al finito; essere eterni in un momento del tempo, questa è l'immortalità della religione ».

**L'esperienza religiosa: il sentimento di soggezione assoluta**

Si vede chiaramente, in questa impostazione, il carattere peculiare della ricerca di Schleiermacher, che è volta a conoscere non già la realtà di Dio e il modo in cui essa agisce e si manifesta, come pretenderebbero la filosofia e la teologia, ma quali sono le condizioni che rendono possibile, in noi, l'esperienza religiosa, cioè quel sentimento, appunto, di soggezione ad un potere assoluto, che nulla ci rivela sull'essenza e sulla natura di questo potere, la cui azione è tuttavia da noi avvertita nella misura in cui cade nella esperienza degli uomini e si modifica e diversifica secondo la loro particolare capacità di riceverla e di determinarla.

**La comunità religiosa**

Proprio in quanto « sentimento dell'infinito » la religione riceve la sua più piena attuazione non nella solitudine, poiché in questa non si esce dalla propria finitezza, ma nella comunità umana: « inutilmente il tutto esiste per chi è solo; perché per intuire il mondo ed avere religione, l'uomo deve aver prima trovato l'umanità e la trova solo nell'amore e attraverso l'amore » (e questo tema dell'amore, insieme a quello della necessità di ritornare nell'intimità della propria coscienza, è centrale anche nei *Monologhi*). Nasce così la Chiesa, in cui ognuno è nello stesso tempo sacerdote e laico, guida e seguace, perché la religione è un fatto che concerne la coscienza individuale e non richiede gerarchie e istituzioni rigide. Ma la comunità tra gli uomini può realizzarsi anche nel tempo: la storia assume così un alto valore per la religione, perché rivela i vari gradi in cui si manifesta progressivamente l'esperienza religiosa (feticismo, politeismo, monoteismo, panteismo).

**Religione, storia e rivelazione**

Il concetto di rivelazione subisce, in tal modo, una profonda trasformazione: nessuna religione positiva esaurisce l'esperienza religiosa, così come nessuna determinazione finita esaurisce da sola l'infinito; di conseguenza ciò che le religioni positive chiamarono rivelazione non è affatto più « rivelatore » di qualunque altro fatto od esperienza, così come non esistono « miracoli », cioè avvenimenti eccezionali rispetto ad altri che sarebbero normali, ma tutto ciò che accade è miracoloso.

Alla luce di questi principi Schleiermacher ha intrapreso nella *Dottrina della fede* un sistematico lavoro di reinterpretazione di

tutti i principi e gli elementi della religione, dando progressivamente una valutazione sempre più positiva del cristianesimo: il che spiega la fortuna che l'opera ha avuto negli ambienti protestanti.

Eguale spirito sistematico ispira la più matura filosofia di Schleiermacher, esposta nei corsi universitari, di cui i più importanti sono quelli sulla dialettica e sull'etica.

a dialettica e la morale

E mentre nei primi è evidente la ripresa di motivi della dialettica platonica e la polemica contro l'idea, formulata da Hegel (cfr. infra, p. 86), che la religione sia una forma di sapere destinata ad essere superata e inverata dalla filosofia; nell'etica è esposta una posizione che cerca di superare l'antinomia kantiana tra spirito e natura, tra ragione e inclinazioni mediante il concetto dell'amore. E la morale si articola in una dottrina del bene, una dottrina della virtù e una dottrina del dovere. Bene, virtù e dovere esprimono, ciascuno secondo il suo proprio modo, la totalità della morale, ma l'uno implica gli altri e viceversa: nessun singolo bene può essere compiuto con l'adempimento di un singolo dovere, ma di tutti; e nessun singolo dovere può essere compiuto con l'azione di una sola virtù, ma di tutte. « Agisci in modo che tutte le virtù siano in te attive in riferimento a tutti i beni »: questa è la formula del dovere morale.

## II

# *FICHTE E L'IDEALISMO ETICO*



## 1 - *I problemi del criticismo: Reinhold, Schulze, Maimon e Beck.*

**Le discussion sulla filosofia di Kant**

Abbiamo già visto (cfr. vol. II, p. 306 e 318) che Kant pose più volte le sue cure a distinguere i risultati della *Critica della ragion pura* dalle conclusioni dell'idealismo di Berkeley; nel volgere di un decennio però l'importanza e l'originalità del pensiero in essa espresso si erano imposti alla cultura tedesca, anche se la tradizionalista Accademia di Berlino, nel 1791, premiava una tesi, presentata da Johann Cristoph SCHWAB (1743-1821), che negava la filosofia avesse fatto (e avesse bisogno di fare) progressi dopo Leibniz e Wolff.

La diffusione del criticismo è tale che le stesse opposizioni a Kant che si manifestano nell'ultimo periodo della sua vita e dopo la sua morte sembrano trovare spunto e alimento in Kant stesso (e in questo senso Goethe, con profondo intuito, parlò di « ironia » kantiana): era Kant, infatti, che dopo aver ristretto la validità della sua conoscenza al solo mondo fenomenico e dopo aver fatto dell'intelletto l'organo di una scienza della natura di tipo newtoniano, aveva poi lasciato sussistere il noumeno e la ragione e si era sforzato di recuperare la possibilità di un giudizio teleologico fondato sul sentimento; era Kant stesso che dopo aver scritto nella *Critica della ragion pratica,* « tu devi, quindi puoi », infine, aveva parlato di un male radicale dell'uomo; era Kant stesso che dopo aver negato la possibilità di una intuizione intellettuale aveva indicato nel genio artistico la manifestazione dell'attività creatrice dell'immaginazione unita all'intelletto.

Ma proprio per ciò il pensiero kantiano è al centro delle discussioni filosofiche della cultura tedesca: la sensazione generale è che egli costituisca il punto d'approdo di un lungo travaglio iniziato dal Rinascimento e dalla Riforma e, nello stesso tempo, il punto di partenza imprescindibile della nuova filosofia, in cui la cultura tedesca è destinata a svolgere un ruolo di avanguardia e una funzione di guida: Hölderlin dirà che « Kant è il Mosè della nostra nazione ».

**distinzione lle facoltà e cosa in sé »**

Nel nuovo clima culturale due sono i problemi che vengono particolarmente messi a fuoco: in primo luogo, la distinzione delle facoltà (senso e intelletto, ragione pura e ragion pratica), che viene considerata come una difficoltà rispetto all'esigenza di trovare un principio unitario della filosofia e dell'attività spirituale; in secondo luogo, la realtà della « cosa in sé », che appare sempre più come un residuo dogmatico, come qualcosa che o viene ricondotta all'interno dell'attività spirituale o deve essere espunta dalla filosofia critica. Dalla riflessione su questi temi (e dalle nuove esigenze della cultura romantica) prenderà avvio quel complesso indirizzo filosofico che è indicato con il nome di « idealismo » e che ha in Fichte, Schelling e Hegel i suoi massimi rappresentanti. Esso è tuttavia in qualche modo preparato e anticipato da una serie di pensatori e da una serie di discussioni di cui conviene dare un rapido cenno perché possa essere seguito lo sviluppo dei problemi. Si tratta, nella maggior parte dei casi, di ricerche che si presentano come interpretazioni o delucidazioni della dottrina kantiana, nella generale convinzione che, fino a Kant, si è progredito « verso » la filosofia come scienza e che, dopo Kant, si tratta di progredire « nella » filosofia come scienza.

**Reinhold il concetto rappresentazione**

Questa espressione è di Karl Leonhard REINHOLD (1758-1823), professore nell'università di Jena prima di Fichte. Reinhold dopo aver difeso nelle *Lettere sulla filosofia kantiana* (1786) le dottrine del pensatore di Königsberg dalle opposte obbiezioni di coloro che in essa vedevano l'espressione di un eccessivo naturalismo o di un eccessivo spiritualismo, di un eccessivo razionalismo o di un eccessivo empirismo, di ateismo o di dogmatismo religioso, avanza, nella *Ricerca di una teoria della facoltà rappresentativa umana* (1787) e nella *Nuova esposizione dei momenti principali della filosofia elementare* (1790), la sua interpretazione volta a identificare nella « rappresentazione », come fatto di coscienza, il principio più elementare ed unitario della filosofia. La rappresentazione, cioè quella che Kant chiamava conoscenza del fenomeno, il modo in cui le cose « appaiono » a noi nell'atto in cui unifichiamo i dati sensibili con le forme *a priori*, ha infatti questo di caratteristico che « viene nella coscienza

distinta dal rappresentante (cioè dal soggetto) e dal rappresentato (cioè dall'oggetto) e riferita all'uno e all'altro ». In tal modo Reinhold ha creduto di dare non solo il « fondamento gnoseologico », ma anche il « fondamento reale » del sapere e di reinterpretare, sulla base dell'opposizione di « rappresentante » e di « rappresentato », tutti i dualismi kantiani, unificati finalmente nel concetto di « rappresentazione » e perciò speculativamente giustificabili: così, ad esempio, la materia del conoscere è ciò che nella rappresentazione viene riferito al soggetto (al rappresentante). E un analogo ragionamento può esser fatto per gli altri dualismi (tra ricettività e spontaneità, tra sensazione e intuizione, ecc.).

**La cosa in sé**

Resta fermo così che la filosofia è circoscritta nei limiti della rappresentazione e che essa non può fare affermazioni su ciò che è il soggetto in sé o l'oggetto in sé. Della cosa in sé è possibile quindi solo una « rappresentazione contradditoria », perché essa non può essere negata, dovendo noi ammettere qualcosa che sta alla base della materia delle rappresentazioni, e, nello stesso tempo, « di questo *quid* nulla è rappresentabile, giacché esso è la negazione della forma della rappresentazione ». Di qui il concetto della cosa in sé come un *nihil negativum*, nel senso che di essa si può dire solo quello che essa non è.

**Schulze e il ritorno dello scetticismo**

La filosofia di Reinhold, che esprime già un considerevole passo innanzi sulla via della eliminazione della cosa in sé e quindi sulla via dell'idealismo, è senz'altro assunta come uno sviluppo coerente della filosofia kantiana in un'opera dal titolo *Enesidemo o sui fondamenti della filosofia elementare insegnata in Jena dal Prof. Reinhold, con una difesa dello scetticismo contro l'arroganza della Critica della Ragione.* L'opera uscì anonima nel 1792, ma era dovuta alla penna di Gottlob Ernst SCHULZE (1761-1833). Essa si propose di dimostrare che a tutti i ragionamenti di Kant (e di Reinhold) era sottesa un'implicita assunzione dell'argomento ontologico, caposaldo del dogmatismo; l'andamento del ragionamento kantiano consiste, infatti, nel determinare le condizioni sotto le quali soltanto un concetto è pensabile e nell'affermare, in conseguenza, la realtà di quelle condizioni (le categorie). Oltre a ciò, nulla giustifica nella rappresentazione, di cui parlava Reinhold, una distinzione di ciò che si riferisce all'oggetto e di ciò che si riferisce al soggetto e affermare, con Kant, la possibilità di applicare alla materia del conoscere le forme *a priori* significa ricadere nel dogmatismo e in una nuova forma di « armonia prestabilita ». Contro questo dogmatismo Schulze riaffermava la necessità di un ritorno allo « scetticismo » (di qui il richiamo all'antico filosofo scettico Enesidemo: cfr. vol. I, p. 138) e all'empirismo conseguente di Hume.

**Maimon: la contradditto-rietà della « cosa in sé » e il ritorn[o] a Hume**

La critica alla « cosa in sé » è ancora più radicale in Salomon MAIMON (1735-1800), autore, tra l'altro, di una *Ricerca sulla filosofia trascendentale* e di una *Ricerca di una nuova logica o teoria del pensiero.* Se fosse veramente « fuori » del nostro pensiero e della nostra coscienza, la « cosa in sé » sarebbe piuttosto una non-cosa, dal momento che ogni oggetto è tale solo in quanto è oggetto di una rappresentazione. Ma poi: cosa vuol dire « fuori »? Certo non una determinazione spaziale, perché lo spazio non è altro che una forma della nostra soggettività; non resta quindi che pensare che con l'espressione « fuori »

si voglia solo indicare « una cosa nella cui rappresentazione non abbiamo coscienza di alcuna spontaneità ed attività nostra ». Ciò significa che quello di « cosa in sé » è piuttosto un concetto « limite » (in qualche modo analogo alle « piccole percezioni » di Leibniz, che Maimon conosce e richiama), quel « dato » a cui la coscienza cerca indefinitamente di avvicinarsi per penetrarlo, senza mai riuscirvi completamente e che, proprio per questo, sembra « estraneo » allo spirito. Il « dato » è perciò sempre una conoscenza incompiuta, mentre la conoscenza compiuta è sempre prodotta dalla coscienza, e l'oggetto non la precede ma la segue come suo risultato.

**L'idealismo di Beck**

Da questa posizione anche Maimon ricava conseguenze scettiche e quindi la necessità di un ritorno a Hume. Nel senso di uno sviluppo già chiaramente idealistico del criticismo, si muove l'ultimo pensatore che dobbiamo qui esaminare, Jakob Sigismund BECK (1761-1840), discepolo di Kant e professore a Rostock, autore, di un *Compendio esplicativo degli scritti critici del prof. Kant,* il cui terzo volume porta il titolo *L'unico punto di vista possibile dal quale la filosofia critica può essere giudicata* (1796). L'« unico punto di vista » è quello in cui l'oggetto della rappresentazione non può che essere il risultato, anch'esso, di un'attività rappresentativa, di un « originario rappresentante », da Beck identificato con la kantiana unità trascendentale dell'appercezione o « Io penso ». L'oggetto non ha più bisogno, quindi, del sostegno della cosa in sé, ma è il prodotto di una rappresentazione originaria, che in un secondo momento il soggetto « riconosce » come sua rappresentazione. Sono questi, risultati assai vicini a quelli che in quegli stessi anni raggiungeva anche Fichte, la cui *Dottrina della scienza,* anteriore di due anni, oscurava completamente l'opera di Beck.

## 2 - *J.G. Fichte: la vita e gli scritti.*

**Il periodo giovanile: rapporti con il pensiero illuministico e con la filosofia di Kant**

Nato a Rammenau nel 1762 da modesta famiglia, Johann Gottlieb FICHTE conobbe in gioventù la povertà. Studiò a Jena e a Lipsia, facendo contemporaneamente il precettore presso varie famiglie per mantenersi. Dal 1788 al 1790 fu a Zurigo dove conobbe Giovanna Rahn, che poi sposò. Sono questi gli anni della adesione agli ideali dell'Illuminismo e della Rivoluzione dell'89, del progetto di un vasto programma educativo secondo le direttive del Pestalozzi.

Nel 1790 Fichte torna a Lipsia e prende contatto con la filosofia kantiana, che lo entusiasma al punto da indurlo a partire per Königsberg per sottoporre a Kant il manoscritto di un suo lavoro dal titolo *Ricerca di una critica di ogni rivelazione*: si trattava di una elaborazione condotta in uno spirito di piena adesione alla filosofia di Kant, sulla base del concetto che solo la moralità può fornire il criterio di validità di qualunque rivelazione e che la religione ha ragion d'essere

solo nella misura in cui l'uomo è anche sensibilità, la quale può essere soddisfatta molto più dalla religione che non dalla pura moralità. Kant lesse con favore lo scritto e lo fece pubblicare dal suo editore; ma esso uscì anonimo e l'opinione pubblica lo attribuì allo stesso Kant, che, intervenendo direttamente a chiarirne la paternità, dette al nome di Fichte grande fama e grande credito.

**Il periodo di Jena**

Nel 1794 Fichte fu chiamato all'università di Jena, nella cattedra lasciata da Reinhold, e vi rimase cinque anni fino al 1799. Sono anni di grande successo didattico e di febbrile produzione letteraria, condotta secondo due diversi criteri che rispecchiano i due lati della personalità di Fichte: da un lato uno spirito di autoconcentrazione e di astrazione che lo portava alle più remote astrazioni concettuali, e dall'altro uno spirito quasi missionario di diffusione della cultura e della scienza. Così, dai corsi universitari del 1794, nascono il *Fondamento della dottrina della scienza*, che è il suo scritto più importante, e i *Discorsi sulla missione del dotto*. Negli anni immediatamente successivi Fichte sviluppa sia la parte teoretica sia la parte pratica della sua « dottrina della scienza » (*Compendio dei tratti particolari della Dottrina della scienza in rapporto alla facoltà teoretica,* del 1795; *Fondamento del diritto naturale,* del 1796; e *Sistema della morale*, del 1798); nello stesso tempo compone altri scritti di carattere più divulgativo, come la *Prima* e la *Seconda introduzione alla dottrina della scienza.*

**La « controversia sull'ateismo » e l'allontanamento da Jena**

Nel 1799 fu costretto a dare le dimissioni dalla cattedra in seguito ad una « controversia sull'ateismo » originata dall'articolo *Sul fondamento della nostra credenza nel governo del mondo*, in cui il suo discepolo Friedrich Karl FORBERG (1770-1848) identificava Dio con l'ordine morale. Di fronte alle pressioni del governo della Sassonia e alla eventualità di una censura accademica, Fichte minacciò le dimissioni sue e dei suoi colleghi. Ma quando la censura venne, Fichte fu lasciato solo dai suoi colleghi e le dimissioni furono accolte, anche se formalmente erano state minacciate ma non date. Si narra che Goethe, che aveva contribuito all'azione contro Fichte pur dopo averlo a lungo protetto, commentasse dicendo: « Una stella tramonta, una stella sorge » e volesse con ciò alludere all'ascesa di Schelling alla cattedra di Jena.

**Gli ultimi anni e gli ultimi scritti**

Fichte si recò allora a Berlino e strinse rapporti con i fratelli Schlegel, con Schleiermacher, con Tieck e con gli altri membri di

quel circolo romantico, ma non riuscì mai a legare in modo veramente profondo. Professore a Erlangen nel 1805, si recò di nuovo a Königsberg e poi a Berlino, dove, ancora durante l'occupazione francese, pronunciò, nel 1807-1808, quei *Discorsi alla nazione tedesca,* che sono considerati il manifesto del nazionalismo germanico.

Negli ultimi anni fu professore e, per breve tempo, anche rettore dell'università di Berlino, fondata, come sappiamo, nel 1810 da Humboldt. Morì nel 1814 per una malattia infettiva, che gli fu trasmessa dalla moglie, ammalatasi mentre si prodigava a curare i feriti della guerra contro Napoleone.

A partire dal 1800 circa il pensiero di Fichte assunse un indirizzo caratterizzato sempre più dalla prevalenza della tematica religiosa e che è documentato da una serie di frequenti revisioni e rifacimenti della *Dottrina della scienza* e che complessivamente vanno sotto il nome di « seconda dottrina della scienza ». Del 1800 è anche lo *Stato commerciale chiuso* che esprime le concezioni politico-economiche di Fichte. Ricorderemo ancora, oltre ai rifacimenti della *Missione del dotto* (*Sull'essenza del dotto,* del 1806; *Cinque lezioni sulla missione del dotto,* del 1811), *La missione degli uomini* (1800), *Introduzione alla vita beata* (1805), *I tratti dell'età presente* (1806) e, infine, il *Sistema della morale* e il *Sistema del diritto,* entrambi del 1812.

## 3 - *Fichte: la « dottrina della scienza ».*

**Dall'« io penso » kantiano, all'« Io assoluto »**

Abbiamo già visto in precedenza che le discussioni sul criticismo kantiano, da Reinhold a Beck, si erano venute orientando nel senso di una eliminazione del noumeno come fondamento extra-soggettivo dei contenuti della conoscenza e quindi nel senso di fare dell'io il principio non solo formale, come in Kant, ma anche materiale del conoscere. Questo orientamento trova appunto in Fichte il suo esponente più rigoroso e più conseguente: l'« io penso », che Kant aveva chiamato anche « appercezione trascendentale » per sottolinearne il carattere di condizione *a priori* del conoscere, che nel dato sensibile trova il suo limite, diventa in Fichte, una volta tolto il noumeno e quindi il carattere « recettivo » della sensibilità, l'« Io assoluto », « Io infinito », in quanto principio assoluto non solo del pensiero ma anche di ogni suo possibile oggetto. Il termine di « trascenden-

tale », pertanto, potrà essere riferito all'Io non in relazione al contenuto della conoscenza (che non è più, per Fichte, come era per Kant, un « dato » indipendente dalla spontaneità dell'intelletto) ma in riferimento ai molteplici « io empirici », ai singoli individui, di cui esso è la condizione e il fondamento.

**Il principio della « dottrina della scienza » e il principio di identità**

L'io assoluto è dunque l'unico vero principio incondizionato del conoscere, della « dottrina della scienza ». Questo concetto è da Fichte chiarito anche attraverso una critica di ciò che tradizionalmente era considerato il principio fondamentale del sapere, cioè del principio di identità. La formula A = A, esprimendo che un concetto, un oggetto è identico a se stesso, è certamente vera, ma questo principio non è il primo, perché assume A come un « dato », come qualcosa che è posto per sé senza spiegare come ciò sia possibile. Questa spiegazione è invece necessaria e può essere raggiunta solo se a fondamento di quell'identità c'è l'Io che la pone, nell'atto stesso che pone se stesso (Io = Io). E l'Io, a sua volta, non deve essere spiegato, non ha bisogno di avere un fondamento, perché è il presupposto di ogni spiegazione e di ogni fondazione.

**Idealismo e dogmatismo**

Assumere dunque l'Io come principio non solo formale ma anche materiale (cioè del contenuto) del sapere significa assumere l'Io come assoluta infinità e come assoluta libertà, dal momento che è impossibile concepire una realtà che esista « fuori » di lui e costituisca una limitazione e un suo condizionamento. Ecco il principio che distingue la vera filosofia critica, cioè l'idealismo, dal suo opposto, cioè dal dogmatismo: quest'ultimo assume come punto di partenza e come presupposto non giustificato il dato, cioè le cose come esistenti indipendentemente dal soggetto; ma così facendo, esso resta legato alle cose ed è incapace di risalire allo spirito e alla sua libertà. Per questo il dogmatismo significa, in sostanza, materialismo e fatalismo: « un carattere fiacco di natura o infiacchito e piegato dalle frivolezze, dal lusso raffinato e dalla schiavitù spirituale, non potrà mai elevarsi all'idealismo ».

Il contrasto tra le due filosofie non è componibile: nessuna delle due può confutare direttamente l'altra, perché la loro opposizione concerne il « principio primo » per sé non deducibile e perché ciascuna può criticare il principio dell'altra solo già supponendo come vero il proprio. E se anche accade, dice Fichte, che i due sistemi

formulino proposizioni in termini identici, l'accordo è apparente, perché l'uno intende le parole in un senso diverso dall'altro.

Il contrasto tra dogmatismo e idealismo, perciò, non è solo dottrinale, ma totale e l'accettazione dell'uno o dell'altro dipende da una scelta di fondo, che impegna tutto l'uomo « perché un sistema filosofico non è un'inerte suppellettile che si può usare e smettere, ma è animato dallo spirito dell'uomo che l'ha ». Tuttavia, benché si tratti di una scelta di fondo, questa scelta non è arbitraria, irrazionale e immotivata, giacché se il dogmatismo, chiuso nelle cose, non è capace di dare ragione dello spirito e della libertà, l'idealismo, invece (e questo è il segno della sua superiorità) è in grado di dare ragione e dello spirito (l'Io assoluto, infinito e libero) e, grazie ad esso, anche delle cose.

**La prima proposizione della « dottrina della scienza »: l'Io pone se stesso**

Tutto ciò è sinteticamente espresso nella prima proposizione fondamentale della « dottrina della scienza »: l'*Io pone se stesso*. Ciò il cui essere (essenza), dice Fichte, consiste soltanto nel porre se stesso come esistente, è l'io come assoluto soggetto. L'Io, dunque, è auto-produzione, auto-creazione, e, in quanto ha se stesso come oggetto, auto-coscienza: l'errore di Spinoza è consistito nell'aver posto la « sostanza » (cioè, nei termini di Fichte, la coscienza pura e l'Io trascendentale) al di là della coscienza empirica, mentre i due termini non sono separati ma immanenti.

**La seconda proposizione della « dottrina della scienza »: all'Io si oppone il non-Io**

La prima proposizione, ora vista, esige però di essere ulteriormente integrata: se tutta la realtà e l'attività dell'Io si esaurisse nel porre se stesso, sarebbe una realtà e un'attività vuota, inconcludente. Di qui la seconda proposizione fondamentale della « dottrina della scienza »: *all'Io si oppone un non-Io* (cioè gli oggetti, la cosiddetta realtà esterna, la natura), perché solo un non-Io può essere l'opposto dell'Io; e come l'Io costituisce il momento della libertà, così il non-Io costituisce il momento della necessità.

**La terza proposizione della « dottrina della scienza »: l'unità dell'Io e del non-Io**

In quanto posto dall'Io, però, il non-Io si contrappone all'Io non in modo totale, fino ad annullarlo completamente, ma lo definisce e lo limita. Si ha così la terza proposizione fondamentale della « dottrina della scienza »: *nell'Io stesso, l'Io è limitato dal non-Io e il non-Io è limitato dall'Io*. Essa costituisce la sintesi delle due precedenti ed esprime l'esigenza che l'opposizione del non-Io venga ricondotta all'Io, venga ricompresa nello stesso Io che l'ha prodotta: « nessuna antitesi, dice Fichte, è possibile senza sintesi; infatti

l'antitesi consiste in ciò, che nell'identico viene cercato l'opposto; ma gli identici non sarebbero tali senza un'azione sintetica che li identifica ».

L'espressione « nell'Io stesso » che si trova nella terza proposizione indica che questa sintesi non avviene tra l'Io e qualcosa che è « fuori » di lui: l'Io, infatti, nella sua assolutezza, non ammette limiti esterni; ciò significa che la limitazione reciproca di Io e di non-Io, che avviene « nell'Io stesso », concerne un « io » limitato, divisibile e molteplice (perché solo ad esso si può opporre la molteplicità empirica del non-Io). Abbiamo così la molteplicità dei soggetti individuali, delle coscienze finite e la molteplicità degli oggetti empirici, cioè il mondo degli uomini e delle cose, quale ci appare nell'esperienza immediata.

**La deduzione delle categorie**

Con le prime tre proposizioni della dottrina della scienza, osserva Fichte, si è raggiunta anche la deduzione delle prime tre categorie, cioè quelle della qualità: affermazione (l'Io pone se stesso), negazione (l'Io oppone a sé un non-Io) e limitazione (l'Io è limitato dal non-Io e il non-Io dall'Io). E poiché, come abbiamo visto, l'opposizione dell'Io da parte del non-Io non è totale, non annulla ma limita l'Io, e poiché la limitazione comporta la divisibilità (onde la terza proposizione della « dottrina della scienza » prende anche la forma: l'Io oppone, nell'Io, al non-Io divisibile un Io divisibile), è possibile procedere ad un'analoga deduzione delle categorie della quantità. Ancora, dalla terza proposizione risulta che l'Io determina se stesso in quanto è determinato, ed è determinato in quanto si determina: è questa quella categoria di « determinazione reciproca », che apre la serie di categorie di relazione, a cui fanno seguito la categoria di causa (il non-Io che determina l'Io) e la categoria di sostanza (l'Io che è determinato in quanto si determina). Il termine « deduzione » ha però in Fichte un senso profondamente diverso da quello che aveva in Kant: non una giustificazione dei principi *a priori* del conoscere nel loro uso « trascendentale », ma una vera e propria « deduzione metafisica » del soggetto e dell'oggetto dall'Io. E ciò è perfettamente conseguente con l'eliminazione della cosa in sé e della recettività della sensibilità e con l'assunzione dell'Io come principio sia formale sia materiale del conoscere, che portano Fichte lontano dalla filosofia di Kant. Possiamo anche spiegarci, allora, il fatto che Fichte ritenga possibile quella « intuizione intellettuale » che Kant aveva escluso, in

conseguenza, appunto, della « recettività » della sensibilità e del carattere fenomenico del conoscere scientifico.

La dialettica dell'Io

I tre momenti dell'attività dell'Io sono dunque il suo autoporsi (tesi), l'opposizione del non-Io (antitesi), e la sintesi dell'opposizione: in ciò consiste la « dialettica », come unione degli opposti, che costituisce la struttura fondamentale dell'attività dell'Io, che proprio perché è finito, non può essere esaurito da nessuna opposizione e limitazione, ma sempre e indefinitamente le supera per crearne di nuove e ulteriori e per superarle ancora: tesi, antitesi e sintesi sono i tre momenti di un processo dialettico che si prolunga all'infinito.

L'« immaginazione produttiva » e il mondo empirico

Ma se il mondo oggettivo è creazione dell'Io, non si riduce a sogno e a inconsistente fantasma? E, in secondo luogo, come si spiega che esso si presenti come qualcosa di dato, di indipendente da noi e anzi come qualcosa che ci necessita e ci condiziona? « La dottrina della scienza, afferma Fichte, è realistica. Essa mostra che non si può in nessun modo spiegare la coscienza delle nature finite se non si ammette una forza indipendente da esse, ad esse completamente opposta e dalla quale quelle nature dipendono per ciò che riguarda la loro esistenza empirica ». In altri termini agli io empirici, ai singoli uomini, si oppone la realtà delle cose empiriche, come qualcosa di indipendente da essi. Ma ciò è appunto il risultato dell'attività dell'Io assoluto che mediante l'« immaginazione produttiva » (cioè quella facoltà che Kant aveva introdotto tra sensibilità e intelletto per spiegare l'uso del secondo rispetto agli oggetti della prima) inconsapevolmente crea il non-Io, cioè il mondo. Il fatto che si tratti di una produzione inconsapevole, mediante la quale sia l'Io che il non-Io opponendosi si dividono formando la molteplicità degli io empirici e delle cose, spiega perché l'io empirico si trovi di fronte la realtà come qualcosa di indipendente e di esterno e perché la conoscenza si presenti come « rappresentazione », cioè come relazione dell'io e del non-io.

La « riflessione » cosciente

L'io empirico, però, non è separato e « diverso » dall'Io assoluto (come si è visto) e perciò all'immaginazione produttiva fa seguito la « riflessione » consapevole, mediante la quale il non-Io è ricondotto e ricompreso nell'Io, che nel non-Io riconosce un proprio prodotto. Il processo, mediante il quale la riflessione ripercorre ascensivamente le tappe che l'Io ha percorso discensivamente, mediante l'immaginazione, nella produzione del mondo, costituisce quella che Fichte

chiama la « storia prammatica » dello spirito umano ed ha nella sensazione, nell'intuizione, nell'intelletto e infine nella ragione le sue tappe progressive. Se infatti nella sensazione l'io empirico avverte l'oggetto come qualcosa che è dato fuori di lui e se stesso come recettività e se nell'intuizione e nell'intelletto egli ordina il materiale empirico secondo le forme dello spazio e del tempo e secondo le categorie, è nel momento della ragione che l'io, riflettendo su se stesso e sulle sue operazioni, ritrova l'incondizionalità, la creatività e la purezza della propria soggettività e scopre che il non-Io non è un dato esterno, ma qualcosa che è posto da lui stesso. La metafisica dell'Io, dello spirito, prende il posto dell'antica metafisica dell'essere e il concetto di attività in continuo sviluppo sostituisce quello di sostanza.

## 4 - *Fichte: il primato dell'Io pratico sull'Io teoretico: l'idealismo etico. Diritto, politica e morale.*

**Io « teoretico » e Io « pratico »**

Della determinazione reciproca dell'Io e del non-Io (terza proposizione fondamentale della dottrina della scienza), Fichte ha fin qui esaminato propriamente solo un aspetto, quello per cui l'Io pone se stesso come limitato dal non-Io: e questo è l'aspetto propriamente « teoretico » dell'attività dell'Io, che conosce, mediante la riflessione, i suoi oggetti; ma vi è anche un secondo aspetto, quello per cui l'Io pone il non-Io come limitato dall'Io, e che costituisce l'aspetto propriamente « pratico » dell'attività dell'Io, che agli oggetti si volge non per conoscerli come sono, ma per modificarli.

**Il primato dell'Io pratico sull'Io teoretico**

In quanto pone se stesso come limitato dal non-Io, l'Io si determina, diventa finito e soggetto all'azione del non-Io (la rappresentazione). Invece, in quanto pone il non-Io come limitato da se stesso, l'Io esplica la sua attività infinita, cioè la sua moralità. La quale, tuttavia, non potrebbe esplicarsi realmente se non ci fosse un limite, un urto e un ostacolo da superare. Lo « sforzo » e la tensione che costituiscono le caratteristiche peculiari dell'attività pratica svanirebbero se non si scontrassero con la resistenza di qualcosa che ad esse si oppone; e questo qualcosa è il non-Io, il mondo, inteso appunto come il « materiale del dovere reso accessibile ai sensi ». Ecco dunque che l'attività pratica dell'Io sta a fondamento anche di quella teoretica: l'Io pone il non-Io perché rispetto ad esso possa realizzarsi quello

« sforzo » che è la peculiarità della sua attività morale: e come era un processo all'infinito la dialettica dell'Io teoretico, così è uno « sforzo all'infinito » la dialettica dell'Io pratico, che continuamente supera gli ostacoli che si trova di fronte, cioè che esso stesso si pone. In ciò consiste quel primato dell'Io pratico sull'Io teoretico, della moralità sulla conoscenza, di cui già Kant aveva parlato, e che dà all'idealismo fichtiano la caratteristica di « idealismo etico ».

Dall'inclinazione al dovere

Alla « storia prammatica » dell'Io teoretico corrisponde così una « storia prammatica » dell'Io pratico: dallo sforzo consapevole, infatti, nasce l'« inclinazione », la quale, in quanto mai completamente appagata, genera il « bisogno » e quindi il « desiderio », che trova la sua delimitazione nella « esigenza pura », cioè nel « dovere », con cui si instaura la vera e propria moralità.

Intenzione e azione; morale e diritto

Ma, come aveva già detto Kant, l'agire umano può essere considerato da due punti di vista, quello estrinseco dell'azione e quello interiore dell'intenzione con cui l'azione è compiuta; e questa duplicità è il fondamento della distinzione tra diritto e morale (tra la « dottrina del diritto » e la « dottrina della morale »), tra la coazione giuridica e l'obbligazione etica. Benché sia possibile parlare, come aveva sostenuto la tradizione giusnaturalistica, di diritti originari (o naturali) dell'individuo in sé (libertà, proprietà e conservazione), non è dubbio, però, che la validità del rapporto giuridico si manifesta solo nella convivenza sociale, nella relazione di una persona con le altre persone: mentre la moralità, quindi, si svolge essenzialmente all'interno dell'Io (come rapporto dell'Io assoluto e dell'io empirico), il diritto presuppone l'esistenza di altri; l'io infatti si determina come « persona » solo in quanto delimita la propria sfera di libertà escludendone ogni altra volontà. Sulle cose l'uomo ha solo una potenza, e nella misura in cui anche altri avanzano identiche pretese sulle medesime cose, nasce un diritto su di esse e, in conseguenza, l'esigenza che questo diritto sia imposto a tutti e che le trasgressioni vengano punite.

Lo stato: a) Lo stato di polizia

Nasce così lo stato, come formazione di una « volontà generale » e che si presenta in primo luogo come uno « stato di polizia »: tre sono infatti i poteri fondamentali dello stato: il « potere di polizia », che impedisce la violazione del diritto, e il « potere giudiziario » che constata se una violazione c'è stata, e il « potere penale » che sancisce la pena per la violazione commessa; di questi tre poteri è responsabile il governo, sottoposto al giudizio e al controllo di una

assemblea che, dal nome della celebre magistratura spartana, Fichte chiama « eforato ».

Il fondamento dello stato è il contratto sociale, che ha come suo principio il diritto che ciascuno possa vivere del proprio lavoro. Lo stato deve garantire questo diritto e poiché colui che ne è privato non è tenuto al rispetto del contratto, i cittadini devono assicurargli i mezzi di sussistenza, per evitare che il contratto sia spezzato.

**b) Lo « stato commerciale chiuso »**

Ma con quali mezzi lo stato può garantire a tutti i cittadini il diritto a vivere del proprio lavoro? Lo stato liberale, con il suo « lasciar fare » al libero gioco delle forze economiche, è inadeguato a questo fine; occorre invece un intervento positivo dello stato, che è possibile solo in uno « stato commerciale chiuso », cioè in uno stato completamente autosufficiente dal punto di vista economico. Fichte parte da una distinzione dei cittadini in tre ceti: i produttori, gli artigiani e i commercianti, e da una determinazione del numero dei loro membri che assicuri, a ciascuno di questi, una quota proporzionale e sufficiente della ricchezza comune. Il numero dei produttori (e per produzione si intende essenzialmente agricoltura) è determinato spontaneamente dalla quantità di terra da coltivare; il numero di artigiani e commercianti deve essere coattivamente imposto dallo stato in modo tale che il loro lavoro non sia né inferiore né superiore alla quantità dei beni prodotti. Ne consegue la « chiusura » commerciale dello stato verso gli altri stati, a partire dal momento in cui esso ha raggiunto la perfetta autonomia. Solo così sarà possibile eliminare la lotta tra gli individui, le classi sociali e gli stati.

Ma per raggiungere questo obbiettivo sono necessarie tre condizioni: la prima è che lo stato produca tutto ciò di cui ha bisogno; la seconda è che lo stato distolga i cittadini dai beni che non può produrre (e che altrimenti dovrebbe commerciare con l'estero); la terza è che lo stato raggiunga i suoi confini naturali: solo a questo fine la guerra è giustificabile.

**Lo stato e la libertà**

Questa concezione « organicistica », non individualistica e, in un certo modo, « socialistica » dello stato differenzia profondamente la dottrina politica di Fichte, in cui è sensibile l'influsso di Rousseau, da quella liberale: la libertà individuale è sentita più come un elemento disgregatore della compagine statale che come un fattore positivo, e la libertà che lo stato deve realizzare non è quella

del singolo in quanto tale, ma quella di una più vasta comunità, a cui il cittadino partecipa e, partecipandovi, supera la propria individualità e la propria particolarità.

Lo stato e la cultura

Ma lo stato, se deve essere chiuso dal punto di vista economico, deve però essere « aperto » dal punto di vista scientifico e artistico: scienza e arte non hanno confini, e in questo quadro si collocano la « missione del dotto » e la giusta soluzione del problema dei rapporti tra politica e cultura.

La missione dell'uomo la missione del dotto

Ogni uomo, in quanto essere ragionevole, ha una sua « missione », che consiste nell'acquisire l'abilità e la capacità di reprimere e vincere le inclinazioni imperfette che derivano dalla sua natura sensibile: il pieno accordo dell'uomo con se stesso, della sua sensibilità e della sua moralità è il fine ultimo, a cui l'uomo può bensì indefinitamente avvicinarsi, ma mai adeguarsi completamente. Al di sopra di questa missione dell'uomo in generale, che si estrinseca nella comunità e nei ceti sociali, in cui questa si articola, e che ha come suo fondamento lo spontaneo e libero consenso, si colloca la « missione del dotto », cioè di colui che, conoscendo il grado di cultura proprio della società di cui fa parte, ha la visione del progresso umano e dei mezzi per realizzarlo: il dotto è l'educatore dell'umanità.

In questo senso il dotto è un funzionario dello stato, ma non un funzionario diretto: lo stato non è infatti, esso stesso, né un educatore né un ricercatore e non può quindi imporre al dotto né cosa deve insegnare né cosa deve ricercare; può invece favorirne l'opera, mettendolo nelle migliori condizioni di lavoro e di libertà: « la vita nello stato non appartiene al fine dell'uomo, ma solo sotto certe condizioni è un mezzo per fondare una società perfetta ».

La moralità

Il passaggio dal diritto allo stato rappresenta il passaggio da una forma di coazione puramente estrinseca ad un legame più alto, di natura etica, tra gli uomini. Tuttavia non si può parlare di un vero e proprio « stato etico » perché, per Fichte, la vita nello stato non appartiene al fine assoluto dell'uomo, che è appunto la moralità; l'attività dell'Io è infatti infinita e non può quindi essere esaurita da nessuna realizzazione concreta.

L'uomo può essere considerato come essere naturale (come oggetto) e come essere spirituale (come soggetto): di qui la duplicità delle sue « inclinazioni », sensibili e pure, e la conseguente determinazione dell'inclinazione morale come sintesi di entrambe come « in-

clinazione mista » di cui l'inclinazione sensibile costituisce la materia e quella pura la forma. Pertanto, in Fichte, come già in Kant, l'inclinazione sensibile è qualcosa da vincere, un ostacolo da superare (e Fichte parla, a questo proposito, di « male radicale », cioè di una persistente resistenza ad operare il bene, di una « inerzia » da cui derivano la « viltà » e l'insincerità). Però, a differenza di Kant, il fine della moralità non è soltanto la vittoria sulle inclinazioni sensibili, ma la loro armonizzazione con le inclinazioni pure: questa armonizzazione, che non è mai una condizione raggiunta ma sempre una meta da raggiungere (altrimenti il dover essere non sarebbe tale ma si convertirebbe in una situazione di fatto) comporta la possibilità di formulare non solo imperativi formali, ma anche materiali, cioè di comandare anche i contenuti dell'agire.

E se l'imperativo formale si esprime nella formula « agisci secondo coscienza », gli imperativi materiali possono concernere o l'educazione delle inclinazioni sensibili, affinché esse non siano identificate con il fine dell'uomo né siano considerate come l'ostacolo insormontabile al raggiungimento del fine; oppure i rapporti tra vita teoretica e vita morale, che si riassumono nella formula: conosci, non per mera curiosità, ma per sapere qual è il tuo dovere morale.

## 5 - *L'ultima fase della filosofia di Fichte.*

**Accentuazio dell'interess religioso**

Nell'ultimo periodo della sua speculazione, che ha inizio con la pubblicazione della *Missione dell'uomo,* del 1800, e con la rielaborazione della *Dottrina della scienza,* del 1801, Fichte dà al suo pensiero un indirizzo sempre più marcatamente religioso: Dio, che negli scritti precedenti era dichiarato come « impensabile » o interamente risolto nell'ordinamento morale del mondo, diventa gradatamente l'Essere, l'Assoluto, di cui l'io, l'autocoscienza e il sapere sono le immagini o le manifestazioni.

Molteplici ragioni sono state portate per spiegare questo mutamento; la religiosità tipica del Romanticismo, l'influsso della filosofia di Jacobi, la polemica con Schelling sull'Assoluto (che vedremo più avanti), le conseguenze prodotte, sia sul piano teorico sia su quello psicologico, dalla « controversia sull'ateismo »; infine il desiderio di liberare la « dottrina della scienza » dall'accusa di atei-

smo e di ridare ad essa, con la visione religiosa, quella efficacia pratica che la moralità aveva già cercato di darle, ma che ora, nella nuova situazione culturale del Romanticismo, era venuta perdendo. Tutti questi motivi hanno certamente la loro parte di importanza, ma il problema fondamentale sta nello spiegare il mutamento senza dimenticare la precedente fase speculativa: non a caso Fichte dichiarò sempre di non aver mai mutato o rinnegato le precedenti posizioni del suo pensiero. In tal senso il mutamento andrebbe interpretato come un'« estensione » della filosofia al di là dei limiti della dottrina della scienza e al di là dell'identità di finito e infinito, per attingere quell'infinità dell'infinito che non è mai esaurita dal finito e resta fuori di esso: cioè, Dio. Per usare le parole di Gian Paolo Richter, che di Fichte fu amico, Fichte ora fa filosofia « fuori della filosofia ».

Il sapere e la fede

Già nella *Missione dell'uomo,* la fede è posta al di sopra del dubbio e del sapere. Al culmine della considerazione dell'uomo come semplice essere naturale e finito nasce infatti il dubbio se l'uomo sia soltanto la manifestazione di una forza naturale o anche un soggetto libero e autonomo. Il sapere (la dottrina della scienza) elimina questo dubbio mostrando che ciò che prima appariva come natura e come mondo esterno non è altro che una produzione dell'io; questa produzione è però ora concepita come mera immagine e sogno: intuire è sognare e pensare è sognare il sogno. Ma noi conosciamo per agire, perché l'azione è il nostro destino; e nell'azione i nostri concetti non sono mere immagini, ma « fini », cioè modelli di qualcosa da produrre. Bisogna quindi andare oltre il sapere e oltre il sapere non c'è che la fede. Solo la fede dà una sanzione alla scienza e conferendo realtà alle cose garantisce che esse non sono vane illusioni.

La filosofia e « fenomenologia » dell'Assoluto

L'Assoluto, Dio, si pone al di là del sapere di cui pure costituisce l'origine: è questo il motivo che emerge in modo sempre più approfondito nelle varie redazioni della *Dottrina della Scienza,* di cui le principali sono quelle del 1801, del 1804 e del 1810. La filosofia diventa un'esposizione dell'Assoluto, una sua « fenomenologia » (nel senso di una descrizione delle « forme apparenti » che esso assume): il sapere non è l'Assoluto, non è Dio, perché questo è unità e quello è dualità di soggetto e oggetto, esso è perciò « fuori di Dio »; tuttavia, poiché Dio è in tutto, il sapere è « l'essere di Dio fuori di Dio » (come conclude nella *Dottrina della scienza* del 1810), cioè è l'este-

riorizzazione di Dio, la manifestazione del suo essere sul piano della esistenza. Fichte stesso sottolinea l'affinità di questo suo modo di considerare il sapere con la concezione del Logos del IV Vangelo (e in questo senso si parla di una « fase giovannea » del suo pensiero), fin dal 1806, l'anno della pubblicazione della *Introduzione alla vita beata* e dei *Tratti fondamentali dell'epoca presente.* La beatitudine consiste nell'unione con Dio, di cui il nostro pensiero può raggiungere solo l'immagine (l'esistenza con l'essenza), ma che l'amore ci fa sentire, agire e vivere in noi stessi. Niente, dice Fichte, è come è perché Dio lo voglia arbitrariamente così, ma perché Egli non potrebbe manifestarsi diversamente. Riconoscere ciò, rassegnarvisi con umiltà ed essere felice nella consapevolezza della nostra identità con la potenza di Dio è il compito dell'uomo.

**La storia**

La storia, poi, è lo sviluppo del sapere, cioè dell'immagine di Dio; e questo sviluppo passa da una fase di innocenza, di indistinzione tra ragione e istinto, ad una fase in cui la ragione domina liberamente e che dal kantiano « regno dei fini » ascende al regno di Dio. La nostra epoca, dice Fichte, è quella intermedia tra le due, è l'età dell'« illuminismo », cioè dell'intelletto che nell'esperienza cerca la soddisfazione degli interessi particolari.

**Il primato della « nazio[ne] tedesca »**

Anche i *Discorsi alla nazione tedesca* riflettono queste tendenze: la Germania è divisa in molti stati percorsi dagli eserciti stranieri, ma lo « stato » è una realtà soltanto geografica e politica, al di sopra del quale c'è una più profonda realtà spirituale, quella della « patria », della « nazione », del « popolo »: « il vero onnipotente amor patrio consiste nel concepire il popolo come qualcosa di eterno ».

Di qui l'appello alla nazione tedesca, perché ritrovi se stessa e affermi il proprio « primato »: essa infatti è l'unica che nella razza, nella lingua, nella cultura ha conservato i suoi tratti originari, popolari e medievali; essa è l'unica che con la Riforma luterana, con il ritorno cioè al Cristianesimo primitivo, e con la filosofia di Leibniz e di Kant ha ritrovato coscienza di sé e si è rivelata come la « nazione eletta », come il nuovo « popolo di Dio »: sono le basi teoriche del nazionalismo tedesco.

**L'ultima for[ma] delle dottrin[e] giuridiche e morali**

Gli ultimi scritti di Fichte rielaborano, alla luce della nuova posizione raggiunta, le precedenti dottrine giuridiche e morali: così la « missione del dotto » viene ora interpretata (nelle opere *Sull'essenza del dotto,* del 1806 e *Sulla missione del dotto,* del 1811) in

senso schiettamente religioso, come un'opera di educazione non più alla scienza e alla cultura, ma ad indirizzare tutta la specie umana all'unità con Dio. Analogamente nel *Sistema della dottrina del diritto* e nel *Sistema della dottrina della morale,* entrambi del 1812, Fichte da un lato modifica l'originaria indipendenza del diritto dalla morale e fa del primo la condizione preparatoria della seconda; dall'altro sostituisce all'autonomia della morale la dipendenza di questa dalla religione.

III

# *FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING*



## 1 - *Vita e scritti.*

Schelling è il secondo grande esponente dell'idealismo tedesco, quello nel cui pensiero forse meglio si rispecchiano le molteplici e varie tendenze dell'età del Romanticismo, in particolare per l'importanza data alla considerazione della natura, per il ruolo assegnato all'arte, per la sua apertura verso il panteismo spinoziano e il misticismo religioso.

**Gli anni di studio a Tubinga, Lipsia e Jen**

La vita di Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING si differenzia profondamente da quella di Fichte e di Hegel per il carattere appartato e isolato. Nato a Leonberg, nel Württemberg, nel 1775, Schelling studiò dapprima teologia nel seminario di Tubinga, insieme a Hölderlin e a Hegel. Si reca quindi a Lipsia dove coltiva gli studi di matematica e di scienze e infine a Jena, dove ascolta le lezioni di Fichte. E Fichte, Kant e Spinoza sono gli autori da lui più intensamente studiati. In questo periodo compone una serie di scritti (*Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, del 1794; *Sull'io come principio della filosofia*, del 1795; *Le lettere filosofiche sul dogmatismo e sul criticismo*, del 1795; *Dissertazioni per l'ampliamento dell'idealismo*, del 1796-1797), in cui l'iniziale adesione alle dottrine di Fichte si viene a mano a mano attenuando fino ad un più preciso distacco nelle *Idee per una filosofia della natura*, del 1797, che apre una nuova fase nel suo pensiero. A seguito della « contesa sull'ateismo », come abbiamo visto (cfr. supra, p. 31), Schelling, appena ventiquattrenne, succedeva a Fichte nella cattedra di Jena, grazie anche all'appoggio di Goethe.

;namento niversità di Jena

Gli anni dell'insegnamento di Jena (1798-1803) sono i più felici e i più fecondi. Entra in rapporti con gli Schlegel (e si unisce in matrimonio con Carolina Schlegel, già divorziata da Guglielmo) e con Novalis; nel 1800 pubblica la sua opera fondamentale, il *Sistema dell'idealismo trascendentale,* e nel 1801-1802 dirige il « Giornale critico della filosofia », in cui i suoi scritti (tra cui l'*Esposizione del mio sistema,* del 1801), escono accanto a quelli di Hegel; nel 1802 pubblica il dialogo *Bruno o il principio naturale e divino delle cose.* L'amicizia con Hegel non durò a lungo (come del resto quella con Fichte), poiché Schelling si risentì di un attacco che credette di vedere nella prefazione della *Fenomenologia* hegeliana; il risentimento non si estinse con il passare degli anni.

periodo Monaco

Dal 1803 al 1806 insegnò a Würzburg, donde si trasferì a Monaco; diventò segretario della classe filosofica dell'Accademia delle Scienze, e venne approfondendo il problema religioso (anche per l'influsso dei mistici tedeschi, al cui studio è spinto dal suo amico Baader, naturalista e teosofo). Nel 1809 pubblica le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana,* che documentano questa nuova tendenza della sua riflessione.

namento niversità Berlino

Segue un lungo periodo di isolamento e di silenzio, interrotto dai ritorni all'insegnamento (a Erlangen e a Monaco) e dalla pubblicazione di pochissimi brevi scritti. Nel 1841 fu chiamato da Federico Guglielmo IV a ricoprire nell'Università di Berlino la cattedra che era stata di Hegel (morto nel 1831) e Schelling credette di poter dare l'impronta al moto di reazione all'hegelismo che si andava allora profilando, elaborando una filosofia che egli definì « positiva ». La pubblicazione postuma della *Filosofia della mitologia* e della *Filosofia della rivelazione* ci ha fatto conoscere il suo pensiero esposto nei corsi berlinesi. Schelling nel 1847 si ritirò dall'insegnamento e morì nel 1854.

## 2 - *Il distacco da Fichte e la filosofia della natura.*

roblema natura distacco Schelling a Fichte

I primi scritti di Schelling segnano, come si è detto, un progressivo distacco dalle posizioni di Fichte: il pensiero centrale che domina infatti le sue prime riflessioni è quello della natura, la cui comprensione gli sembra non raggiunta, se essa è ridotta a mero non-Io, a

momento soltanto negativo della dialettica dell'Io, che nell'atto stesso che la pone la supera, e quindi a qualcosa che non ha la ragione della sua consistenza e della sua realtà in se stessa, ma nell'attività morale dell'Io, che si protende all'infinito senza mai acquietarsi e concludersi.

Se quindi nello scritto *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, Schelling riconosce ancora nell'Io il principio incondizionato del sapere, che, ponendo il non-Io, pone ciò che nel sapere è condizionato e finito, nello scritto successivo, *L'io come principio della filosofia*, il problema è considerato in modo che lascia intravedere i futuri sviluppi: l'Io assoluto non può non essere quell'« Unotutto » di cui aveva parlato Spinoza e da cui si originano sia l'io finito sia l'oggetto, sia la libertà sia la necessità. In questo senso « criticismo » e « dogmatismo » tendono verso un'unica meta, cioè quell'identità di soggetto e oggetto, che il primo realizza mediante il concetto di un assoluto soggetto, per il quale l'identità con l'oggetto è un compito infinito (come in Fichte), e che il secondo presuppone già dato in un oggetto assoluto (come la sostanza spinoziana, di cui pensiero ed estensione sono solo attributi). La loro differenza, come Schelling dice nelle *Lettere filosofiche sul dogmatismo e il criticismo,* sta nel fatto che il dogmatismo nega ciò che il criticismo afferma, e cioè la libertà del soggetto.

**L'« allargamento » dell'idealismo**

Di qui la necessità di un « allargamento » dell'idealismo (come suona il titolo dell'ultimo scritto del primo periodo), cioè la considerazione della natura come una realtà, che non è altro che il nostro spirito creativo nelle sue infinite produzioni e riproduzioni: la natura, in questo senso, è la « storia dello spirito », tendente a sollevarsi, attraverso la sua progressiva organizzazione, verso la libertà. È qui evidente l'influsso della *Critica del giudizio* di Kant, anche se la finalità della natura non è, per Schelling, il semplice risultato del nostro giudizio riflettente, ma una condizione intrinseca della natura stessa e della sua organizzazione, in vista della produzione della vita organica e quindi dell'emergere dell'autocoscienza.

Ma la produzione dello spirito è incosciente e pertanto non è conoscenza ma volontà, o meglio (come dice Schelling), « coscienza pura del volere »: con la volontà noi usciamo dall'ambito soggettivo delle rappresentazioni e possiamo attingere quel punto di appoggio che Archimede chiedeva per sollevare il mondo. Ciò spiega, da un lato,

perché all'io la natura appaia come qualcosa di esterno e di dato; e, d'altro lato, perché la volontà sia la vera sintesi di reale e di ideale, l'atto con cui lo spirito si sente limitato e nello stesso tempo liberamente si limita.

concezione ellinghiana lla natura, ıe « spirito visibile »

Nel gruppo di scritti composto tra il 1797 e il 1800, Schelling precisa la sua concezione della natura in relazione all'idealismo fichtiano: si trattava, nei propositi di Schelling, di mostrare che la natura non è soltanto il momento negativo dell'attività infinita dell'io, ma che è, essa stessa, autoproduzione e autosviluppo, unità di soggettivo e oggettivo, di ideale e reale; e quindi di ritrovare nella stessa natura quei momenti di autoproduzione e autosviluppo che la *Dottrina della scienza* di Fichte aveva rintracciato nell'attività dell'Io. Pertanto, Schelling può dire che la natura non è altro che lo « spirito visibile », così come lo spirito non è altro che la « natura invisibile ». Confluiscono in questa concezione molteplici influenze culturali, tra le quali sono certamente predominanti quella del parallelismo spinoziano tra estensione e pensiero, tra natura e spirito (come tali che scaturiscono da un unico principio) e quella delle nuove tendenze della scienza della natura, che nelle analisi dei fenomeni del magnetismo, dell'elettricità e del chimismo venivano rivelando forme sempre più complesse di organizzazione, fondate su una antitesi di poli opposti, e pertanto tali da trovare nella stessa dialettica, che Fichte aveva messo in luce nell'attività dell'Io, il loro criterio più vero di interpretazione.

La « fisica eculativa »

Di qui il rifiuto, da parte di Schelling, del meccanicismo scientifico (opera dell'intelletto, che astrattamente irrigidisce ciò che è vivente ed organico, pretendendo che il tutto sia soltanto la somma estrinseca degli elementi e delle parti) e l'esigenza di una « fisica speculativa » che sappia penetrare lo sviluppo con cui la natura organizza se stessa. Con l'espressione « fisica speculativa » Schelling non intende una scienza aprioristica, che presuma di poter fare a meno dell'esperienza, ma una scienza che comprendendo i fenomeni naturali, comprenda anche che la natura stessa è *a priori,* cioè tale che la parte è posteriore e predeterminata rispetto al tutto. Certo, nelle analisi della natura compiute da Schelling c'è una larga parte di arbitrio e di fantasia, ma esse non mancarono di avere anche un effetto benefico nello sviluppo della scienza, sia nel senso di presentire nuove vie di ricerche sia nel mettere in luce i limiti del meccanicismo e

la necessità di rintracciare l'unità e l'analogia di serie diverse di fenomeni, fino ad allora considerate senza connessioni reciproche.

**Il concetto di organismo**

Il principio fondamentale della filosofia della natura di Schelling è l'organicità: l'organismo si presenta infatti non come una somma meccanica di parti staccate, ma come un'unità che ha in se stessa (e non nel solo nostro giudizio riflettente, come voleva Kant) il principio di organizzazione e di sviluppo e la necessità della relazione delle parti con la totalità. Mentre perciò, assumendo come momento iniziale il meccanicismo, l'organismo vivente diviene inesplicabile; al contrario, partendo dal punto di vista organicistico, il meccanicismo e ciò che viene solitamente designato come natura inorganica, possono essere spiegati come limiti negativi dello sviluppo organico della natura.

L'organismo è, in generale, il risultato del corso di un'opposizione di forze, di cui il magnetismo, l'elettricità e il chimismo (e, in particolare, il processo di combustione) offrivano a Schelling esempi particolarmente stimolanti. Ma Schelling vuole andare più a fondo e considerare magnetismo, elettricità e combustione come momenti e quasi battute d'arresto di un'unica opposizione più fondamentale, tra una forza « attrattiva » e una forza « repulsiva ». Quando le due forze sono in equilibrio il loro prodotto è un « corpo non vivente », quando l'equilibrio si rompe e poi si ricompone il loro prodotto è un « fenomeno chimico » e, infine, quando l'equilibrio non si compone mai completamente il loro prodotto è la « vita ».

**La natura come organismo**

E come sul piano dell'organismo vivente noi troviamo un dispiegarsi di gradi o momenti analoghi a quelli già considerati del magnetismo, elettricità e chimismo, e cioè la sensibilità, l'irritabilità e la produzione; così, alla fine, noi intuiamo che non esistono molti organismi, ma che la natura stessa, nella sua totalità, è un unico organismo vivente (che Schelling torna a designare con l'antico nome neoplatonico di « anima del mondo »): ciò significa che non le cose sono i principi dell'organismo, ma che l'organismo è il principio delle cose: « l'individuo deve apparire come un mezzo e la specie come un fine della natura — l'individuo passa, la specie rimane — se è vero che i singoli prodotti della natura devono essere considerati come tentativi mal riusciti di rappresentare l'assoluto ».

**Lo sviluppo autoproduttivo della natura**

Un infinito sviluppo attraverso gradi e prodotti finiti di organizzazione: così noi possiamo comprendere l'autoproduzione della

natura, che ha il suo primo momento nella opposizione tra l'attività spazializzante e quella temporale. E poiché l'attività spazializzante non può prescindere da quella delle forze elementari che producono la materia che occupa lo spazio, le tre dimensioni vengono fatte derivare dal magnetismo (lunghezza), dall'elettricità (lunghezza più lunghezza, cioè superficie) e chimismo (lunghezza e profondità, cioè volume).

**Gravità, luce e vita**

La « gravità », come risultato dell'opposizione della forza attrattiva e di quella repulsiva, la « luce », come manifestazione visibile e più alta del processo che sul piano della gravità avviene in modo oscuro e invisibile; e infine la « vita », sono le tre potenze o gradi della natura che ripetono i momenti della produzione inconscia, della riproduzione cosciente e dell'autocoscienza in cui Fichte aveva scandito l'attività infinita dell'Io: poteva sembrare così completato il compito iniziale che Schelling si era assunto, e cioè di costruire per la natura una « dottrina della scienza » analoga a quella che Fichte aveva costruito per l'Io; in realtà, la natura, nella misura in cui non è più soltanto non-Io e oggetto, ma unità di soggetto e oggetto, di ideale e reale, vede riconosciuto un proprio valore autonomo che non poteva esimere Schelling dal dover riconsiderare in modo nuovo i rapporti tra natura ed Io.

## 3 - *Il sistema dell'idealismo trascendentale.*

**Il problema della distinzione del soggetto dell'oggetto**

Nella filosofia della natura, fino ad ora considerata, Schelling, partito dall'idea che la natura non può essere ridotta a mero non-Io, aveva ripercorso tutte le tappe e i gradi del suo sviluppo cercando di mostrare come in essa lo spirito si manifesti visibilmente. È solo quando emerge la coscienza e la distinzione che essa instaura tra sé, come attività consapevole, e il suo contenuto, come oggetto consaputo, che si opera il dualismo di soggettivo ed oggettivo; e perciò i risultati della filosofia della natura devono trovare il loro analogo in quelli della « filosofia trascendentale », che muove dal soggetto per mostrare come da esso si produca l'oggettività, cioè il limite stesso dell'attività del soggetto. In questo senso, il « sistema dell'idealismo trascendentale » (come suona il titolo dell'opera in cui Schelling espone, nel 1800, queste idee) è la più alta unità di idea-

lismo (cioè della dottrina dell'idealità del limite, o filosofia teoretica) e realismo (e cioè della dottrina della realtà del limite, o filosofia pratica).

**Lo sviluppo dell'autocoscienza**

Al processo di sviluppo della natura corrisponde, in questo nuovo piano, il processo di sviluppo dell'autocoscienza, che si articola in tre momenti fondamentali: il primo che dalla sensazione si eleva all'intuizione, il secondo che segna il passaggio dall'intuizione alla riflessione, e infine il terzo con cui lo spirito passa dalla riflessione alla volizione. Autocoscienza, sensazione e intuizione sono i momenti attraverso i quali l'Io esercita la sua attività produttiva degli oggetti; orbene, questa attività è inconsapevole, altrimenti non si spiegherebbe come potrebbe accadere che l'Io senta le cose come qualcosa di estraneo e di esterno e che le intuisca come date.

**Attività « reale » e attività « ideale »**

La riflessione è il momento della conoscenza di ciò che è stato prodotto e della coscienza (riflessa e non intuita) che l'oggetto è un prodotto dell'attività dell'Io. Ma l'acquisita consapevolezza della produzione delle cose da parte dell'Io non rende cosciente la produzione stessa: l'attività « reale » (cioè produttiva) permane inconsapevole anche quando l'attività « ideale » (cioè riflessiva) ci rende consapevoli di quella produzione. In tal modo tutta la vita dell'autocoscienza si svolge secondo il ritmo dialettico che emerge dall'opposizione dell'attività reale, che è limitata (perché produce, cioè si traduce in prodotti finiti), e dell'attività ideale, che è infinita (perché sempre tende ad oltrepassare il limite che le è dato dagli oggetti finiti). Attività ideale e attività reale corrispondono così a quelle forze di « attrazione » e « repulsione » che abbiamo visto operare nella natura, e Schelling spinge ancora più oltre la corrispondenza, facendo dell'autocoscienza, della sensazione e dell'intuizione l'analogo del magnetismo e dell'elettricità e del chimismo.

Con la riflessione l'intelligenza diventa consapevole della forma della sua attività in generale, astraendo da ogni suo contenuto possibile: siamo con ciò sul piano della vera e propria filosofia. D'altra parte, questa astrazione dell'intelligenza, in quanto è un atto spontaneo, un'autodeterminazione, implica la volontà, cioè il passaggio dalla filosofia teoretica alla filosofia pratica.

**La volontà e la filosofia pratica**

Tuttavia la volontà, in quanto autodeterminazione, svincolata da qualsiasi contenuto ed oggetto, sarebbe un'attività infinita, senza limiti, e quindi impossibilitata a volere qualcosa di concreto. Ma

Schelling avverte che ogni volontà e intelligenza presuppone sempre altre volontà e altre intelligenze fuori di essa e che ne costituiscono il limite. Entriamo così nel campo del diritto, della morale e, più in generale, della storia: la storia, anzi, è la sintesi e l'unità della necessità, che trova espressione nella norma giuridica e della libertà che si manifesta nella volontà morale. E l'antitesi della necessità e della libertà non è altro che l'antitesi dell'inconscio e del conscio, nel senso che se l'intenzione e l'iniziativa nostre nell'agire sono libere e consapevoli, il risultato e la realizzazione dipendono anche dall'azione di altra volontà: « nella libertà, dice Schelling, deve ritrovarsi la necessità; ciò significa che per mezzo della libertà stessa, e mentre io credo di operare liberamente, deve nascere in maniera inconscia, cioè senza la mia cooperazione, ciò che io non mi proponevo ».

**La storia**

La storia rappresenta per la filosofia pratica quello che la natura rappresenta per la filosofia teoretica: anch'essa è sviluppo e anch'essa ha le sue epoche (quella incosciente del destino e quella della natura, a cui farà seguito quella della provvidenza), e Schelling la paragona ad una rappresentazione scenica, in cui ciascun attore recita liberamente la sua parte, ma che solo nella poesia dell'autore del dramma trova la sua unità e il suo svolgimento. La storia, pertanto, come unità di libertà e necessità è, nella sua totalità, la progressiva rivelazione dell'Assoluto, cioè dell'identità di soggettivo e oggettivo, di ideale e reale di consapevolezza e incoscienza.

**L'Assoluto. L'arte [com]e « organo » [d]ella filosofia**

L'Assoluto è dunque assoluta identità originaria di tutte quelle opposizioni di cui abbiamo visto fin qui le progressive manifestazioni: natura e spirito, oggetto e soggetto, reale e ideale, inconscio e conscio. Penetrare nella natura dell'Assoluto non è però compito della ragione e della riflessione, che hanno sempre a che fare con la distinzione e con il finito; è compito dell'« arte », perché solo nell'arte si coglie l'unità di consapevolezza e di incoscienza, di produzione e di riflessione, di oggetto e soggetto. In questo senso l'arte è l'« organo » della filosofia. La produttività del genio, l'ispirazione inconsapevole (la poesia) che spinge l'artista ad esprimere cose che egli stesso non comprende compiutamente e che hanno un senso infinito, e infine l'« arte », cioè l'elemento riflessivo e cosciente (che può essere imparato e insegnato), costituiscono i momenti di quell'esperienza estetica che porta l'uomo al punto più

alto a cui egli può giungere: « la filosofia raggiunge bensì il punto più alto, ma fino a questo punto non porta che quasi un frammento dell'uomo. L'arte porta l'uomo, come egli è nella sua interezza, alla conoscenza del punto più alto ». L'arte, secondo una celebre immagine di Schelling, apre all'uomo il sacrario, dove in eterna e originaria unione brucia in una sola fiamma ciò che nella natura e nella storia è diviso e quello che nella vita e nell'azione, come nel pensiero, eternamente si cerca ed eternamente sfugge a se stesso: « ciò che noi chiamiamo natura è un poema chiuso in caratteri misteriosi e mirabili. Ma se l'enigma si potesse svelare, noi vi conosceremmo l'odissea dello spirito, il quale, per mirabile illusione, cercandosi, sfugge se stesso ».

## 4 - *La filosofia dell'identità; religione e filosofia positiva.*

**L'Assoluto come assoluta identità; la distinzione di soggetto e oggetto**

Abbiamo visto, fin qui, come Schelling abbia percorso la duplice via della filosofia della natura e dell'idealismo trascendentale, e come nell'Assoluto e nell'arte abbia indicato la loro unità e lo strumento idoneo a penetrarle. Questo procedimento non è però ancora pienamente esauriente: non basta, cioè, dagli opposti risalire all'unità, ma è necessario altresì mostrare come dall'unità si generi l'opposizione. È a questo compito, che Schelling dedica gli scritti composti tra il 1801 e il 1803 (dalle *Esposizioni del mio sistema* al dialogo *Bruno* alle lezioni sulla *Filosofia dell'arte*). Potrebbe sembrare che questo compito si riduca a ripercorrere, in senso inverso, il cammino già compiuto; ma, come vedremo, non è così. L'Assoluto, come si è detto, è assoluta identità: come spiegare dunque partendo da esso le specificazioni e le opposizioni (di natura e spirito, di oggettivo e di soggettivo, di reale e di ideale, ecc.) che si sono precedentemente incontrate? Il finito non può essere dedotto dall'infinito, l'opposizione non è ricavabile dalla identità e dall'indistinzione; e l'Assoluto non è né spirito né natura, ma è « prima » di tutte le opposizioni.

**Idealità e realtà delle cose**

Ma le opposizioni, il finito e il molteplice debbono essere, in qualche modo, contenuti nell'Assoluto (perché altrimenti non sarebbe più tale); e vi sono contenuti, secondo Schelling, non nella loro realtà (cioè nelle limitazioni e imperfezioni della loro concreta

realizzazione) ma nella loro « idealità »: questo dualismo tra idealità delle cose richiama il dualismo platonico tra mondo delle idee e mondo sensibile e Schelling esplicitamente lo ricorda, così come a Platone e al Neoplatonismo si riferisce quando vuole interpretare il passaggio dall'idealità alla realtà delle cose come una « caduta nell'esistenza ». Alla caduta segue la palingenesi, all'allontanamento il ritorno, all'*Iliade* l'*Odissea* della realtà, come Schelling dirà in *Filosofia e religione*, del 1804. La storia diviene senz'altro la progressiva epifania di Dio.

**Arte, filosofia e religione**

In questo contesto anche la filosofia dell'arte ha un'ulteriore esposizione e un diverso significato: la distinzione di reale e ideale si manifesta nella corrispondente distinzione tra arti figurative (musica, pittura e scultura, cioè la rappresentazione della realtà ad una, due e tre dimensioni) e arti letterarie (lirica, epica, drammatica); ma ciò che è ancor più significativo è che l'arte è concepita come una manifestazione del divino: « mentre la filosofia vede le idee come sono in sé, l'arte le vede nella loro realtà ». E le idee reali e viventi altro non sono che gli dei, onde la mitologia è l'universale esposizione delle idee divine incarnate negli dei, cioè nella loro vivente realtà.

È evidente, da quanto siamo venuti dicendo, una sempre maggiore accentuazione dell'ispirazione religiosa della filosofia di Schelling: il concetto della « caduta » dà all'Assoluto un significato che lo avvicina più alla divinità trascendentale delle religioni che non all'assoluta identità dell'idealismo trascendente. E questa accentuazione dell'ispirazione religiosa risulterà sempre più marcata nelle opere successive di Schelling (da *Filosofia e religione*, del 1804, alle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, del 1809).

**La « caduta » dall'Assoluto nel finito**

Schelling sottolinea il motivo della « caduta », del « salto », dall'Assoluto alla finitezza e particolarità delle cose; questa caduta e questo salto sono dovuti al distaccarsi della libertà dalla necessità (con cui è unita nell'Assoluto) e il cui risultato è la produzione del mondo sensibile, che non è un mondo reale, ma un'« immagine apparente », un « fenomeno di rifrazione » prodotto dall'Io, perché la vera vita del finito è solo quella nell'Assoluto.

Ma la soluzione ora considerata non è veramente una soluzione, perché non spiega come e perché si opera il distacco della libertà dalla necessità. Il superamento di questa ulteriore difficoltà

e insieme le critiche, che Hegel aveva formulato nella prefazione alla *Fenomenologia* (che è del 1807) e che riguardavano il concetto stesso dell'Assoluto come identità e indifferenza e perciò incapace di dare spiegazione delle determinazioni concrete della realtà, spinge Schelling, che aveva frattanto approfondito il pensiero di Böhme e della mistica tedesca, a porre in Dio stesso, nello stesso Assoluto l'origine e la ragione del distacco della libertà e della caduta del finito.

**La vita di Dio e l'opposizione in essa latente**

In Dio non è solo « essere »; esso non è da sempre perfetto e immobile nella sua perfezione (come vuole il teismo e come vuole anche Jacobi, contro cui Schelling polemizza), ma dobbiamo pensare in lui anche un « fondamento oscuro », una nascosta « brama », un inconscio desiderio di essere e di volere (ciò che possiamo considerare la « natura » in Dio: donde il parziale motivo di verità del pantesimo). La vita di Dio è in tal modo analoga a quella dell'uomo, che dall'originaria incoscienza gradatamente si svolge e si sviluppa nelle sue determinazioni concrete. E dovunque c'è svolgimento e sviluppo, lì c'è dialettica tra due opposti principi; e dunque anche in Dio: la cieca e irrazionale volontà della « brama » e il consapevole e ragionevole volere, la forza espansiva e infinita dell'amore e quella limitante dell'egoismo sono appunto i due termini (quello ideale e quello reale) attraverso i quali si giustifica il divenire di Dio, la produzione del mondo sensibile e la stessa libertà e moralità dell'uomo. Il male, infatti, non è mero non essere semplice deficienza (giacché, se così fosse, scomparirebbe la stessa libertà) e non è neppure da identificare con l'egoismo in sé, ma con il prevalere dell'egoismo sull'amore. Questa prevalenza non è possibile in Dio, ma nell'uomo (pur avendo nella natura di Dio il fondamento della sua possibilità) e ciò dà ragione della sua libertà e quindi del suo dovere morale di ricomporre l'equilibrio spezzato.

**La filosofia positiva e la fede**

Come si è già detto, dopo il 1809 segue, nell'attività di Schelling, un lungo periodo di silenzio: sono gli anni del trionfo della filosofia di Hegel. E quando Schelling riprende l'insegnamento a Berlino è proprio contro il principio fondamentale dell'hegelismo che egli polemizza ed in funzione di questa polemica elabora la sua « filosofia positiva », estremo punto di approdo del suo pensiero. Hegel aveva sostenuto, come vedremo, che tutto ciò che è reale è razionale e che tutto ciò che è razionale è reale; in altri

termini aveva ridotto la realtà al concetto, nel senso che le determinazioni della realtà sono identiche alle determinazioni che sono pensate nel suo concetto. Ma con ciò, osserva Schelling, noi stabiliamo solo le condizioni « negative » delle cose, quelle cioè senza le quali le cose non possono essere pensate; mancano però ancora le condizioni « positive », per le quali qualcosa esiste effettivamente nella realtà. L'*a priori*, il concetto esprime l'essenza delle cose, ma non l'esistenza effettiva (positiva) delle cose, che dipende invece dalla creazione mediante la quale la volontà di Dio si manifesta. Se quindi nella costruzione della « filosofia negativa » noi possiamo valerci della ragione, sul piano della « filosofia positiva » possiamo entrare soltanto mediante un atto pratico, mediante la fede. La filosofia si trasforma così in una religione filosofica: e allo stesso modo che Dio dapprima si manifesta nella sua natura e nella sua necessità e poi si rivela nella sua libertà e personalità, anche la religione filosofica passa per due fasi, quella della religione naturale o mitologica (il politeismo antico) e quella della religione rivelata (il cristianesimo): di qui la partizione della filosofia positiva in una filosofia della mitologia e in una filosofia della rivelazione; ma di qui anche l'esigenza, avvertita da Schelling, di una superiore religione filosofica che unifichi religione naturale e religione soprannaturale.

IV

# GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL



## 1 - *La vita e gli scritti.*

Con Hegel, l'idealismo dell'età del Romanticismo raggiunge il suo momento di più profonda maturità e, nello stesso tempo, la sua conclusione speculativa. Una cultura vastissima e una razionalità capace non solo di delineare un coerente ed organico sistema dalla grandiosa architettura, ma anche di scendere fino ai particolari per reinterpretarli e scoprire in essi un significato profondo e nascosto, e per includerli così come momenti della totalità del sistema, fanno della filosofia di Hegel uno dei punti nodali, tra i più importanti, della storia del pensiero.

**La vita di Hegel**

Nato nel 1770 a Stoccarda da un funzionario del Duca di Sassonia, Georg Wilhelm Friedrich HEGEL trascorse i primi diciotto anni della sua vita nel rigido ambiente familiare, educato al più scrupoloso rispetto della tradizione religiosa e dell'autorità politica, da cui il suo carattere e le sue stesse abitudini esteriori ricevettero un'impronta durevole. I suoi contemporanei ci parlano della sua diligenza a scuola, della sua pedanteria da « primo della classe » e, insomma, della sua « prosaicità », come la definì Hölderlin.

Ma, fin dagli anni giovanili, la povertà di avvenimenti, di atteggiamenti e di circostanze esteriori capaci di arricchire la biografia, ha la sua controparte in un'intensa vita intellettuale, in uno sforzo profondo di meditazione e di concentrazione, che la pubblicazione postuma degli scritti giovanili (quelli cioè che vanno dal 1793 al 1800) hanno adeguatamente documentato.

Gli studi a Tubinga

Dal 1788 al 1793 fu a Tubinga, dove seguì per due anni i corsi di filosofia e per tre quelli di teologia, disciplina in cui si addottorò. Strinse amicizia con Schelling e con Hölderlin, che erano suoi compagni nella frequenza ai corsi; cominciò lo studio della filosofia di Kant, di Herder, degli illuministi, dei classici greci e attraversò un periodo di fervido entusiasmo per la Rivoluzione francese, partecipando attivamente alle discussioni sugli ideali di libertà e di eguaglianza e fraternità. Risale a questo periodo il cosiddetto frammento *Sulla religione nazionale*.

Il soggiorno a Berna Francoforte

Da Tubinga si trasferì a Berna, come istitutore della famiglia Steiger, rimanendovi per tre anni, dal 1793 al 1796; sono gli anni in cui compone la *Vita di Gesù*, *La positività della religione cristiana* e la poesia *Eleusi*, rimasti, come si è detto, inediti.

Nel 1796 si trasferisce, sempre come istitutore, a Francoforte, grazie all'interessamento di Hölderlin, e vi soggiorna fino al 1800, continuando i suoi studi sulla religione, che si concretano nello scritto più importante di questo periodo, *Sullo spirito e il destino del Cristianesimo*. In esso arriva a compimento il distacco dalle iniziali posizioni kantiane e inizia quella elaborazione sistematica che maturerà negli anni successivi, ma che intanto trova una prima formulazione nel *Frammento di sistema*, che è del 1800. Al 1798 risale infine lo scritto *Sui recenti rapporti interni del Württemberg*, che documenta un interesse per i problemi politici che non venne mai meno.

Il periodo di Jena

Con le disponibilità dell'eredità paterna, Hegel si trasferisce da Francoforte a Jena, il centro della cultura romantica che aveva visto l'insegnamento di Reinhold, di Fichte, e ora, di Schelling. E con Schelling, Hegel inizia la collaborazione nella pubblicazione del « Giornale critico della filosofia », dopo essersi abilitato all'insegnamento, nel 1801, con una dissertazione, *De orbitis planetarum*, in cui contestava che le dottrine newtoniane costituissero un progresso rispetto a quelle di Keplero. Sempre nel 1801, pubblica il suo primo scritto filosofico vero e proprio, dal titolo *Differenze dei sistemi di filosofia di Fichte e di Schelling*. Nei due anni successivi scrive numerosi articoli per il « Giornale critico della filosofia », i quali, benché pubblicati anonimi, sono stati identificati dagli interpreti: tra essi hanno particolare importanza quelli dal titolo *Sull'essenza della Critica filosofica*, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, *Fede*

*e sapere, Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale.* Inedito è invece rimasto un altro importante scritto, il *Sistema dell'eticità.* Nello stesso tempo, tra il 1802 e il 1806, Hegel, oltre a proseguire nella sua meditazione dei problemi politici (*La costituzione della Germania* e altri frammenti) studia Spinoza, gli economisti (e in particolare Smith) e tiene corsi all'Università di Jena che sono stati raccolti e pubblicati, dopo la morte dell'autore, con l'indicazione di « Logica, Metafisica e Filosofia della natura di Jena » e che documentano l'avvenuta determinazione, nelle sue linee generali, del sistema. Culmine di tutta questa attività è la stesura, nel 1806, della prima tra le sue opere maggiori, la *Fenomenologia dello spirito,* che fu pubblicata l'anno successivo e determinò, come già sappiamo, la rottura dei rapporti con Schelling.

**Il periodo di Norimberga**

Allontanatosi da Jena dopo la conquista di Napoleone (ed Hegel scrisse di aver visto passare a cavallo lo « spirito del mondo ») Hegel diresse per breve tempo il « Giornale di Bamberga » per trasferirsi, nel 1808, a Norimberga, come direttore del Ginnasio, dove rimase fino al 1816; e a Norimberga sposò Maria von Tucher, che gli fu sempre affettuosamente vicina: « con un impiego e una donna si ha tutto in questo mondo », scrisse poco dopo il matrimonio. Risale a questo periodo la composizione della grande *Scienza della Logica* (le cui due prime parti videro la luce nel 1812 e la terza nel 1816) e il *Saggio politico sulla costituzione del Württemberg* (1815), in cui è ormai netto il distacco dalle ideologie dell'Illuminismo; contemporaneamente veniva redigendo per i suoi studenti dei corsi preparatori in cui erano trattate tutte le sezioni del sistema. Questi corsi, rimasti allora inediti e poi pubblicati postumi con il titolo di *Propedeutica filosofica,* costituiscono la fase preliminare di elaborazione di quella compiuta esposizione del suo pensiero, cui Hegel dette il nome di *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio.*

**Il periodo di Heidelberg**

L'*Enciclopedia* fu pubblicata nel 1817 ad Heidelberg, nella cui Università Hegel insegnò dal 1816 al 1818, e fu dallo stesso Hegel nuovamente pubblicata nel 1827 e nel 1830, sempre accresciuta di nuovi paragrafi e annotazioni. I suoi scolari, infine, fecero un'altra edizione, postuma, raccogliendo e ordinando tutto il materiale tratto dalle lezioni universitarie: l'opera raggiunse così un'estensione di ben tre volumi e va sotto il nome di *Grande Enciclopedia.*

nsegnamento ıll'Università di Berlino

Nel 1818 Hegel fu chiamato all'Università di Berlino e vi rimase fino alla morte, nel 1831. Sono gli anni del successo e della consacrazione del suo insegnamento; il suo pensiero domina la cultura tedesca e diviene in qualche modo la filosofia ufficiale dello stato prussiano, la cui « affinità elettiva » con le proprie idee Hegel stesso sottolineò nella prolusione accademica. È il periodo della restaurazione post-napoleonica e Hegel dedica una delle sue opere maggiori, i *Lineamenti di filosofia del diritto* (pubblicata nel 1821), alla trattazione di problemi del diritto, della moralità, dell'eticità e dello stato.

Gli ultimi anni della vita di Hegel sono occupati quasi completamente dall'insegnamento e dalla attività accademica. I suoi corsi universitari, dedicati a particolari sezioni e aspetti del suo sistema, sono stati raccolti e pubblicati dai discepoli dopo la morte del maestro: abbiamo così le *Lezioni sulla filosofia della storia*, le *Lezioni sull'estetica*, le *Lezioni sulla filosofia della religione* e le *Lezioni sulla storia della filosofia.*

## 2 - *Dagli scritti giovanili alla filosofia del periodo di Jena.*

Gli « scritti giovanili » il problema ella religione

La pubblicazione degli « scritti giovanili », quelli cioè anteriori al 1800 e lasciati inediti dal loro autore, ha consentito di ricostruire il cammino speculativo di Hegel dagli originari studi teologici di Tubinga al primo sistema elaborato nei corsi universitari di Jena. Tale cammino può essere rappresentato come il passaggio dalla religione alla filosofia: non si tratta, come potrebbe sembrare da questa formula di una conversione « a rovescio », ma di un processo molto più complesso, che matura attraverso la continua meditazione della filosofia di Kant, degli illuministi, di Fichte, di Schelling e di Schleiermacher e che sfocia nell'abbandono del concetto tradizionale di filosofia (che, con la sua inadeguatezza, giustificava l'esigenza di trovare nella religione una prospettiva più esauriente) e nell'elaborazione di un concetto di filosofia nuovo, capace di risolvere anche quei problemi che non trovano completa soluzione sul piano della religione.

L'ambiente accademico di Tubinga, in cui Hegel matura le sue prime esperienze è alieno da quegli ideali rivoluzionari ed illuministici, che entusiasmano il giovane studente di Stoccarda ed i suoi

amici, ed è ancora imbevuto di un tenace tradizionalismo filosofico e religioso, che ispira il cosiddetto « indirizzo soprannaturale », volto alla difesa dell'autorità della Scrittura e della religione rivelata contro ogni forma di deismo e di religione naturale o razionale.

**La religione popolare**

Gli interessi del giovane Hegel sono rivolti in questo periodo innanzi tutto ai problemi della filosofia della storia e del rinnovamento culturale e politico dell'umanità, cosicché la stessa riflessione sui problemi religiosi e l'elaborazione del concetto di « religione popolare » acquistano questo più ampio significato, e non sono più limitate alla discussione puramente teorica di problemi teologici o religiosi in senso dogmatico e positivo. Gli autori, del resto che più parlano a Hegel sono Rousseau ed Herder. Nel frammento *Sulla religione nazionale* Hegel mette in luce le opposte unilateralità delle religioni razionali e delle religioni positive, delle cosiddette religioni « soggettive » e « oggettive », al fine di instaurare l'armonia di ragione e sensibilità nell'uomo, considerato nella concreta condizione storica in cui opera; di qui l'esigenza di una « religione popolare » capace di realizzare quell'armonia e di « rendere pratici i principi » (di parlare, cioè non solo all'intelletto ma anche al cuore) e avviare così l'uomo alla felicità. Di qui la contrapposizione della religione popolare, propria dell'Ellade antica, idealizzata dal neo-classicismo, e la religione cristiana, ecclesiastica e dogmatica, e perciò teologica ed intellettuale.

**L'influenza di Kant nella meditazione dei problemi religiosi**

In questa alternativa si inserisce, nel successivo periodo bernese, la riflessione sul concetto di religione « nei limiti della ragione » e quindi lo studio approfondito di Kant: nella *Vita di Gesù* Hegel interpreta, in termini strettamente kantiani, la predicazione di Cristo come una religione del dovere, per la quale la divinità non è altro che la pura ragione e la cui moralità è contrapposta all'esteriorità del culto e della legge dei Farisei e dell'ambiente giudaico: il regno dei cieli promesso da Gesù è così ricondotto al kantiano regno dei fini. Ma come è potuto accadere che la religione morale di Gesù si sia trasformata nella religione positiva, ecclesiastica e dogmatica del cristianesimo? A questo problema Hegel cerca di dare una risposta nella *Positività della religione cristiana*: il legalismo dell'ambiente giudaico, la perdita dell'indipendenza politica del popolo ebraico spiegano il passaggio dalla fede morale alla fede nell'autorità.

« positività » ella religione

Il concetto di « positività » della religione, in questo scritto, è ancora sostanzialmente quello illuministico, nella cui polemica le religioni positive, cioè quelle storicamente esistenti, sono svalutate e contrapposte alla religione razionale; ma questo concetto di « positività » muta gradatamente in Hegel e da negativo diventa positivo nel periodo di Francoforte, in cui Hegel mette più largamente a frutto la esperienza del criticismo, dell'idealismo e della cultura romantica. L'esigenza di fondo del pensiero hegeliano di questo periodo, espressa nello scritto *Sullo spirito e il destino del cristianesimo*, è il tentativo di comprendere la vita spirituale dell'umanità come un « intero », come la « totalità » articolata di tutte le sue manifestazioni. La religione e la vita politica sono le espressioni di questa totalità e il divino è, appunto, quell'intero che oltrepassa ogni opposizione. Di qui l'atteggiamento critico di Hegel di fronte ad ogni scissione tra l'individuo e la totalità cui appartiene, sia essa lo stato o la chiesa (che quindi diventano istituti positivi), e quindi anche di fronte alle filosofie di Kant e di Fichte, che sanciscono un'opposizione permanente tra inclinazione e imperativi, tra sensibilità e ragione, tra soggetto e oggetto.

La funzione dell'amore e il concetto di « scissione »

Il vincolo dell'amore è ciò che, secondo Hegel, tiene unite la totalità e le sue interne articolazioni, poiché « solo nell'amore il soggetto è uno con l'oggetto, non domina e non viene dominato » e nell'unione di soggetto e oggetto è il divino. Nasce così un nuovo concetto di religione, in opposizione, da un lato, ad una religione puramente soggettiva e individuale, che instaura una « scissione » tra il singolo e la collettività, tra la disposizione personale alla fede e il contenuto oggettivo di essa; e, dall'altro, ad una religione astrattamente oggettiva e universale, fissata in dogmi e in comandamenti rigidi e immutabili. La religione a cui Hegel pensa è invece quella che non subisce questa scissione e questa contrapposizione e vive nell'armonico accordo del singolo e della collettività, della fede e dei suoi contenuti. Simbolo dell'armonico accordo è, per Hegel, in questo periodo, la religione del popolo greco, in cui politica, filosofia e arte concorrono a creare un perfetto equilibrio, mentre la religione del popolo ebraico è il simbolo del dissidio e della scissione tra il popolo e il suo Dio, tra la fede e una legge esterna e trascendente; non solo, ma il popolo ebraico si scinde,

in conseguenza di ciò, anche dagli altri popoli e perfino in se stesso, come è provato dalla diaspora. E quella pacificazione tra il singolo e la collettività, che nella tragedia greca è simboleggiata dall'accettazione del destino, non è possibile nella religione ebraica, in cui il dissidio si conclude con la morte del peccatore ad opera della giustizia primitiva di Dio che non consente mediazione e riscatto.

Analogamente, nello scritto *Sui recenti rapporti interni del Württemberg* Hegel esprime l'esigenza che il mondo interiore si traduca in un'« universalità dotata di forza », cioè un ordine giuridico che sappia conciliare l'individualismo soggettivo con l'oggettività della comunità.

**Il superamento della scissione**

Il senso generale di questa prima fase della filosofia hegeliana si trova espresso con chiarezza nel *Frammento di sistema*: il problema sta nel trovare la conciliazione tra finito e infinito, nell'« innalzamento dell'uomo da vita finita a vita infinita ». Questo problema può trovare soluzione solo nella religione, come sentimento dell'unità dell'umano e del divino: se finito e infinito sono considerati, infatti, come termini scissi e senza relazione, l'unificazione è impossibile; tuttavia in quanto il finito è esso stesso vita, porta in sé la possibilità di innalzarsi alla vita infinita, cioè di realizzare l'unificazione. La vita infinita, lo spirito, non può essere concepita però solo come unificazione, ma essa si presenta anche come opposizione, perché essa è la totalità e tutto deve comprendere in sé. Ma questo non è ancora sufficiente: « se dico che la vita è unione di opposizione e relazione, questa unione può anche venire isolata e si può obbiettare che essa starebbe di contro alla non-unione; dovrei allora dire che la vita è unione dell'unione e della non-unione ». In altri termini, porre qualcosa significa sempre porre quella cosa e non altra e quindi isolarla e relativizzarla; non può quindi essere intesa in questo modo la posizione dell'assoluto, che, in quanto tale, è la totalità onnicomprensiva, che non può avere nulla fuori di sé: l'assoluto non è il finito e neppure l'infinito, isolati l'uno dall'altro, ma la loro unione; ma questa unione deve essere concepita come tale che includa anche la loro opposizione oltre che la loro unità.

**Il passaggio dalla religione alla filosofia**

Hegel, per influsso di Schleiermacher, identifica dunque nella religione, come si è detto, l'unica soluzione al problema dell'assoluto nel senso ora visto. Negli scritti del periodo di Jena (1800-1806), però, non più la religione ma la ragione e la filosofia sono

da Hegel concepite come capaci di raggiungere l'assoluto. Questo mutamento si spiega con un approfondimento della dottrina di Kant e di Fichte, che è documentato dalla *Differenza dei sistemi filosofici di Fichte e di Schelling.*

**Hegel e Kant**

Kant ha distinto intelletto e ragione ed ha fatto del primo l'organo della conoscenza scientifica, mentre alla seconda viene negata la capacità di risolvere le antinomie e di superare i limiti della conoscenza trascendentale. Ma l'intelletto, osserva Hegel, separa il fenomeno dal noumeno, la conoscenza dalla realtà, fissa e isola i singoli aspetti e momenti del pensiero e dell'essere, e così facendo li cristallizza nella loro particolarità e rende impossibile una reale unificazione della loro molteplicità. Questa unificazione, però, è necessaria, perché la vita non si lascia imprigionare nella particolarità ma tende a superarla; e in ciò si manifesta l'attività della ragione, che vuole conseguire l'assoluto. La ragione non si pone contro l'opposizione e la limitazione: « infatti il necessario sdoppiamento è un fattore della vita, che si forma opponendosi eternamente; e la totalità, nella vitalità più alta, è possibile solo con l'unificazione della divisione più alta. Quello che la ragione nega è solo l'assoluto irrigidirsi dello sdoppiamento mediante lo intelletto ».

**Hegel e Fichte**

Anche nei confronti della filosofia di Fichte, in conseguenza, Hegel prende un atteggiamento critico: l'interesse proprio della ragione è di superare tutte le opposizioni, anche quella di Io e non-Io: se l'assoluto è l'Io e non l'unità di Io e non-Io, il non-Io diventa qualcosa di astratto e di inspiegabile, un mero ostacolo da superare; e questo superamento è una meta mai raggiunta e che si sposta all'infinito, rendendo permanente la scissione: se infatti si pretende di sopprimere la scissione annullando uno degli opposti ed elevando l'altro all'infinito, non si ottiene lo scopo, perché l'opposizione resta, nel senso che ciò che è posto come l'assoluto (l'infinito) è condizionato dal finito e se l'uno sussiste anche l'altro sussiste: « per sopprimere l'opposizione, la scissione, bisogna sopprimere i due opposti, sia il soggetto che l'oggetto; ed essi sono soppressi come soggetto ed oggetto nella misura in cui sono posti come identici ».

**Hegel e Schelling**

Con ciò Hegel sembra porsi dal punto di vista della filosofia schellinghiana dell'Identità; tuttavia egli si oppone risolutamente

non solo alle scissioni dell'intelletto, ma anche alle unificazioni immediate dell'intuizione di tipo romantico: l'unificazione implica la mediazione e la sintesi implica l'opposizione. In questo senso la filosofia, in quanto totalità del sapere prodotto dalla riflessione e non in quanto dottrina particolare, diventa un « sistema », un tutto organico di concetti, « la cui legge suprema è non l'intelletto ma la ragione ».

La nascita del sistema nelle lezioni di Jena

Emerge da questa impostazione tutta una serie di motivi destinati a caratterizzare la riflessione ulteriore di Hegel. Innanzi tutto il carattere dialettico del pensare: la molteplicità, la particolarità e le opposizioni, che sono proprie dell'intelletto, devono essere nello stesso tempo negate e conservate dalla ragione; la posizione (tesi), la negazione (antitesi) e la negazione della negazione (sintesi) sono i tre momenti di uno sviluppo che riguarda il pensiero non meno della realtà; Platone (il Platone dei dialoghi dialettici) ha mostrato che la dialettica è una scienza e non un gioco sofistico e arbitrario, mentre Kant ha mostrato che essa è un'operazione necessaria della ragione; Hegel, illustrandone la struttura, sottolinea l'aspetto oggettivo e concreto della dialettica e della ragione. In questo senso la logica è nello stesso tempo una metafisica; e poiché il momento dell'astratta posizione e dell'astratta negazione è quello dell'intelletto, questo non è semplicemente un opposto della ragione, cioè qualcosa che le sia esterno ed eterogeneo, ma anche un momento intrinseco e necessario della ragione stessa: la logica tradizionale, quella aristotelica, è con ciò, in quanto logica astratta e classificatoria, abbassata a logica dell'intelletto e nello stesso tempo ricompresa nella logica dialettica che è propria della ragione: il momento della negazione ha infatti questo di caratteristico, che in esso il finito nega bensì l'infinito (in quanto lo limita) ma, in quanto l'infinito è presente nel finito, che non può esaurirlo, il finito stesso si rivela come contraddittorio, e questa contraddittorietà è la ragione di quell'« irrequietezza » che pone l'esigenza di un « superamento » del finito stesso. D'altra parte, come logica, lo spirito è ancora soltanto « idea », che per realizzarsi compiutamente deve negarsi e alienarsi come natura e quindi ritornare in sé come spirito: idea, natura e spirito sono i tre momenti del processo dialettico, che Hegel individua già chiaramente nei corsi universitari di Jena e che costituiscono la prima formula-

zione del suo sistema; ma che noi esamineremo nelle più mature espressioni delle opere maggiori. Qui mette conto rilevare che Hegel, negli scritti pubblicati nella rivista di Schelling, mostri come il concetto di ragione, nel senso che abbiamo visto, permette di risolvere l'antinomia di « conoscenza » e « fede »: l'intelletto dell'Illuminismo ha bensì vinto la fede ma, come già accadde a Roma, *Graecia capta ferum victorem vicit*; e se la fede è tornata a prevalere in Kant e in Fichte, ciò fu dovuto al fatto che né la religione positiva, contro cui combatté la ragione illuministica, era propriamente religione, né quella che vinse era propriamente ragione. Nello stesso tempo, Hegel polemizza nei confronti sia dell'empirismo sia dell'ideale kantiano e fichtiano in ordine ai problemi etici e politici. Gli istituti empirici non hanno valore assoluto, e il dovere è un'astrazione, nella misura in cui è concepito come un « dover essere » che, proprio in quanto tale, non « è » mai compiutamente: « l'assoluta totalità morale non è altro che un popolo ». Anche questo è un tema che vedremo ampliamente sviluppato da Hegel nelle opere posteriori.

## 3 - *La fenomenologia dello Spirito.*

**Intento e struttura della *Fenomenologia***

Nelle intenzioni originarie di Hegel la *Fenomenologia* doveva essere una introduzione alla logica, cioè la descrizione delle estrinsecazioni o manifestazioni della coscienza nel suo progressivo sviluppo dal suo grado più basso (la conoscenza sensibile) a quello più alto (il sapere filosofico) da cui prende avvio la logica. Ma lo svolgimento di questo compito si è rivelato talmente complesso, che la sua realizzazione si è trasformata in un'opera a sé stante, in cui si intrecciano sostanzialmente due piani diversi, uno che potremmo definire piuttosto storico-concettuale, nel senso che tende ad identificare i momenti della coscienza con « figure » storiche o, viceversa, determinate figure storiche con i momenti dello sviluppo della coscienza; e uno piuttosto concettuale-sistematico, che tende ad identificare la fenomenologia con una determinata sezione della filosofia dello spirito. Questo secondo aspetto sarà definitivamente assunto nell'*Enciclopedia*, in cui, come vedremo, la « fenomenologia » non è più l'introduzione alla logica, l'elevazione della

coscienza individuale all'universalità del sapere, ma un insieme di categorie assolute che descrivono un momento dello « spirito soggettivo ».

La coscienza dalla conoscenza sensibile all'intelletto

« Il singolo, scrive Hegel, deve ripercorrere i gradi di formazione dello spirito universale, anche secondo il contenuto, ma come " figure " dallo spirito già deposte, come gradi di una via già tracciata e spianata ». E il primo grado di questa via è quello della conoscenza sensibile, che appare all'inizio come la più ricca e la più certa e che alla fine si rivela invece come la più povera: essa è conoscenza del particolare sensibile, senza che la coscienza si distingua dal suo oggetto (senza cioè che vi sia una « riflessione » della coscienza su se stessa e sul suo oggetto). Nella conoscenza sensibile ciò che appare è « questo » oggetto « qui » ed « ora », ma il « questo », il « qui » e l'« ora », che dovrebbero indicare la particolarità dell'oggetto, si rivelano come determinazioni astratte e generali dello spazio e del tempo. La coscienza si innalza così ad un livello superiore, quello della « percezione », in cui l'oggetto appare come « uno » (per esempio una mela) e nello stesso tempo come « molteplice » (colore, sapore, forma, ecc.); onde se si considera reale la molteplicità, diventa soggettiva l'unità, e viceversa. Di qui l'impossibilità per la semplice percezione, di unificare il modo in cui le cose sono « per sé » e il modo in cui le cose sono « per l'altro » (cioè per la coscienza) e quindi la necessità, per la coscienza, di innalzarsi ad un livello più alto, quello dell'« intelletto », che nel molteplice vede la manifestazione, il « fenomeno », di una forza intrinseca, il « noumeno ».

L'autocoscienza: la dialettica « servo-padrone »

Conoscenza sensibile, percezione e intelletto costituiscono i tre momenti della coscienza: ma il suo stesso punto di arrivo (la distinzione di un'esteriorità e di un'interiorità delle cose) spinge lo spirito ad un ulteriore grado, ad un atto che, distinguendo la coscienza dal molteplice delle cose in cui era finora immersa, la porta a riflettere su se stessa, a diventare, cioè, « autocoscienza »: l'autocoscienza è così il riconoscimento, da parte della coscienza, di sé nell'altro e dell'altro in se stessa. L'uomo si trova in presenza di altri uomini e la prima forma che prende questo rapporto è quella della lotta e del contrasto, in cui il vincitore dapprima uccide il suo avversario, ma poi lo tiene in vita per servirsi del suo lavoro e sfruttarlo. Il rapporto signoria e servitù (tipica del mondo

antico) dà così luogo alla figura del « servo-padrone »: il padrone afferma se stesso sfruttando il lavoro del servo, mentre il servo vive non « per sé » ma « per l'altro »; tuttavia il servo, lavorando, acquista coscienza di sé e del proprio valore mentre il padrone, dipendente dal lavoro del servo, perde sempre più la sua autonomia: il servo diventa padrone del suo padrone e il padrone servo del suo servo.

**allo stoicismo la « coscienza infelice »**

Lo sbocco di questa dialettica è la libertà che nel mondo antico si incarna nella figura dello stoicismo. Ma la libertà dello stoicismo è una libertà astratta, perché la natura, cioè la necessità, non è da essa negata ma solo disprezzata. Ecco quindi l'ulteriore figura, quella dello scetticismo, che nega bensì la natura e la riporta nella soggettività della coscienza, ma poi ricade nella contraddizione, perché nello scetticismo ognuno nega quel che l'altro afferma e viceversa.

Questa contraddizione è il preludio dell'ultima figura dell'autocoscienza, quella della « coscienza infelice », che si esprime nella religiosità medievale: essa segnala una scissione tra una coscienza mutevole (quella umana) e una coscienza immutabile (quella divina). Dio e uomo, mondo e soprammondo appaiono così realtà contrapposte e la coscienza infelice, cioè la coscienza di questa contrapposizione, cerca di uscirne mediante l'« ascetismo ». Ma questa via non redime la coscenza infelice, anzi riafferma la sua infelicità, perché la contrapposizione tra uomo e Dio non è componibile (malgrado la stessa mediazione del Cristo) finché uomo e Dio sono considerate realtà diverse e la coscienza non si avvede che il dissidio, la scissione, è solo al suo interno.

**La ragione**

L'autocoscienza deve innalzarsi perciò ad un gradino più alto, quello della « ragione », che compone il dissidio tra soggetto e oggetto, tra uomo e mondo. « La ragione è certezza di essere ogni realtà » e con ciò è superata la scissione, l'eterogeneità di ragione e realtà. Ma perché la certezza della ragione diventi una verità è necessario che la ragione cerchi se stessa nelle cose: ecco perciò il primo momento, quello della ragione « osservativa », cioè della osservazione della natura, che è tipica delle figure del naturalismo rinascimentale e dell'empirismo. Questo primo momento si conclude quando la ragione si ritrova nelle cose e da « osservativa » diventa « attiva »: e il primo momento della ragione attiva è il dis-

sidio con la scienza. Come il Faust di Goethe, essa si sente delusa della scienza e vuole dedicarsi al godimento (faustismo o edonismo). Anche qui, però, la soggettività del godimento si scontra con l'oggettività e necessità della realtà e la ragione cerca di conciliare il contrasto con un'esigenza d'armonia e di unificazione (la legge del cuore, il sentimentalismo russoiano e romantico). Tuttavia, poiché questa armonia e unificazione è sempre rimessa in discussione dalla sua esperienza della vita e della realtà, la ragione vive il suo terzo e conclusivo momento, quello del rigorismo della virtù, che vuol vincere o distruggere il mondo, purché trionfi la sua giustizia.

**Lo spirito**

Questa pretesa di ricondurre il reale all'ideale, l'essere al dover essere è però, anch'essa, astratta: è solo soggettiva « moralità » e non oggettiva « eticità », in cui si realizza la reale conciliazione di individuale e universale, di essere e di dover essere: il sentirsi dell'uomo nel mondo come a casa propria. Con ciò la ragione si solleva allo « spirito », in cui si riproducono bensì le scissioni che richiamano quella della coscienza infelice (la riduzione dell'individuo a « persona », cioè — nel senso etimologico — a « maschera giuridica »; il contrasto tra cultura e fede, ecc.), ma ad un livello più alto e destinato a trovare nella religione e nel sapere assoluto la loro totale conciliazione.

**Le critiche di Hegel a Schelling**

Nell'*Enciclopedia* e nella *Filosofia del diritto* noi troveremo la compiuta elaborazione di queste idee. Qui è più opportuno ricordare che nella prefazione, che Hegel premise all'opera dopo averla composta, è con chiarezza espresso il suo distacco dalla filosofia di Schelling: l'Assoluto è infatti criticato perché, come assoluta indifferenza, è incapace di spiegare il prodursi delle differenze: esso è come la notte in cui tutte le vacche sono nere. Per Hegel, invece, la verità esiste solo come il sistema scientifico di essa: non quindi nell'intuizione e neppure nel sentimento, ma nella ragione speculativa, nell'organizzazione sistematica dei suoi concetti, consiste la filosofia: « la verità è il tutto. Ma il tutto è solo l'essenza che viene a compimento mediante il suo sviluppo. Dell'assoluto si può dire che è essenzialmente risultato; che esso è alla fine quel che in verità è ».

4 - *La logica.*

nomenologia e logica

La *Fenomenologia* ha mostrato il modo in cui la coscienza si innalza, per un interno processo dialettico, dalla conoscenza sensibile al sapere assoluto. Ma la coscienza, a rigore, non è neppure essa un « principio », bensì il risultato di un processo; la scienza, perciò, ha bisogno di un « cominciamento » diverso, che può essere trovato solo nelle prime e più astratte determinazioni del pensiero, cioè nelle categorie più generali della logica.

Allo sviluppo di questa scienza Hegel ha dedicato, oltre le trattazioni dei corsi di Jena e della *Propedeutica filosofica,* due trattazioni fondamentali, quella della grande *Logica* e quella, più riassuntiva, della prima sezione dell'*Enciclopedia.*

Già Kant aveva osservato che la logica, come scienza del pensiero puro, considerato indipendentemente dal suo uso, non aveva fatto sostanziali progressi dopo la forma che, per primo, Aristotele le aveva dato. Ciò però non significa, osserva Hegel, che essa sia nata già perfetta e non suscettibile di rielaborazione; significa, al contrario, che in essa non s'è ancora fatto sentire « lo spirito nuovo che è sorto per la scienza non meno che per la realtà », e che quindi è assolutamente necessario colmare urgentemente questa lacuna, elaborando e sviluppando un nuovo concetto della logica, adeguato ad esprimere i suoi nuovi contenuti.

La logica ome scienza l'Idea pura

La logica è, per Hegel, « la scienza dell'idea pura, cioè dell'idea nell'elemento astratto del pensiero ». Essa si presenta come un sistema della ragion pura, come un regno del puro pensiero: « questo regno è la verità come essa è in sé e per sé senza velo. E il suo contenuto è l'esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza, prima della creazione della natura e di uno spirito finito ». Al di fuori delle analogie religiose e delle suggestioni cronologiche, l'« idea », che è oggetto della logica, è il primo momento dello sviluppo ideale che ha, come vedremo, i suoi ulteriori momenti nella « natura » e nello « spirito »; in questo senso, l'idea è il sistema delle categorie o determinazioni più astratte del pensiero, anzi è il pensiero stesso, nello sviluppo delle sue articolazioni, concepito come tale che « è in sé e per sé ».

e posizioni el pensiero ico rispetto 'oggettività

A chiarire questo concetto della logica può essere utile richiamare quanto Hegel stesso dice nell'*Enciclopedia* per differenziarlo dagli altri modi con cui storicamente è stata concepita la lo-

gica e che egli definisce come « posizioni del pensiero logico di fronte all'oggettività ». La prima posizione è quella del pensiero ingenuo, che ritiene che da una parte vi sia il pensiero e dall'altra le cose e che il pensiero, mediante la riflessione, possa conoscere le cose come realmente sono; la seconda posizione è quella dell'empirismo, per il quale la rappresentazione viene considerata come fondamento e misura dell'oggettività, come unità del molteplice fenomenico. Anche per l'empirismo però la realtà vera delle cose resta qualcosa di misterioso e quindi di estraneo al pensiero, come si può constatare nella filosofia kantiana, che distingue il fenomeno dal noumeno e, ritenendo quest'ultimo inconoscibile, riduce la dialettica della ragione a mera logica dell'apparenza. Affermare inoltre che, prima di conoscere le cose, è necessario conoscere i limiti della ragione è un assurdo, simile a quello in cui cadrebbe chi volesse imparare a nuotare prima di arrischiarsi nell'acqua: i limiti dell'uso della ragione si conoscono solo usando la ragione e cioè conoscendo. E a questo proposito Hegel rivendica, contro Kant, la validità filosofica dell'argomento ontologico: « infatti ogni finito consiste in ciò, e solo in ciò, che l'esistenza di esso è diversa dal suo concetto. Ma Dio deve espressamente essere ciò che può essere pensato solo come esistente, in cui il concetto involge l'esistenza ».

La terza ed ultima posizione è quella della filosofia della fede, a cui Hegel riconosce il merito di aver posto l'esigenza di « saltare » dal pensiero all'essere, dal soggetto all'oggetto; ma in quanto questo salto è poggiato sul sentimento e sulla fede e non sulla ragione è destinato a fallire: il « salto mortale » di cui parlava Jacobi (cfr. supra, p. 11) è, osserva Hegel, mortale solo per la filosofia.

**La logica di Hegel: identità di logica e metafisica**

Rispetto a queste posizioni, quella hegeliana si presenta come una scienza delle determinazioni del pensiero concreto, cioè di quel pensiero che non è astrattamente separato dalle cose e che quindi non presuppone la realtà di fronte a sé come un dato eterogeneo e perciò inspiegabile. Certo, le cose non sono comprese entro le strutture della logica in quanto realtà empiriche e accidentali, ma nella loro essenzialità, nel loro concetto; solo così è possibile attuare l'unità di forma e contenuto, di verità e certezza. Per questo, Hegel, di fronte alla logica dell'intelletto astratto, per il quale la

realtà dell'oggetto è perfettamente compiuta in sé e può fare a meno del pensiero mentre il pensiero è vuota forma e quindi ha bisogno di un contenuto che gli venga dall'esterno, rivaluta in un certo senso la « vecchia metafisica » fondata sull'idea che ciò che si conosce delle cose e nelle cose per mezzo del pensiero è il solo « vero » che le cose racchiudono: « il vero, dunque, per quella metafisica non erano le cose nella loro immediatezza, ma le cose elevate nella forma del pensiero, le cose pensate. Quella metafisica riteneva, perciò, che il pensiero e le determinazioni del pensiero non fossero un che di estraneo alle cose; ma fossero la loro essenza ». In questo senso la logica di Hegel è scienza dell'unità del pensiero nella sua realtà e della realtà nella sua essenza razionale: il dualismo di pensiero ed essere, di razionalità e realtà è così superato e logica e metafisica si identificano completamente.

I principi [d]ella logica [de]ll'intelletto [e] i principi [d]ella logica [de]lla ragione

Abbiamo detto che l'intelletto procede isolando i suoi oggetti e astraendoli da quella « totalità » di cui essi sono « parti »: in ciò consiste propriamente il « definire », cioè il tracciare i « confini » che separano una cosa da tutte le altre per considerarla in sé, in ciò che essa propriamente è in se stessa, nella sua identità. Di qui l'importanza che nella logica dell'intelletto hanno i principi di identità e di non contraddizione, asserenti appunto che ogni cosa è identica a se stessa (A = A) e non è tutte le altre (A non è non-A). A questa logica dell'intelletto, che nell'« universale astratto », nell'universale separato dall'individuale, trova il suo punto di arrivo, Hegel contrappone la sua logica della ragione e dell'« universale concreto », che non isola le parti, ma cerca di comprenderle nella loro totalità, che non si ferma alla considerazione dell'astratta identità e non contraddizione; se è vero che l'intelletto nell'atto stesso che afferma l'identità di una cosa con se stessa afferma anche la differenza di essa dalle altre e nell'atto stesso che sancisce il principio di non contraddizione irrigidisce anche l'opposizione delle cose, la ragione va oltre e coglie l'unità e l'identità degli opposti, di finito e infinito; e in ciò consiste la struttura dialettica di un processo che è logico non meno che reale.

dialettica

Il primo momento del processo dialettico è la « tesi », la posizione o affermazione di qualcosa, ed è il momento che Hegel chiama « astratto o intellettuale ». Il secondo momento è l'« antitesi », la negazione di ciò che nel momento precedente era affer-

mato; questa negazione però non è una contrapposizione statica del positivo e del negativo (quale è quella istituita dall'intelletto) ma dinamica; essa è, come dice Hegel, una « mediazione » perché la negazione della tesi è, nello stesso tempo, l'affermazione di una parte che vuole porsi come totalità: per questo Hegel chiama il secondo momento « dialettico » o « negativo-razionale ». Il terzo momento è quello della « sintesi », dell'unità di tesi e antitesi che si attua attraverso la riaffermazione della tesi mediante la negazione della antitesi (negazione della negazione): ma questa riaffermazione non è una semplice ripetizione, perché è arricchita dalla sua negazione, non esclude ma comprende in sé l'opposizione; questo momento è da Hegel chiamato « speculativo » o « positivo-razionale ».

Questa struttura dialettica mostra perciò l'impossibilità della ragione di fermarsi alle determinazioni finite, isolate dalla totalità di cui sono parti, e quindi la necessità di superarne la finitezza in determinazioni sempre più complesse ed organiche, fino al compiuto sistema delle loro relazioni: la dialettica di Fichte era un « processo all'infinito », una « cattiva infinità », perché il ritmo di tesi, antitesi e sintesi era proprio di uno sviluppo destinato a non raggiungere mai la sua meta. Per Hegel, invece, l'infinito non sta fuori del finito, l'universale non è astratto dal particolare, anche se nessuna realtà finita e particolare può esaurire da sola e in se stessa l'infinito e l'universale. Ciò significa che la meta del processo è la totalità delle determinazioni particolari, prese però non nella loro particolarità e singolarità, ma nel sistema delle loro relazioni reciproche: si tratta, insomma, di una « circolarità », di un ritornare al principio, arricchito da tutte le acquisizioni del processo compiuto.

**La deduzion delle prime catego della logica**

Ed è appunto questa totalità, questo sistema delle relazioni che Hegel vuol mettere in luce nella deduzione delle categorie della logica, partendo da quelle più astratte e più povere di contenuto, per mostrare come proprio dall'esame della struttura intrinseca di ciascuna di esse sia posta l'esigenza di un superamento della loro finitezza e quindi di una più alta posizione di pensiero. Ma qual è la categoria più astratta e più povera di contenuto? Come determinare l'inizio della deduzione delle categorie? Il cominciare, dice Hegel, non è il puro nulla, « ma un nulla da cui deve uscire qualcosa; dunque anche nel cominciamento è già contenuto l'es-

sere; il cominciamento contiene dunque l'uno e l'altro, l'essere e il nulla, è anzi l'unità di essere e nulla ». L'« essere » è così la prima categoria della logica: con ciò non si intende un determinato essere, bensì l'essere assolutamente privo di qualsiasi determinazione. Ma l'essere così inteso si converte nel suo opposto, nel non-essere o puro nulla, e la loro sintesi è il « divenire », che è appunto il passaggio dal non-essere all'essere o dall'essere al non-essere.

La logica dell'essere

Con la dialettica dell'essere, non-essere e divenire, tutto il processo di deduzione delle categorie della logica è messo in movimento. Il divenire si presenta infatti come un processo, nel quale ogni momento è superato dal successivo e si trasforma perciò in un « divenuto ». Come tale, esso acquista una « qualità », una caratteristica sua propria, che lo determina: il risultato, cioè, è un « essere determinato » o, come dice Hegel, un « esserci ». Essere, non-essere e divenire costituiscono pertanto la categoria della qualità », ma l'essere determinato che costituisce il loro risultato, essendo posto come *un* essere determinato, che si collega accanto ad *altri* esseri determinati, implica la categoria della « quantità ». La qualità determina l'essere interiormente, la quantità lo determina esteriormente: il rapporto qualità-quantità costituisce la « misura », che è la terza ed ultima categoria della logica dell'essere.

La logica dell'essenza

Le misure, però, sono variabili e questo stesso loro variare pone l'esigenza di ricercare la « ragion d'essere » che sottostà alla variazione, l'« essenza » che costituisce il fondamento delle relazioni tra qualità e quantità: dall'essere immediato si passa così ad una riflessione dell'essere su se stesso. Alla logica dell'essere segue così la « logica dell'essenza », nei suoi tre momenti della « riflessione », che separa l'essenza dall'essere, del « fenomeno », che riduce a semplice apparenza l'essere scisso dall'essenza e della « realtà in atto », che esprime l'unità dell'essenza con le sue manifestazioni fenomeniche, l'unità di essenza e di esistenza. Quest'ultimo momento è, a sua volta, organizzato secondo le categorie kantiane della relazione: sostanza, causa e azione reciproca.

La logica el concetto

È a questo punto che l'essere, arricchito di tutte le sue determinazioni e quindi diventato realtà in atto, si rivela come « concetto », cioè come lo « spirito vivente della realtà ». La « logica del concetto », che corona l'edificio della logica hegeliana, si articola an-

ch'essa in tre momenti: la soggettività (che è il campo della vecchia logica formale, del pensiero considerato indipendentemente dal suo contenuto e che si suddivide nel concetto logico, nel giudizio e nel sillogismo), l'oggettività (cioè i principi dell'interpretazione concettuale della natura secondo le categorie del meccanicismo, del chimismo e del finalismo) e infine l'« Idea », come sintesi di soggettività e oggettività, meta ultima del processo. Conoscenza e volontà sono i due momenti finiti (perché entrambi determinati dall'oggetto da conoscere o da modificare) della ragione che nell'« Idea assoluta » trovano la loro sintesi finale: e l'Idea assoluta è il sistema stesso della logica hegeliana nella totalità e articolazione delle sue categorie.

## 5 - *Dall'Idea allo Spirito oggettivo.*

**Idea, Natura e Spirito**

Il primo momento dello sviluppo dello Spirito è, come abbiamo visto, la Idea in sé e per sé, oggetto della logica. Il secondo momento, secondo lo schema della dialettica già considerato, è la negazione di questo essere in sé e per sé dell'Idea, e quindi l'Idea nel suo alienarsi da sé, nella « forma dell'essere altro »: cioè l'Idea come Natura. Il terzo momento, infine, è il superamento dell'alienazione, il ritornare in sé dell'Idea: cioè l'Idea come Spirito. Si tratta, come ormai sappiamo, non di tre momenti cronologici, ma di tre momenti logici: Idea, Natura e Spirito ripetono il ritmo di tesi, antitesi e sintesi, e la realtà e la verità stanno solo nell'ultimo momento, appunto come sintesi della totalità del processo che l'ha prodotto: il momento della sintesi (e quindi lo Spirito) è reale e vero in quanto processo che attua l'unificazione di una opposizione che vive in esso. Senza l'opposizione, la sintesi non è né reale né razionale, così come gli opposti, da cui essa risulta (e quindi l'Idea e la Natura), presi nella loro astratta contrapposizione, fuori della sintesi, non sono né reali né veri.

**La Natura**

La Natura è, dunque, l'Idea nella forma dell'essere altro, l'Idea che si è negata (onde giustamente gli antichi parlavano della materia come non-essere) e che si è fatta « esterna » a se stessa: l'esteriorità è la determinazione nella quale l'Idea è come Natura. Ciò spiega come possa apparire reale alla conoscenza sensibile e

come, invece, per la filosofia essa si presenti quale « contraddizione insoluta »: infatti la Natura, considerata in sé, nella sua idea, è divina, ma nel suo proprio essere non corrisponde al suo concetto. Di qui il fastidio che Hegel non manca di manifestare per quella sensibilità superficiale e arbitraria che fa della Natura l'oggetto di un'alta ammirazione e di un fervido entusiasmo: la Natura è una caduta dell'Idea e, in se stessa, non rivela libertà alcuna, ma solo necessità e accidentalità sfrenata e sregolata; e anche la forma più alta della Natura, la vita, è « in preda dell'irrazionalità dell'esteriorità ». Per cui è un errore stimare i fatti spirituali meno delle cose naturali: « la natura non è da divinizzare né bisogna considerare il sole, la luna, gli animali e le piante quali opere di Dio a preferenza dei fatti e delle cose umane ».

**Filosofia ella natura e scienza ella natura**

Per ciò che concerne la scienza della natura Hegel osserva che la fisica sperimentale, fondata sull'esperienza sensibile, può fornire bensì il materiale grezzo alla considerazione concettuale, ma non può prendere il posto di questa: « se la fisica dovesse fondarsi sulle percezioni e le percezioni non fossero altro che i dati dei sensi, il procedimento della fisica consisterebbe nel vedere, ascoltare, fiutare, ecc. e anche gli animali in questo modo sarebbero dei fisici ». Alla considerazione concettuale, invece, la natura appare come un « sistema di gradi » che scaturiscono necessariamente l'uno dall'altro, ma non secondo un criterio evoluzionistico (che anzi Hegel esplicitamente esclude dalla filosofia), bensì secondo quello stesso procedimento dialettico con cui abbiamo visto dispiegarsi il sistema delle categorie nella logica.

**I gradi lla Natura**

La filosofia della natura è quindi la teoria dello sviluppo della Natura nei suoi tre momenti fondamentali, che sono la « meccanica », la « fisica » e l'« organica »: spazio, tempo e materia sono le tre manifestazioni della natura come pura esteriorità e culminano nella gravitazione universale che, contraddicendo all'inerzia propria della materia, segna il passaggio dalla meccanica alla fisica, nella quale Hegel riprende la dottrina schellinghiana del magnetismo, dell'elettricità e del chimismo. Con quest'ultimo si apre la via allo stadio successivo, quello dell'organica, a sua volta scandito nei tre momenti del processo di organizzazione della vita: geologico, vegetale e animale. Anche nella vita animale (che è il momento in cui si attua il vero e proprio organismo vivente e in cui traspare

quella finalità secondo il concetto, che fu già vista da Aristotele con la dottrina dell'« entelechia », e da Kant con la dottrina del « giudizio riflettente ») Hegel distingue tre momenti, quello della sensibilità, quello dell'irritabilità e quello della riproduzione; ma l'analisi della riproduzione mostra la contraddizione tra l'« individuo » singolo destinato alla morte e la « specie » universale che, attraverso la riproduzione, è immortale; da questa contraddizione è possibile uscire solo superandola in un momento più alto: lo Spirito.

**Impossibilità di una rigoro filosofia della natura**

La contraddizione in cui culmina la vita animale non è che la forma più alta della contraddizione della Natura in generale, in quanto non corrispondente al suo concetto: questa « impotenza della natura » pone dei limiti alla filosofia, nel senso che è del tutto arbitrario pretendere che il concetto comprenda (o addirittura deduca) l'accidentalità. Certo, è possibile rintracciare « tracce » del concetto fin nelle cose più particolari, ma il particolare non si esaurisce in esse e resta sempre un margine di accidentalità. È quindi impossibile che il concetto proceda con fermezza nella sua opera e che siano trovate differenze rigorose di classi e di ordini per mezzo della considerazione empirica: « dovunque la natura mescola le linee divisorie essenziali con prodotti ibridi e cattivi ».

**Dalla Natura allo Spirito: lo Spirito soggettivo**

Con l'uomo la natura raggiunge la sua espressione più alta e nell'uomo comincia il superamento e l'alienazione dell'Idea, il ritorno dell'Idea in sé. Siamo con ciò nel terzo e conclusivo momento, quello dello Spirito, che Hegel vede articolarsi in tre fasi di sempre più piena attuazione: quella dello « spirito soggettivo », dello « spirito oggettivo » e dello « spirito assoluto ».

**L'« antropologia »**

Lo « spirito soggettivo » (di cui possediamo solo la trattazione che è inclusa nell'*Enciclopedia* e che, in una sua sezione, riassume, come vedremo, i momenti della *Fenomenologia*) nasce quando comincia il superamento dell'uomo come essere semplicemente naturale e nell'uomo si risveglia la coscienza. Anche all'interno dello spirito soggettivo possiamo distinguere tre momenti: il primo, oggetto dell'« antropologia », è quello dell'uomo come anima naturale, cioè come partecipe di una psichicità oscura e indifferenziata, quale è quella a cui l'uomo torna quando dalla coscienza della veglia passa nel sonno e che ripete simbolicamente il passaggio naturale dal giorno alla notte. Ciò chiarisce tutto quello che nell'uomo

è condizionato, anche sul piano psicologico, dai vari fattori naturali (dal clima alle necessità organiche) e il formarsi delle abitudini, che sono certamente una sorta di naturalità dell'anima (che in esse opera inconsapevolmente e senza riflettere) ma che, proprio per questo, consentono all'anima di non impegnarsi totalmente in esse e di rimanere libera per le attività più alte, servendosi di quanto la sensazione e la memoria hanno tesaurizzato nel fondo remoto della sua coscienza.

**La « fenomenologia »**

Il secondo momento, oggetto della « fenomenologia », è quello della coscienza, cioè della distinzione di sé nell'altro, del soggetto e dell'oggetto e della loro unità. In questa sezione Hegel segue lo sviluppo della coscienza fino all'autocoscienza nei termini che abbiamo già visti nella *Fenomenologia*; la loro trattazione molto più breve si spiega con il fatto che ora essa è concepita come una parte del sistema e non più come una introduzione generale ad esso.

**La « psicologia »: conoscenza e volontà**

L'ultimo momento dello spirito soggettivo, oggetto della « psicologia », è la sintesi dei due precedenti, dell'anima e della coscienza, portati su un piano più alto, quello del conoscere (inteso anche come espressione, cioè come linguaggio: ciò che non può essere espresso, dice Hegel, non è veramente pensato) e quello del volere. La conoscenza, nei suoi gradi dell'intuizione, della rappresentazione e del pensiero, e la volontà, nei suoi gradi del sentimento pratico, degli impulsi e dell'aspirazione alla felicità, non sono due statiche « facoltà » dell'anima, ma due aspetti dello stesso comportamento: il conoscere è attività e la volontà è l'impulso del pensiero a darsi l'esistenza. La psicologia non deve quindi limitarsi a considerare i fatti dell'anima nella loro empiricità, né deve cristallizzarne le operazioni in facoltà astratte e statiche, ma deve considerare i momenti dello spirito come gradi di una progressiva liberazione dall'opposizione. In questo senso Hegel può parlare della libertà come sintesi di conoscenza e volontà.

**La libertà**

Ma la libertà non si identifica con l'arbitrio. L'arbitrio ha infatti questo di caratteristico, che in esso l'io è indeterminato e invece il contenuto è determinato (rispetto a questa determinata cosa io posso comportarmi in un modo o in un altro): « nell'arbitrio è implicito che il contenuto non è determinato ad esser mio dalla mia volontà, ma dalla contingenza; io sono dunque dipendente da quel contenuto ed è questa la contraddizione che si

dà nell'arbitrio ». Contro le tesi giusnaturalistiche, che vedevano nel passaggio dallo stato di natura alla società una perdita di libertà e di diritto, Hegel obbietta che il supposto stato di natura è in realtà il regno della forza e della prepotenza individuale, di cui l'unica cosa che si può dire è che da esso si deve uscire al più presto. Nel sapere, nell'agire, nell'arte, ecc. l'arbitrio non è mai un valore e la libertà può quindi consistere solo nella negazione del proprio arbitrio, della propria singolarità, e nell'oggettivare se stesso nel mondo dei rapporti giuridici, morali e politici con gli altri uomini: dallo spirito soggettivo si passa allo spirito oggettivo, in cui la libertà dell'uomo trova un terreno di attuazione sempre più ampio e concreto.

**Lo « spirito oggettivo »**

Alla trattazione dello « spirito oggettivo » Hegel ha dedicato, oltre la rispettiva sezione dell'*Enciclopedia*, una delle sue opere maggiori, *La filosofia del diritto*, in cui gli schemi dialettici sono vivificati da un contenuto straordinariamente ricco e profondo. Quando si studia, da un punto di vista filosofico, il mondo esterno, si ammette che esso debba essere compreso per come esso è, nell'intrinseca razionalità che in esso si concretizza e si manifesta; eguale atteggiamento andrà allora assunto nelle questioni giuridiche, morali e politiche e si dovrà riconoscere come vera razionalità quella che si è realizzata come « forza e potenza nello stato ». Le dottrine illuministiche, democratiche e liberali, nella loro polemica contro l'assolutismo dello stato, dissolvono « nella pappa del cuore, dell'amistà e dell'ispirazione » l'architettonica razionale e la ricca intelaiatura dell'« *ethos* in sé », cioè dello stato.

Lo stato, quindi, come sintesi della famiglia e della società civile, è il momento culminante dello spirito oggettivo, quale si attua attraverso il processo dialettico che dalla fase del « diritto » lo porta a quella della « moralità » e infine a quella dell'« eticità ».

**Il diritto**

Abbiamo visto che la libertà costituisce il punto d'arrivo dello spirito soggettivo: orbene, « la volontà libera, dice Hegel, per non restare astratta, deve darsi innanzi tutto una esistenza e la prima materia sensibile di questa esistenza sono le cose, cioè gli oggetti esterni ». Nasce così la prima forma del diritto, cioè la proprietà: se l'uomo fosse solo non ci sarebbero limiti alla sua appropriazione delle cose, ma l'esistenza di altre persone, cioè di altri « soggetti di diritto », pone la necessità di limitare il diritto di ognuno.

Il « contratto » riconosce questa limitazione e trasforma l'immediato appropriarsi delle cose nella mediazione della proprietà giuridica. Il carattere privato del contratto spiega l'errore del giusnaturalismo, che sul contratto voleva fondare la dottrina dello stato, laddove questo appartiene ad un ordine oggettivo e pubblico più alto. La rottura del contratto è il delitto e al delitto, come rottura del rapporto giuridico, si contrappone la pena. Tuttavia la pena, considerata per sé, è una ritorsione e una vendetta che crea un nuovo torto e apre così un processo all'infinito, in cui lo spirito non può placarsi e perciò è spinto a porsi un piano più alto, quello della « moralità ».

La moralità

La sfera delle cose, come sfera degli oggetti del diritto, delimita l'esistenza immediata delle persone: « questa semplice immediatezza dell'esistenza non è però adeguata alla libertà, e la negazione di essa è la sfera della moralità ». La moralità è così la sfera della libertà soggettiva, indipendente dalle cose: « in questa sfera opera il mio giudizio, la mia intenzione e il mio fine, perché l'esteriorità è posta come indifferente ».

La moralità è dunque il regno del proposito e dell'intenzione soggettiva nel suo innalzarsi ad un contenuto universale, cioè al concetto del bene. Da questo concetto del bene non è possibile prescindere, altrimenti si finisce per cadere nell'arbitrarietà e nel soggettivismo del sentimento, delle ragioni del cuore, del culto vanitoso di sé; ma non è possibile neppure vedere, con Kant, nel dovere la meta della vita morale: il dovere è vuota formalità priva di ogni contenuto ed esprime un'esigenza che non trova mai compimento. Il « dover essere » si contrappone così all'« essere », l'intenzione alla realizzazione, la volontà al bene e si apre, nuovamente, un processo all'infinito, da cui lo spirito deve uscire.

L'eticità

Il bene, cioè il fine universale, « non deve restare semplicemente nel mio interno, ma deve anche realizzarsi. La volontà soggettiva cioè esige che il suo interno, in fine, consegua esistenza esterna, e che quindi il bene debba essere compiuto nell'esistenza esteriore. La moralità e il momento precedente del diritto formale sono due astrazioni, la cui verità è solamente l'eticità ». L'eticità è dunque il momento in cui finalmente soggettività e oggettività, individualità della volontà e universalità concreta del bene si unificano pienamente.

*a)* **La famig**

La famiglia, come istituto fondato sulla naturalità del rapporto sessuale e sulla spiritualità del sentimento (e quindi non riducibile ad un semplice « contratto », come per Kant), è la prima forma in cui si realizza una totalità etica e in cui l'individuo annulla la sua personalità in sé chiusa e si ritrova, con la sua coscienza in qualcosa di oggettivamente valido. Quando però i figli crescono e diventano adulti, l'unità della famiglia si rompe e si disperde: si formano nuove famiglie e si instaura una nuova forma di comunità di individui, la « società civile ».

*b)* **La societ civile**

La società civile è la forma che la società degli uomini prende per tutti quegli aspetti che sono « prima » e « fuori » dei veri e propri compiti e funzioni dello stato. Come tale essa è l'insieme delle famiglie, delle corporazioni, dei ceti, delle classi sociali ed economiche. Certo, Hegel ha innanzi agli occhi la società tedesca contemporanea, ancora così ricca di istituti e tradizioni feudali, non ancora investita nelle sue strutture dal processo di industrializzazione; onde la preponderanza riconosciuta alla classe degli agricoltori, che forma la base della società e al di sopra della quale si dispongono le corporazioni degli artigiani e dei commercianti e poi, via via, gli impiegati e i proprietari indipendenti, che costituiscono la vera e propria classe politica. Tuttavia Hegel ha formulato, nella sua analisi, interpretazioni geniali e che si sono rivelate straordinariamente feconde. Egli ha visto con chiarezza, per esempio, l'importanza dell'economia politica, « una scienza che fa onore al pensiero, perché trova leggi stabili in una massa di contingenze », la natura economica delle differenze delle classi sociali, l'alienazione che la divisione del lavoro produce nell'uomo (riconoscendo quindi in certo modo la genesi sociale ed economica del « proletariato », che ancora Kant considerava una plebaglia) e infine il valore sociale del lavoro, che, producendo i mezzi adatti ad appagare i bisogni individuali, media l'egoismo dei bisogni individuali con il soddisfacimento dei bisogni di tutti gli altri, « cosicché, mentre ciascuno acquista, produce e gode per sé, appunto per ciò produce e acquista per il godimento degli altri ».

Il principio rappresentativo, che è il fondamento essenziale dello stato liberale, è per Hegel qualcosa che vale solo nell'ambito della società civile: le rappresentanze delle varie corporazioni e classi hanno infatti solo una funzione di controllo, ma lo stato

non ha come sua base né il concetto di sovranità popolare né come suo istituto il regime parlamentare-rappresentativo, così come non appartiene istituzionalmente a lui ma alla società civile l'amministrazione della giustizia, anche se è poi lo stato che l'adempie.

c) Lo stato

Il valore dello stato è superiore a quello della società civile: lo stato infatti « è lo spirito, nel quale ha luogo la prodigiosa unione dell'individuale e della sostanzialità universale. Il diritto dello stato è quindi più alto degli altri gradi: è la libertà nella sua concreta formazione, la quale cede soltanto alla suprema assoluta verità dello spirito universale (cioè la storia) ».

In questo senso, lo stato è la « realtà etica », consapevole di sé, che si incarna in un popolo; di qui deriva l'opposizione di Hegel ad ogni concezione che neghi questo carattere dello stato, per ridurlo ad un gestore o a un gendarme. Il sentimento profondo dello stato come una totalità concreta porta Hegel a riesaminare la teoria della divisione dei poteri di Montesquieu: certo, i poteri debbono essere distinti (e Hegel parla di un potere legislativo, governativo e monarchico), ma non devono perdere il senso della loro più profonda unità: « se invece le distinzioni esistono astrattamente per sé, è evidente che due autonomie non possono costituire un'unità, ma debbono continuamente produrre una lotta, per cui o la totalità è distrutta o l'unità si ristabilisce per mezzo della forza... ed è assurdo formulare la pretesa morale dell'armonia ».

Qui si misura il distacco di Hegel dalle dottrine giusnaturalistiche e illuministiche, dagli ideali cosmopolitici ed egualitari; nello stesso ambito rientra anche l'esaltazione, contro ogni moralismo e utopia, della guerra, considerata come il mezzo capace di conservare la « salute etica », simile al vento che impedisce alle acque di stagnare e di corrompersi. Ma con la guerra entriamo nel campo delle relazioni tra gli stati, il cui teatro è la storia.

La filosofia della storia

La storia, a cui sono dedicate le *Lezioni sulla filosofia della storia*, è certamente l'insieme delle vicende dei vari stati nel tempo, ma, attraverso queste vicende, si manifesta qualcosa di più alto e di più necessario, e cioè lo spirito universale, lo spirito del mondo, che di volta in volta si incarna nello spirito di singoli popoli e realizza così la sua piena e totale libertà: « i princìpi degli spiriti dei popoli, in una necessaria e graduale successione, non sono essi stessi che momenti dell'unico spirito universale, il quale,

attraverso di essi, nella storia si innalza e conclude in una totalità autocomprensiva ». Solo questo svolgimento è necessario e « sostanziale » e tutto ciò che da esso devia o si allontana è contingente e « accidentale » e, come tale, è condannato dalla storia: « può anche accadere, certo, che così resti sacrificato il diritto dell'individuo: ma ciò non riguarda la storia del mondo, a cui gli individui servono solo come mezzo per il suo progresso ». Solo ciò che è razionale, dice Hegel, è reale e ciò che è reale è razionale: i lamenti sull'irrealizzabilità dell'ideale, le vane immaginazioni, le vuote speranze sono destinati a passare senza lasciare traccia: « la storia del mondo è il giudizio del mondo ».

**Lo sviluppo storico e l'« astuzia » della ragione**

La storia è il progresso della coscienza della libertà, nel senso che attraverso di essa lo spirito si fa libero. Hegel distingue tre grandi periodi nei quali questo progresso si attua: il mondo orientale, in cui uno solo è libero; il mondo greco-romano, in cui pochi sono liberi; il mondo germanico, in cui tutti sono liberi. E gli uomini sono, ad un tempo, gli attori e gli strumenti di una tale trama: negli uomini ci sono la passione e la ragione, ma è la passione l'elemento attivo (nulla di grande, dice Hegel, è stato fatto senza passione); accade però che dalle azioni degli uomini risulti qualcosa d'altro da ciò che si propongono, da ciò che immediatamente sanno e vogliono: è questa l'« astuzia della ragione », l'opera dello spirito che trasforma le azioni e i fini particolari in momenti della sua universalità. E ancora, al di sopra della comune umanità, ci sono le grandi personalità creatrici, gli « eroi cosmico-storici » (Alessandro, Cesare, Napoleone), ai quali soltanto è concesso di cambiare il mondo in cui vivono e di preparare il futuro: essi vedono ciò che è necessario e lo realizzano, anche se la loro persona perisce.

Come gli individui, anche lo spirito particolare dei popoli « soggiace alla transitorietà », nasce, fiorisce e muore, quando « cessa di essere il portatore del concetto supremo che lo spirito ha conquistato di sé. Il popolo del momento, il dominatore, è infatti di volta in volta quello che ha concepito il più alto concetto dello spirito. Può avvenire che popoli portatori di concetti non così alti continuino ad esistere. Nella storia del mondo vengono messi in disparte ». Nel popolo tedesco, a partire dalla Riforma, Hegel vede il « dominatore » della sua età.

## 6 - *Lo Spirito assoluto.*

compimento el processo: lo Spirito assoluto

Anche gli stati sono però qualcosa di particolare, di finito e di transeunte e nessuno di essi può esaurire l'infinità dello spirito. Perciò il processo del ritorno in sé dell'Idea, la realizzazione della sua piena autocoscienza, si attua completamente solo quando lo spirito da oggettivo diventa « assoluto », quando cioè risolve in sé ogni realtà finita e manifesta così la sua totale libertà. Tre sono i momenti in cui si articola questo processo, e cioè l'arte, la religione e la filosofia, di cui Hegel ci ha dato approfondite trattazioni nelle sue lezioni berlinesi. Arte, religione e filosofia sono momenti della eterna dialettica intrinseca dello spirito assoluto e non epoche della storia; tuttavia Hegel, nel tentativo costante di ritrovare nello stesso corso storico le successive tappe in cui lo spirito si manifesta, parla del mondo classico come il mondo dell'arte, di quello cristiano-medievale come il mondo della religione, di quello moderno come il mondo della filosofia.

L'arte

L'arte è dunque un momento della manifestazione dell'assoluto ed essa lo esprime servendosi di immagini e di elementi naturali; il bello è l'apparenza sensibile dell'Idea, è l'Idea oggettiva in una forma sensibile. Derivano da questa impostazione due conseguenze: la prima è che, rispetto alla tradizionale distinzione tra bello naturale e bello artistico, il primato spetta senz'altro al secondo; la natura è infatti alienazione, assenza di libertà, e se anche in essa vi è lo sforzo di elevarsi all'ideale, tuttavia « di quanto lo spirito e le sue produzioni sovrastano la natura, di tanto il bello d'arte sovrasta quello naturale ». La seconda conseguenza è che l'arte esprime il momento della oggettività e non della soggettività, o, meglio, esprime l'unità dell'oggettivo e del soggettivo (che per l'intelletto sono distinti) in forme plastiche e oggettive: certo, la fantasia creatrice dell'artista ha un ruolo primario, ma, perché vi sia arte, è necessario che essa non emerga come qualcosa di soggettivo e di distinto dalla sua opera, altrimenti si ha solo una « maniera », ma non il vero e proprio « stile », che è il segno del vero genio.

Le forme dell'arte

Hegel distingue tre forme di arte: l'arte « simbolica », caratterizzata dal mancato equilibrio tra l'ideale e la sua forma sensibile e che nel « sublime » trova la sua espressione più caratte-

ristica; l'arte « classica », in cui l'equilibrio è perfettamente raggiunto; e l'arte « romantica », in cui l'equilibrio è oltrepassato, perché la soggettività dell'artista va oltre i limiti oggettivi dell'ideale che vuole esprimere. Queste tre forme sono proprie di tutte le singole arti, che nel loro insieme formano il « regno dell'arte » e che si dispongono secondo una gerarchia conseguente alla sempre minore materialità dei mezzi espressivi di cui si servono: architettura, scultura, pittura, musica e poesia. Ma Hegel intreccia poi i due criteri e considera l'architettura come l'espressione dell'arte simbolica, la scultura dell'arte classica e le altre dell'arte romantica. Nello stesso senso considera l'arte simbolica, classica e romantica come espressioni tipiche, rispettivamente, del mondo orientale, greco-romano e cristiano germanico.

**La religione**

Il traboccare della soggettività nell'arte romantica segna la « morte dell'arte » e il suo passaggio nell'opposto: la religione. Solitamente la religione vien fatta consistere nel sentimento (Schleiermacher) o nella fede soggettiva (Jacobi); in realtà, dice Hegel, essa è qualcosa di molto più complesso e profondo: essa ha il merito di mostrare all'uomo che il punto di vista del « finito » non può essere l'ultimo per l'uomo e che quindi è necessario andare oltre, verso l'infinito; la religione è pertanto l'unità della coscienza religiosa e del suo oggetto, dell'uomo e di Dio, del finito e dell'infinito. Nella religione, però, questa unità è solo « rappresentata » e non « pensata » e ciò spiega l'importanza che in essa hanno il culto e l'esteriorità. E come nel culto è possibile constatare una progressiva evoluzione che, dall'olocausto materiale all'offerta del proprio cuore, segna una sua progressiva spiritualizzazione, così anche è possibile tracciare una storia della religione, che altro non è se non la storia dello spirito da quel determinato punto di vista.

**Dalla religione naturale alla religione assoluta**

Le prime forme di religione sono quelle che Hegel chiama « naturali », prendendo il termine non dell'accezione del deismo e dell'Illuminismo settecentesco (cioè come una religione propria della natura umana, al di là di tutte le differenze delle religioni positive e storiche), ma nel senso che in esse Dio è immerso nella natura e il culto consiste nella venerazione di oggetti materiali: tale è ad esempio il feticismo, rispetto al quale si pongono su un piano più elevato le varie forme di panteismo e di religione dei popoli orientali (cinese, indiana, buddista, ecc.). Dalla religione

naturale si passa, attraverso forme intermedie di « religione della libertà » (come quella persiana o egiziana), alla « religione della individualità spirituale », quella cioè in cui Dio è posto come persona (come l'ebraica, la greca e la romana), per giungere infine alla « religione assoluta », cioè il cristianesimo.

Quella cristiana è la religione assoluta perché è quella che ha pienamente realizzato il suo concetto: Padre, Figlio e Spirito, le tre persone dell'unità di Dio, non sono che la « rappresentazione » dei tre momenti dello sviluppo dialettico dell'Idea (Dio prima della creazione, la creazione e il ricongiungersi, attraverso l'incarnazione, della creatura e del creatore), che la filosofia « pensa » nella forma del concetto: « alla filosofia è stato fatto il rimprovero di porsi al di sopra della religione; ma questo è già falso in linea di fatto perché essa ha per contenuto la religione e nient'altro. Essa dà questo contenuto nella forma del pensiero e si pone così soltanto al di sopra della forma della fede; il contenuto è lo stesso ».

La filosofia e l'identità di filosofia e storia della filosofia

Per la religione, però, il suo contenuto è un « dato » in cui credere e di cui non sa spiegare l'origine. Solo la filosofia, il pensiero speculativo, è in grado di conoscere, oltre l'arte e la religione, anche se stessa: nella filosofia l'Idea raggiunge l'assoluta autocoscienza e il processo dialettico trova la sua sintesi conclusiva. « La filosofia tutta spiegata riposa su se stessa... Quindi essa è il sistema della necessità, della sua propria necessità, la quale è ad un tempo la sua libertà », perché nulla c'è, fuori di essa, che possa condizionarla.

Deriva di qui l'identità della filosofia e della sua storia. La storia del pensiero non è una rassegna di opinioni casuali e reciprocamente escludentisi; al contrario, ogni suo momento, nell'atto stesso in cui è superato dal successivo, è anche conservato, tesaurizzato e rielaborato. Per un verso, quindi, la successione dei sistemi filosofici, che si manifesta nella storia, è « necessaria », nel senso che è identica alla successione che si ha nella deduzione logica delle determinazioni concettuali dell'idea (pensiero greco, medievale, e cristiano-germanico riproducono i tre momenti dello sviluppo dell'Idea); per altro verso la filosofia, che è ultima nel tempo, è un risultato delle precedenti e deve contenerne in sé i principi, e, nello stesso tempo, è la più sviluppata, ricca e concreta. « La filosofia, dice Hegel, è il proprio tempo appreso con il pensiero ».

## V

## *LA FILOSOFIA NELL'ETÀ DELLA RESTAURAZIONE*



### 1 - *L'« ideologia » e la filosofia di Maine de Biran.*

**La filosofia francese nell'età della Restaurazione: l'« ideologia »**

Il passaggio dall'età dell'Illuminismo e della Rivoluzione a quella napoleonica e della Restaurazione determina una svolta profonda della cultura e della filosofia francesi. Noi vedremo nel paragrafo seguente il manifestarsi di tendenze sostanzialmente avverse, sul piano delle conquiste politico-sociali non meno che su quello delle impostazioni filosofiche, alle tendenze affermatesi con l'Illuminismo e con la Rivoluzione dell'89 e quindi favorevoli a « restaurare » la situazione precedente. Ma anche all'interno di correnti di pensiero che pure si rifanno ad alcuni aspetti della filosofia illuministica il mutamento è altrettanto ben visibile. È questo il caso della cosiddetta corrente degli « ideologi », cioè di coloro che, nel solco delle indagini di Condillac, si propongono di portare avanti « l'analisi delle sensazioni e delle idee » (secondo la definizione che del termine « ideologia » dette uno dei principali esponenti di questa corrente, il Destutt de Tracy). Proprio il richiamo alla filosofia dell'Illuminismo, doveva finire per collocare molti di questi pensatori (e spesso si tratta di giuristi, di uomini politici, di amministratori, di scienziati che nella filosofia e nella ideologia cercano una base teorica di carattere generale) in una posizione di ostilità verso la politica di Napoleone e il suo potere; e Napoleone reagisce chiudendo, nel 1803 (dopo la congiura di Cadoudal), il Consiglio della Pubblica Istruzione e l'Accademia delle scienze morali, di cui facevano parte molti ideologi, e nello stesso tempo presentando questi pensatori come « dottrinari », privi di

senso pratico e di contatto con la realtà concreta, e come oziosi parolai. Deriva anzi da questa polemica uno dei significati fondamentali, che nell'epoca moderna ha assunto il termine di « ideologia » cioè quello negativo di una teoria sostenuta non tanto per il suo valore scientifico e per la sua validità oggettiva, quando per gli interessi particolari, più o meno palesi, di coloro che se ne servono.

**Destutt de Tracy**

L'ispiratore e il teorico del movimento degli « ideologi » è Antoine-Claude-Louis DESTUTT DE TRACY (1754-1836), autore di *Elementi di ideologia* (suddivisi in varie sezioni pubblicate tra il 1801 e il 1815) e di un *Commentario sullo « Spirito delle Leggi »* di Montesquieu, tradotto in inglese dal presidente degli Stati Uniti, Jefferson, suo amico.

Il programma della sua ricerca si articola secondo tre direzioni fondamentali: l'ideologia propriamente detta, cioè lo studio della genesi delle idee e la loro analisi; la grammatica, cioè lo studio dell'espressione delle idee; e la logica, cioè lo studio delle combinazioni delle idee. L'etica e la politica, infine, sono forme di « ideologia applicata ». Nel tentativo di ricondurre alla sensibilità tutte le facoltà dell'anima, Destutt de Tracy giunge a classificare quattro tipi distinti di sensibilità: innanzi tutto quello per cui l'uomo « sente » e che si manifesta nell'azione che gli oggetti producono sugli organi di senso; in secondo luogo quello per cui l'uomo « risente » e « ricorda » e che consiste in una particolare disposizione che le sensazioni passate lasciano nella sensibilità; in terzo luogo quello per cui l'uomo « giudica » e che si manifesta in occasione di impressioni prodotte da più oggetti in rapporto tra loro; e in quarto luogo quello per cui l'uomo « vuole » e che si manifesta in occasione di impressioni che nascono da bisogni e che generano in noi il desiderio di soddisfarli.

Memoria, giudizio e volontà sono però modi attivi e non passivi della sensibilità; inoltre Destutt de Tracy ritiene che non dalle sensazioni tattili, come voleva Condillac, ma da quelle di movimento venga l'idea del mondo esterno. La « motilità » (cioè la sensazione del moto) concorre così, insieme alla memoria, al giudizio e alla volontà, a produrre quei concetti di « sforzo » e di « ostacolo », come elementi costitutivi della coscienza della realtà, che avranno ampio svolgimento nella filosofia spiritualistica.

**Cabanis**

Un altro esponente di rilievo della corrente degli ideologi è il medico Pierre-Jean-Georges CABANIS (1757-1808), autore di un'opera

dal titolo *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, in cui cerca di ricondurre alla sensibilità anche la vita morale e di analizzare, in generale, la dipendenza della sensibilità dalle condizioni fisiologiche e soprattutto dai modi di funzionamento dell'apparato nervoso: questi si esplicano essenzialmente in una passività, quando la corrente nervosa va dalla periferia al centro dell'organismo, e in una reattività, quando il senso della corrente è inverso. Ciò porta Cabanis a correggere la dottrina di Condillac nel senso che anche le impressioni interne, e non solo le sensazioni prodotte dagli oggetti esterni, contribuiscono alla produzione delle idee e delle determinazioni morali. Le impressioni interne sono tuttavia inconsapevoli e danno luogo agli istinti. Con ciò un più vasto campo è aperto alla psicologia e nella sua analisi Cabanis persegue un intento espressamente descrittivo, alieno dal ricorrere a spiegazioni ultime e generali e, nello stesso tempo, teso a costruire quella complessa scienza dell'uomo che, dall'esame delle condizioni fisiche e psichiche, può dare anche una sicura norma di condotta.

Queste tesi, d'altro lato non implicano un'adesione di Cabanis alle posizioni classiche del materialismo, infatti nella postuma *Lettera sulle cause prime*, egli si mostra assertore dell'esistenza dell'anima, cioè di una sostanza spirituale, di una causa prima e intelligente del mondo e quindi di una interpretazione teologica della realtà.

**Maine de Biran**

Il pensatore che meglio esprime il convergere del movimento degli « ideologi » verso posizioni esplicitamente spiritualistiche è François-Pierre Maine de Biran (1766-1824). Autore di numerosi scritti per lo più pubblicati postumi (*Influenza dell'abitudine sulla facoltà di pensare, Saggio sui fondamenti della psicologia, Nuovi saggi d'antropologia e della scienza dell'uomo interiore, Diario intimo*), Maine de Biran si rifà decisamente alla tradizione di pensiero francese pre-illuministico, da Montaigne a Pascal a Malebranche, e dà quindi all'introspezione, all'osservazione interiore, una funzione del tutto preminente nell'ambito della ricerca filosofica. Analizzando il concetto di abitudine, Maine de Biran osserva come il ripetersi costante di determinate impressioni, mentre attenua le sensazioni di piacere e di dolore che sono ad esse originariamente connesse, conferisce maggiore precisione e sicurezza alla conoscenza che esse producono: ciò è spiegabile non con l'azione degli oggetti su di noi e quindi con la passività della sensibilità, ma riconoscendo in noi una « libera attività »,

capace in qualche modo di svincolarsi dai legami della sensazione e della natura esterna e di conferire ai suoi prodotti un carattere di forza, di costanza e di perfettibilità. Solo in questo modo è possibile fare una distinzione precisa tra ciò che vi è di passivo in noi e ciò che vi è di attivo e che Maine de Biran chiama « sensazioni trasformate ». Su questa base si giustifica il primato della « coscienza », del « senso intimo » e quindi l'impossibilità di ridurre tutto a sensazione come voleva Condillac: « senza il sentimento di esistenza individuale che noi in psicologia chiamiamo " coscienza " (*conscius sui, compos sui*) non c'è un fatto che si possa dire conosciuto, né conoscenza di alcuna specie; giacché un fatto non è nulla se non è conosciuto, cioè se non c'è un soggetto individuale permanente che conosce ». La coscienza non è però soltanto la prima e fondamentale conoscenza, ma anche la più semplice e la più certa, quella cioè di un « io » che ha il « senso intimo » della sua esistenza individuale, come qualcosa di unitario, di identico e di permanente, al di là del continuo fluire e mutare di tutte le sensazioni, rappresentazioni e immaginazioni, sia esterne che interne. Come tale, il « senso intimo » di sé non porta, come il *cogito* cartesiano, all'affermazione di una sostanza pensante, ma al riconoscimento di un « io » che agisce e vuole e che quindi si sa come « forza » e come « causa ».

I concetti di « forza », cioè della volontà che si manifesta come « sforzo », e di « causa » documentano l'esito metafisico della psicologia di Maine de Biran e confermano che « le considerazioni e le espressioni fisiologiche che hanno per oggetto i fenomeni del corpo vivente studiati nelle funzioni, movimenti o mutamenti degli organi che li compongono, non possono gettare alcuna luce sui fenomeni del pensiero e della coscienza, che sono soggetti di osservazioni e di esperienze di natura del tutto diversa ». Al di sopra di quella organica e di quella psicologica, c'è infatti nell'uomo una terza vita, più alta e che segna il punto in cui lo spirito conosce Dio e se stesso. È la vita religiosa, che si attua attraverso la meditazione e la preghiera e in cui il senso intimo, la coscienza, appare come una diretta rivelazione di Dio: Dio è per l'anima ciò che l'anima stessa è per il corpo, cioè un principio di guida qualitativamente superiore. Questo esito religioso segna il punto di convergenza della filosofia degli « ideologi » con quelle tendenze che della difesa della tradizione e dell'autorità facevano la loro bandiera contro gli ideali illuministici e rivoluzionari.

La « rivelazione interiore » della coscienza, infatti, deriva direttamente da Dio e quindi non può discordare da quella esteriore (fondata sulle Scritture e l'autorità) che egualmente deriva da Dio; in tal modo tutti i motivi della tradizione e dell'autorità, sia in sede religiosa, sia in sede politica, sono ricompresi in una metafisica spiritualistica.

## 2 - *De Maistre e il tradizionalismo; l'eclettismo.*

**La diffusione della cultura romantica in Francia**

L'età della Restaurazione vede il manifestarsi di tendenze molteplici, che tuttavia esprimono un atteggiamento di reazione e di opposizione alle condizioni più caratterizzanti della mentalità illuministica, e cioè il razionalismo, la critica religiosa e la polemica contro la tradizione. Un fattore importante nella maturazione di queste tendenze è costituito dalla diffusione delle idee del Romanticismo in Francia, soprattutto ad opera di Madame de Staël e di Chateaubriand.

**Madame de Staël e Chateaubriand**

Germaine NECKER, baronessa DE STAËL (1766-1817), pubblicò nel 1810 la sua opera famosa *Della Germania*, in cui sulle orme di Augusto Guglielmo Schlegel, riproponeva l'antitesi di poesia classica e poesia romantica, e, schierandosi apertamente per quest'ultima, faceva conoscere gli ideali artistici e sentimentali del Romanticismo alla cultura francese, che ne restò profondamente influenzata. Qualche anno prima François-René DE CHATEAUBRIAND (1769-1848) aveva difeso nella sua celebre opera, *Il genio del Cristianesimo*, il valore della religione cristiana e della tradizione su cui essa si fonda, esaltandola altresì come genuina fonte di ispirazione artistica e popolare e contrapponendola all'arte classica, il cui progressivo isterilirsi è fatto risalire all'abbandono della fede e all'indifferenza per la natura, opera e simulacro di Dio.

**Religione e politica**

Le idee del Romanticismo assumono così, in conformità con gli indirizzi politici predominanti, un senso nettamente « reazionario », cioè di una giustificazione della necessità di cancellare le conseguenze dell'Illuminismo e della Rivoluzione e di restaurare ciò che l'Illuminismo e la Rivoluzione avevano violentemente spezzato. In tal modo l'esigenza religiosa, che la cultura romantica aveva vigorosamente sottolineato, torna in primo piano, ma non come espressione dell'unità di finito e infinito, come immanenza di Dio nel mondo, bensì come « trascendenza » assoluta di Dio rispetto al mondo e all'uomo. Non

Hegel, ma piuttosto Schelling, l'ultimo Fichte, Schleiermacher e Federico Schlegel sono gli autori che ispirano questa religiosità e la conversione di Schlegel (e con lui di molti altri) al cattolicesimo ha un significato emblematico: esaltazione del sentimento religioso diventa sempre più l'adesione ad una religione positiva e in primo luogo al cattolicesimo, considerato come l'unico fondamento possibile della convivenza umana.

Eguale significato ha anche la rivalutazione della tradizione, concepita come un'antitesi alla Rivoluzione e quindi come un ritorno al passato, ai principi di legittimità e di autorità, su cui poggiare la stabilità delle istituzioni e dell'assetto sociale. Esponenti di queste tendenze sono i pensatori noti con il nome di « tradizionalisti » e di « ultramontanisti », che si fanno portavoce della reazione al Terrore, della polemica contro gli ideali rivoluzionari della libertà e dell'eguaglianza e dell'indipendenza e sostenitori del primato del Papato e della Chiesa rispetto allo stato, contro le correnti gallicane.

de Maistre

Queste idee trovano una loro prima e più tipica espressione negli scritti di Joseph de Maistre (1753-1821), il maggiore esponente della polemica antigallicana e della reazione « ultramontanista ». De Maistre nelle sue opere (*Considerazioni sulla storia di Francia, La Chiesa gallicana in rapporto al sovrano Pontefice, Il Papa*, e *Serate di Pietroburgo o il governo temporale della provvidenza*, che è forse la più importante) riprende molte delle idee antilluministiche e antirivoluzionarie già espresse dal Burke nelle sue *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, ed in particolare la polemica contro l'astrattezza e l'individualismo del secolo dei lumi, capaci solo di produrre « divergenze di opinioni » e a cui è contrapposta la « ragione universale o nazionale », cioè l'insieme dei dogmi politici e religiosi e degli « utili pregiudizi ».

E questa polemica è sorretta da una visione religiosa di netto stampo apocalittico, per cui tutte le « diaboliche stranezze » del mondo moderno, le sventure della Francia e dell'Europa, le stragi del Terrore, le imprese napoleoniche, la costituzione civile del clero e le pretese della chiesa nazionale francese di essere indipendente dal Papato sono considerate come conseguenze dell'abbandono dei principi della teocrazia medievale, del governo temporale del Papato e della monarchia di diritto divino. L'uomo è irrimediabilmente corrotto dal peccato originale e quindi non può che essere malvagio l'uso che egli

fa della sua libertà, così come il preteso progresso storico che ne consegue. L'uomo merita perciò i mali di cui soffre e, per liberarsi da essi, non può fare da sè: deve soltanto rimettersi all'autorità religiosa e politica perché la Chiesa e lo Stato sono gli istituti di cui la Provvidenza si serve per realizzare i suoi fini.

**de Bonald**

Idee in qualche modo analoghe a queste, ma meno apocalittiche si trovano espresse anche nella *Teoria del potere politico e religioso* e poi nella *Legislazione primitiva* e nella *Dimostrazione filosofica del principio costitutivo della società* di Louis-Gabriel-Ambroise DE BONALD (1754-1840), difensore dell'assolutismo e dell'autorità: il razionalismo illuministico e lo spirito critico hanno sovvertito con il loro arbitrio e il loro individualismo l'ordine naturale che è voluto da Dio e che può essere restaurato solo ad opera di un potere assoluto del re, ispirato dalla Chiesa. Sul terreno più propriamente filosofico De Bonald combatte sia il sensismo sia l'analisi introspettiva e sostiene che solo il « linguaggio primitivo », dato all'uomo direttamente da Dio all'atto della creazione e conservato dalla tradizione, può rivelare le verità eterne.

**Lamennais**

Alla corrente tradizionalistica si accostò anche, almeno in un primo tempo, Robert DE LAMENNAIS (1782-1854), che nel suo *Saggio sull'indifferenza in materia religiosa*, nell'intento di combattere l'indifferenza religiosa e l'individualismo razionalistico, pose come criterio di verità una « ragione comune » a tutti gli uomini, capace di intuire le verità eterne e fondamento della tradizione universale che prende avvio da una diretta rivelazione di Dio. Ma con ciò Lamennais veniva a negare che la Chiesa fosse l'unica fonte e l'esclusiva depositaria della verità e della tradizione; si spiega in tal modo il suo progressivo distacco dalle posizioni più reazionarie e il suo avvicinarsi alle tesi del cattolicesimo liberale, che — come vedremo — in quegli anni si andava ampiamente diffondendo in Europa, malgrado le condanne ecclesiastiche (sancite dalle bolle di Gregorio XVI *Mirari vos* del 1832 e *Singulari nos* del 1834), per approdare alla fine ad una sorta di cattolicesimo sociale, volto al riscatto degli umili e degli oppressi.

**L'eclettismo**

Vicino per molteplici aspetti al tradizionalismo e all'esito spiritualistico della corrente degli ideologi è anche l'indirizzo cosiddetto « eclettico ». Vi appartennero Pierre LAROMIGUIÈRE (1756-1837), Pierre-Paul ROYER-COLLARD (1763-1843) e Théodore JOUFFROY (1796-1842), che criticarono i fondamenti della scuola scozzese e del

Cousin

pensiero di Reid (cfr. vol. II, p. 263). Ma l'esponente di maggior rilievo fu Victor COUSIN (1792-1867), che, anche per le sue alte cariche accademiche e politiche, divenne in un certo modo l'esponente della filosofia ufficiale durante il regno di Luigi Filippo. Oltre a far conoscere in Francia il pensiero di Hegel (personalmente conosciuto, insieme a Jacobi, Schelling e Goethe durante vari viaggi in Germania), Cousin si acquistò meriti cospicui come storico della filosofia e come editore e traduttore di testi. Le sue idee sono esposte nello scritto *Del vero, del bello e del bene*, in cui Cousin formula un teismo e uno spiritualismo che hanno nel concetto di Dio, come unità di verità, bellezza e bontà, e nelle attestazioni immediate della coscienza umana i loro punti di riferimento. È questa filosofia l'unica che, secondo Cousin, « insegna la spiritualità dell'anima, la libertà e la responsabilità delle azioni umane, le obbligazioni morali, la virtù disinteressata, la dignità della giustizia, la bellezza della carità ». Come tale, questa filosofia è la naturale alleata delle « buone cause » (la religione, l'arte, il diritto, l'amore) e di quell'ideale di convivenza sociale che solo nella monarchia costituzionale può avere la sua realizzazione.

## 3 - *Saint-simonismo e liberalismo in Francia.*

**Problemi politico-economici e cultura scientifica**

Per completare il quadro del pensiero francese nei primi decenni del XIX secolo è necessario prendere in considerazione gli aspetti principali dello sviluppo del pensiero politico che dalle esperienze della Rivoluzione, della Restàurazione e della monarchia di luglio trae continuo alimento. Ma accanto a questi fattori più propriamente politici devono essere tenuti presenti altri elementi caratterizzanti, come lo sviluppo economico e soprattutto industriale, il progresso scientifico e tecnico, la sempre maggiore organizzazione della ricerca e la sensazione sempre più precisa degli stretti legami tra progresso scientifico e sviluppo industriale.

Si spiega così la grande importanza che ha in questo periodo la « Scuola politecnica » di Parigi: fondata nel periodo della Rivoluzione soprattutto per preparare i quadri tecnici del nuovo esercito, essa, dopo un breve periodo di chiusura, continua la sua attività con il programma di preparare il gran numero di scienziati e di tecnici specializzati richiesto dallo sviluppo dell'industria e dal rinnovamento dei me-

todi di produzione. La serietà degli studi, il prestigio scientifico conquistato, la coscienza dei nessi tra ricerca teorica e applicazioni tecniche e soprattutto il chiaro riconoscimento della funzione sociale della scienza e della naturale alleanza tra scienziati e industriali sono fattori importanti per comprendere molti atteggiamenti della cultura del tempo.

**Saint-Simon: epoche organiche e epoche critiche della storia**

In questo quadro si collocano, infatti, le riflessioni politiche e sociali di Saint-Simon. Industriale e affarista, dopo aver combattuto in gioventù per l'indipendenza americana e aver rinunciato ai titoli nobiliari durante la Rivoluzione, Claude-Henri DE SAINT-SIMON (1760-1825), prodigò le sue sostanze per realizzare i suoi progetti, che espose in numerosi scritti, tra i quali i più importanti sono *L'Industria, L'Organizzatore, Il sistema industriale, Il catechismo degli industriali, Il nuovo cristianesimo.* Nella ininterrotta successione storica degli avvenimenti, che formano una « sola e medesima serie », Saint-Simon vede ripetersi un'alternanza tra epoche « organiche » e epoche « critiche »: epoca organica è quella in cui vige un determinato e coerente sistema di valori, critica è quella in cui, per interno sviluppo e progresso, questo sistema non risponde più ai nuovi bisogni. In tal senso, il Medioevo fu per eccellenza un'epoca organica, cui ha fatto seguito la crisi dalla Riforma in poi; ma proprio da questa crisi prende l'avvio il formarsi della futura epoca organica: il sapere scientifico si è liberato dalle ipoteche della metafisica adottando il metodo sperimentale, e quando anche la filosofia sarà diventata una scienza positiva saranno state gettate le premesse di una nuova epoca organica.

**Il governo degli scienziati e degli industriali**

L'idea dell'organicità è di chiara ispirazione romantica, ma nel pensiero di Saint-Simon è viva anche una tendenza di derivazione illuministica e che si manifesta nell'ideale di una società governata dagli scienziati, per ciò che concerne gli affari spirituali, e dagli industriali, per ciò che concerne gli affari temporali. E a conferma di ciò Saint-Simon in una celebre « parabola », mostra come nessun danno potrebbe conseguire da un'improvvisa scomparsa delle tremila persone che occupano le cariche politiche, amministrative e religiose (perché sarebbe facilissimo sostituirle), mentre danni irreparabili si verificherebbero se la società fosse privata dei tremila più esperti scienziati, imprenditori e tecnici che possiede.

Il posto direttivo assegnato agli industriali, nella convinzione

che dal coordinamento della loro opera dipenda il benessere della società, e l'esaltazione dell'industria come « fonte unica di tutte le ricchezze e di tutte le proprietà » dimostrano che Saint-Simon si rende già conto (e in questo senso Marx lo distingueva, con un giudizio positivo, dalla corrente del cosiddetto « socialismo utopistico », a cui pure è sovente ricollegato) che esiste uno stretto legame tra la soluzione dei problemi economici e dei problemi politici e che la giusta soluzione di entrambi condiziona lo stesso assetto etico della società: la riforma della società non è infatti un ideale morale, ma la meta di un processo che si attua attraverso l'inserimento dell'individuo nel sistema delle forze economiche produttive, il riconoscimento equo del valore del lavoro di ognuno nella produzione del benessere comune e quindi la distribuzione della ricchezza in funzione dei bisogni e dell'utilità sociale. In questo contesto si collocano anche le critiche, sviluppate soprattutto dai discepoli, alla proprietà privata (e, in conseguenza, al diritto di eredità), destinata ad essere sempre più largamente sostituita da quella statale o pubblica, che finalmente al posto dello sfruttamento dei lavoratori instaurerà lo sfruttamento delle energie naturali, reso possibile dai progressi scientifici e tecnici.

**La nuova politica**

La politica, in tal modo, esce dalle incertezze e dalle contingenze, per diventare una scienza certa e, più precisamente, « scienza della produzione », perché dalla produzione dipende il soddisfacimento di quegli interessi (lo sviluppo della vita e del benessere) sui quali soltanto gli uomini debbono decidere e agire in comune. Non solo, ma questa decisione e questa azione non appartengono più « agli uomini investiti di funzioni sociali », ma al « corpo sociale » nel suo insieme: « e così la stessa società può realmente esercitare la sovranità che non consiste più in un'opinione arbitraria eretta a legge della massa, ma in un principio derivato dalla natura stessa e di cui gli uomini non fanno che proclamare la necessità ».

**Il « nuovo Cristianesimo »**

La società futura, estesa, nello scritto sulla *Riorganizzazione della società europea* (che è di un anno anteriore al Congresso di Vienna), a tutta l'Europa e governata da un parlamento europeo sovranazionale, è una meta inevitabile del progresso storico, che può essere affrettata o ritardata ma non mutata. In questo senso, soprattutto nell'ultimo scritto di Saint-Simon (*Il nuovo cristianesimo*) essa acquista una accentuata coloritura religiosa, configurandosi come un ritorno al cristianesimo primitivo, fondato non su dogmi e riti ma sull'amore

del prossimo, alieno da ogni forma di violenza e di coercizione, vivamente sollecito del bene fisico e morale delle classi più povere e oppresse e quindi vagamente ispirato ad istanze socialistiche.

**I saint-simoniani**

Questo aspetto religioso è prevalente (fino a toccare toni mistici) nei seguaci di Saint-Simon: il movimento saint-simoniano ebbe infatti profonda influenza in Francia, sia sul formarsi delle prime correnti socialistiche, che si battevano per un più giusto assetto sociale, sia sullo sviluppo economico e industriale francese, attraverso iniziative e intraprese in numerose branche produttive, fino alla progettazione dei canali di Suez e di Panama. I principali esponenti di questo movimento furono Armand BAZARD (1791-1832) e Barthélemy-Prosper ENFANTIN (1796-1866), che fu il « pontefice » della corrente misticheggiante e utopistica e finì, quando il movimento si dissolse, per convertirsi al cristianesimo.

**La dottrina della « scuola classica » di economia in Francia**

Con la dottrina saint-simoniana cominciano a trovare espressione le prime idee socialistiche. Nello stesso tempo, però, le dottrine economiche liberistiche vengono discusse dal ramo francese della cosiddetta « scuola classica », anche se l'eredità delle tesi di Condillac fa prevalere una concezione del valore economico basata sull'utilità e la rarità dei prodotti, rispetto a quella elaborata da Adamo Smith sulla base dell'equazione valore-lavoro. Il più importante esponente

**Say**

di questo indirizzo è Jean-Baptiste SAY (1767-1832), che nel suo *Trattato d'economia politica* e poi nel suo *Corso d'economia politica* si propose di offrire una semplice « esposizione » del modo in cui si formano, si distribuiscono e si consumano le ricchezze. In questo senso, l'economia politica è una scienza descrittiva e non valutativa e Say elaborò analisi interessanti su alcuni problemi: la produzione, la formazione del capitale, la distinzione tra capitalista e imprenditore (cioè l'intermediario che combina i servizi necessari a produrre un bene in proporzione della domanda di quel bene stesso), il meccanismo degli scambi e della ripartizione, ecc. (cfr. infra, p. 194).

**Bastiat**

Tuttavia lo sviluppo del pensiero socialista impegnò sempre più questa scuola ad una difesa « dottrinaria » del regime liberista, dei principi della libertà e della proprietà privata e fece trascurare l'analisi dei principali meccanismi economici. Significativi, a questo proposito, i *Sofismi economici* di Frédéric BASTIAT (1801-1850), polemici non solo nei confronti delle teorie socialistiche, ma anche nei confronti di quegli elementi « disarmonici » messi in luce nelle

teorie liberistiche da Ricardo, come vedremo nel paragrafo seguente. Alla base delle dottrine di Bastiat è il rifiuto della teoria del valore-lavoro e l'accettazione del valore-servizio, cioè la determinazione del valore sulla base del rapporto tra due servizi scambiati.

**Il liberalismo politico: Constant**

Dal punto di vista più propriamente politico le dottrine liberali trovano una vigorosa difesa negli scritti (*Corso di politica costituzionale, La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni, Della religione considerata nella sua fonte, nelle sue forme e nei suoi sviluppi*) di Benjamin-Henry CONSTANT DE REBECQUE (1767-1830); si tratta però di un liberalismo di netta impronta individualistica: « ho difeso per quarant'anni lo stesso principio, libertà in tutto, in religione, in filosofia, in letteratura, in industria, in politica: e per libertà intendo il trionfo dell'individualità, sia sull'autorità che vorrebbe governare col dispotismo, sia sulle masse che reclamano il diritto di asservire la minoranza alla maggioranza ». Nello stesso tempo, però, Constant polemizza con i concetti classici del liberalismo, come quelli dell'« interesse beninteso » e dell'« utilità », che nei paragrafi seguenti vedremo sviluppati da Bentham e da altri, e ad essi contrappone il concetto di diritti imprescrittibili e inalienabili (sottomettere il diritto all'utilità è, dice Constant, come sottomettere il principio al risultato, il dovere alla realtà effettuale): di qui la componente religiosa del liberalismo di Constant, per il quale l'uomo è religioso perché è uomo; di qui anche la polemica contro l'intervento dello stato, contro gli entusiasmi riformatori e contro ogni eccessiva fiducia nell'opera del legislatore per la soluzione dei problemi della vita civile e sociale, quasi che il legislatore non sia un uomo come tutti gli altri e, come tutti gli altri, fallibile. Per ciò che concerne la sfera economica Constant accetta i principi del « lasciar fare », della libera concorrenza e dello spontaneo armonizzarsi di interesse personale e di interesse collettivo, che avevano ispirato le dottrine di Smith (cfr. vol. II, p. 261-2).

Nasce da questa impostazione la contrapposizione tra libertà degli antichi, intesa come partecipazione alla vita politica dello stato, e la libertà dei moderni, che è soprattutto libertà di attendere alle proprie faccende, dato che la formazione dei grandi stati moderni rende impossibile la partecipazione diretta alla vita pubblica e impone invece il criterio della rappresentanza. Stato costituzionale, dunque, è quello vagheggiato da Constant, volto a realizzare un equilibrio di contrappesi

il non-proprietario non è, per Constant, sollecito del benessere generale) e che si basi sul potere regio, sul potere esecutivo, sul potere rappresentativo, articolato in due camere (una ereditaria, rappresentativa della durata, e una elettiva, rappresentativa dell'opinione), e infine che garantisca i diritti individuali (in primo luogo la proprietà privata: sul potere giudiziario.

## 4 - *Bentham e Ricardo. Filosofia ed economia in Inghilterra.*

**L'utilitarismo**

Il pensiero filosofico inglese tra la fine del XVIII secolo e primi decenni del XIX è ancora dominato dalle tendenze illuministiche che nei decenni precedenti avevano avuto il loro massimo esponente in Adamo Smith (cfr. vol. II, p. 261 sg.). Esso prende in questo periodo un più deciso indirizzo utilitaristico, nel senso che il concetto di « utilità » vien posto al centro dei dibattiti etici, politici, e, come vedremo, anche economici.

**Bentham: il piacere, il dolore e il concetto di « utile »**

Il più importante esponente di questo indirizzo è Jeremiah BENTHAM (1748-1832), autore di vari scritti di argomento filosofico, giuridico ed economico, tra i quali principale è l'*Introduzione ai principi della morale e della legislazione.* L'intento precipuo della sua ricerca (che si richiama anche a Hume, a Helvetius e a Beccaria) è la determinazione della morale come una scienza esatta, fondata sul concetto di utilità e a sua volta fondamento della politica e della legislazione. La possibilità di una scienza poggia sull'esame di realtà fattuali e sulla loro traduzione in determinati rapporti quantitativi; orbene, nel campo morale (e non soltanto in questo) i fatti sono dati dalle reazioni di piacere e di dolore e l'utilità non indica altro se non che da qualcosa noi possiamo aspettarci o che derivi un piacere o che sia allontanato un dolore. Il bene, quindi, è soltanto ciò che produce piacere e il male è ciò che produce dolore e allo stesso criterio si riconducono tutte le valutazioni morali (virtù e vizio, giustizia e ingiustizia, ecc.). Il fine di ogni comportamento etico e politico, come pure di ogni norma giuridica, non può essere che quello dell'utilità, cioè della massima felicità per il massimo numero di persone; questo principio, che già Beccaria aveva indicato come fondamento della legislazione è esteso a tutti i campi e prende la forma della « massimizzazione » del piacere e della « minimizzazione » del dolore. In questo senso, la valutazione

di qualsiasi comportamento dipende non dall'intenzione, dall'obbligazione morale, dalla coscienza (tutte cose che Bentham chiama « non entità »), ma dalle conseguenze piacevoli o dolorose che esso produce: piacere e dolore sono così le « sanzioni » (e non fa differenza, da questo punto di vista, che siano sanzioni fisiche, politiche, morali o religiose) e il legislatore deve promulgare le norme e sancire le pene in modo tale che il piacere stia sempre, alla fine, dalla parte di ciò che egli proibisce o prescrive di fare.

**L'aritmetica dei piaceri**

Nasce di qui l'esigenza di un calcolo esatto delle conseguenze possibili, e poiché il piacere e il dolore sono misurabili quantitativamente (dal punto di vista dell'intensità e della durata) sia in se stessi sia in rapporto alla loro capacità di causare altri piaceri e altri dolori, è possibile una rigorosa « aritmetica dei piaceri », che consideri non solo la « patologia », cioè la passività del modo in cui nell'uomo si producono determinate affezioni piacevoli e dolorose, ma anche la « dinamica » cioè la possibilità (che compete soprattutto al politico e al legislatore) di suscitare opportunamente sensazioni piacevoli o dolorose. Sul piano più propriamente politico, infine, l'utilità costituisce, ancora una volta, il punto di equilibrio tra libertà e coercizione e il limite dell'intervento statale, che deve comunque essere ridotto al minimo. Di qui la diffidenza di Bentham verso il puro e semplice conservatorismo e, all'opposto, verso i programmi rinnovatori della Rivoluzione francese; e particolarmente esplicita è la polemica verso i cosiddetti diritti naturali e i diritti del cittadino, considerati causa di disorientamento politico. Sono i temi classici del liberalismo moderato, che in Bentham non vengono meno del tutto anche quando, nell'ultima fase della sua vita, si stacca dal partito « tory » per avvicinarsi ad ideali di più marcato radicalismo democratico.

**Le dottrine politiche**

**James Mill**

Il discepolo più interessante di Bentham fu James MILL (1773-1836), autore di un'*Analisi dei fenomeni dello spirito umano* e di vari articoli sulla « Enciclopedia Britannica » (come quello sul *Governo*) che ne fecero conoscere largamente le idee. Le sue dottrine segnano un punto significativo, nella filosofia inglese, del passaggio dalla cultura illuministica all'incipiente cultura positivistica. E fu certamente opera di Bentham e di Mill (difensore anche lui della concezione liberale e del sistema rappresentativo) se il positivismo inglese fu, diversamente da quanto accadde in altri paesi, liberale in politica.

**La legge di associazione**

Nell'analisi dei fenomeni dello spirito umano, Mill da un lato accoglie, come loro spiegazione, la legge dell'« associazione » già formulata da Hume, e dall'altro vuole pervenire alla loro riduzione nei fattori più elementari. Questi fattori sono le sensazioni (di cui le idee sono soltanto copie), e le sensazioni si associano secondo criteri determinati, in modo più o meno stabile e la frequenza della loro associazione costituisce il carattere abituale di alcune di esse. Questi principi gnoseologici valgono anche per spiegare la vita morale, ricondotta ai criteri fondamentali del piacere e del dolore; solo dall'associazione costante del piacere nostro con il piacere altrui nasce ciò che si suole chiamare altruismo, virtù, giustizia, ecc. Tuttavia, chiarisce Mill, scomporre l'altruismo, la virtù, la giustizia, ecc. nei loro fattori egoistici non significa svalutarli o negarli, così come la luce bianca resta bianca anche quando si sappia che è scomponibile nei colori dell'iride.

**Lo sviluppo delle dottrin economiche**

Grande importanza, in questo periodo, viene assumendo, con sempre maggiore evidenza, la discussione teorica sui problemi dell'economia. La concezione dominante è ancora quella liberistica di Adamo Smith, ma l'idea di un ordine « naturale », di uno spontaneo armonizzarsi dell'interesse individuale e dell'interesse generale è sempre più sottoposta a revisione sia in conseguenza della lezione dei fatti (concentrazione capitalistica, strutture industriali sempre più complesse e imponenti, meccanizzazione della produzione, condizioni estremamente gravi del proletariato, disoccupazione e, infine, crisi economica conseguente alle guerre napoleoniche) sia per interno approfondimento teorico.

**Ricardo**

Noi abbiamo già visto (cfr. vol. II, p. 262) come all'ottimismo di Smith si contrapponga il pessimismo di Malthus, suggerito dal divario sempre crescente tra l'incremento della popolazione e l'aumento di mezzi di sussistenza; dobbiamo ora esaminare le dottrine di quello che è stato forse il maggiore rappresentante della cosiddetta « scuola classica » di economia: David RICARDO (1772-1823), il cui pensiero, come vedremo, esercitò una considerevole influenza sulla formazione della teoria di Marx.

**La dottrina del valore**

Nei suoi *Principi d'economia politica* Ricardo prende le mosse dal principio che il valore (in senso economico) delle cose dipende non dalla loro utilità (benché anche questo elemento sia essenziale), ma dal loro costo di produzione. Le cose non riproducibili, per esempio un'opera d'arte, hanno un valore fissato unicamente sulla base della

loro rarità; ma tutte le cose riproducibili traggono il loro valore dalla quantità di lavoro necessaria a produrle. Certo, in un'economia industrializzata, oltre il lavoro degli operai, opera anche il capitale (gli investimenti di denaro, le macchine e, in generale, i mezzi di produzione), ma poiché il capitale altro non è, per Ricardo, che una accumulazione di lavoro prestato in precedenza, il principio dell'equazione valore-lavoro resta saldo.

Con ciò siamo ancora nell'ambito della teoria smithiana, ma Ricardo va più avanti e si pone il problema della ripartizione dei redditi. Anche a questo proposito il punto di partenza è dato dalla classificazione smithiana di tre tipi di redditi: la rendita del proprietario fondiario, il salario del lavoratore, il « profitto » del capitalista.

**La rendita fondiaria**

Quanto alla « rendita fondiaria », Ricardo è convinto che essa tenda a salire: l'aumento della popolazione, infatti, costringe a coltivare sempre nuove terre, le quali, essendo meno fertili (perché le terre coltivate per prime si può supporre che siano le migliori), provocano un aumento dei prezzi di vendita dei beni prodotti. Questo aumento dei prezzi non porta vantaggi, però, solo ai proprietari delle terre più fertili, perché tutti i proprietari indistintamente, man mano che salgono i prezzi, tendono ad aumentare i fitti a coloro che effettivamente coltivano la terra e quindi la loro rendita tende ad aumentare.

**Il salario e il profitto**

Il « salario », invece tende a rimanere basso il più possibile, cioè ad un livello tale « da fornire agli operai in generale i mezzi per sopravvivere e per perpetuare la loro specie senza accrescimento né diminuzione ». Questo resta vero anche se, in qualche caso, il salario nominale sembra aumentare, perché l'aumento dei prezzi che lo rende necessario lo annulla e lascia inalterato il salario reale. In netto contrasto e antagonismo con il salario è infine il « profitto » del capitalista, perché il primo non può aumentare se non a spese del secondo e viceversa; tuttavia anche il profitto tende a diminuire, secondo Ricardo, perché l'aumento dei prezzi, facendo aumentare i salari riduce la remunerazione del capitale, cioè il profitto. Quest'ultimo punto, però, fu ben presto confutato, sia perché confonde l'aumento « nominale » con l'aumento « reale » dei salari (è infatti solo quest'ultimo che potrebbe ridurre il profitto, ma Ricardo stesso ha sostenuto che esso non si verifica), sia perché il profitto fu ben presto assimilato, dagli economisti, alla rendita. In questo caso Ricardo scambiò una

circostanza contingente (la crisi economica dopo le guerre napoleoniche) con una legge generale di tendenza.

Discussioni sulle dottrine di Ricardo

Le dottrine di Ricardo ebbero vasta diffusione non solo in Inghilterra, dove dettero luogo ad una scuola fiorente, ma anche in Germania e in Italia; ma ben presto, al di là della discussione di punti particolari, si venne facendo sempre più evidente un punto critico di importanza fondamentale, e cioè il fatto che le disfunzioni messe in luce nella distribuzione dei redditi potevano diventare altrettanti argomenti contro le stesse conclusioni liberistiche, cui Ricardo si era mantenuto fedele, e altrettanti fermenti a favore di una concezione socialistica. Ciò spiega come alcuni ricardiani tornassero alle teorie del liberismo puro e altri si convertissero al socialismo.

Avremo modo di toccare più avanti i punti essenziali di questo dibattito.

## 5 - *Lo sviluppo del pensiero scientifico.*

L'influsso della cultura romantica: scienza e filosofia

Il periodo tra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento è particolarmente significativo per lo sviluppo del pensiero scientifico. La grande filosofia idealistica tedesca, e, in generale, la cultura romantica hanno esercitato un duplice profondo influsso sulla scienza: da un lato, infatti, la stessa idea di una filosofia della natura (ad esempio quella di Schelling e quella di Hegel) implicava, in certo senso, una svalutazione della scienza, del metodo dell'analisi sperimentale e dei risultati specifici e particolari raggiunti dalle singole discipline: onde la reciproca diffidenza, che si venne progressivamente accentuando, tra scienziati e filosofi, a loro volta accusati di apriorismo e di vane fantasticherie metafisiche. Dall'altro lato, però, la concezione della natura e della realtà elaborata dal Romanticismo, con i suoi principi dell'unità vivente e dell'organicità, contribuì non poco a rimettere in discussione l'impostazione meccanicistica della fisica newtoniana e a dare un forte impulso a discipline (come la chimica e la biologia) fino ad allora meno coltivate rispetto alla fisica e all'astronomia.

Il newtonianesimo: Laplace

Ed è infatti proprio in queste ultime discipline che l'indirizzo newtoniano persiste con maggior prestigio. Basti pensare all'opera scientifica di Pierre-Simon LAPLACE (1749-1827), autore de *L'esposizione del sistema del mondo*, di un *Trattato di meccanica celeste* e di un *Saggio filosofico sulla probabilità*. Il meccanicismo e il determinismo della scienza newtoniana trovano in Laplace una coerente sistemazione, che deve egualmente investire tutti i fenomeni, da quelli più grandiosi (e celebre è l'ipotesi di formazione del sistema solare da un'originaria nebulosa, che va sotto il nome suo e di Kant) a quelli più microscopici, cosicché se una intelligenza potesse conoscere tutte le forze della

natura e la situazione reciproca degli esseri, quali si presentano in un determinato momento, potrebbe unificare tutti i fenomeni sotto un'unica formula (eliminando così tutte quelle differenze che la nostra ignoranza della loro più profonda uniformità crede di fissare) ed in base ad essa ricostruire il passato e predire il futuro. Ne risultava altresì una conseguente e radicale eliminazione di ogni ipotesi metafisica e di qualsiasi ricorso all'intervento, sia pure soltanto iniziale, di Dio nell'ordinamento dell'universo.

**La cializzazione scientifica e la scuola politecnica**

Laplace ebbe una parte importante nella istituzione della Scuola Politecnica e della Scuola Normale di Francia ed apportò contributi importanti soprattutto in astronomia (le variazioni del movimento della luna, l'eccentricità dell'orbita terrestre, i satelliti di Giove, l'anello di Saturno, le comete, le maree, ecc.); ma egli più che aprire una nuova epoca, si può dire che concluda la precedente: non soltanto il nuovo concetto di natura, introdotto dal Romanticismo, rimette in discussione la prospettiva meccanicistica di Newton, ma cambiano altresì alcuni caratteri tradizionali del sapere scientifico: si accentua, infatti, il fenomeno della specializzazione scientifica, del distacco delle singole discipline dalla loro matrice comune e, più ancora, dalla filosofia, dell'abbandono delle ipotesi universali; nascono nuove discipline e nuove tecniche, entra in crisi la precedente partizione e classificazione delle scienze e si vengono individuando campi di ricerche che riguardano contemporaneamente vari settori e che richiedono la cooperazione di competenze diverse. L'esempio di questa nuova organizzazione della ricerca e della preparazione dei nuovi quadri scientifici e tecnici è dato, in Francia, dalla Scuola Politecnica; ed è un esempio che trova seguito, sia pure con qualche ritardo, anche in Germania e in Inghilterra, promuovendo riforme anche nelle strutture scolastiche (sia a livello di scuola secondaria sia a livello universitario) e diffondendo un interesse sempre più vasto per i progressi delle scienze e una speranza sempre più viva sui suoi immancabili benefici effetti sull'organizzazione sociale. In questo clima troverà terreno propizio l'affermarsi delle idee positivistiche.

**matematica geometria: Gauss**

Passando ora ad un rapidissimo cenno sui progressi delle singole scienze è forse opportuno iniziare dalla matematica e dalla geometria, nelle quali benché sia relativamente minore l'influsso della nuova *forma mentis* del Romanticismo, si ebbero decisivi progressi teorici. Oltre ad un rigoroso sviluppo del calcolo infinitesimale, ad opera soprattutto di Augustin-Louis CAUCHY (1789-1857) e del suo discepolo Niels Henrik ABEL (1802-1829), gli sviluppi più importanti si ebbero nel campo dell'algebra, con gli studi sulle equazioni algebriche e gli altri contributi di Évariste GALOIS (1811-1832), e nel campo dell'aritmetizzazione della matematica (cioè nella riduzione della matematica alla teoria dei numeri interi, considerata come fondamento di tutta la scienza) con Karl Friedrich GAUSS (1777-1855).

**Il problema e geometrie non-euclidee**

Gauss è anzi il maggiore matematico di questo periodo e a lui si deve un fondamentale contributo alla costruzione delle cosiddette « geometrie non-euclidee »: per secoli la geometria euclidea era stata considerata come l'unica possibile, fondata su quel concetto di uno spazio assoluto, ancora teorizzato da Newton in sede scientifica e da Kant in sede filosofica: e Kant riteneva che

la geometria di Euclide fosse, senz'altro, *la* geometria, cioè la scienza universale e necessaria secondo la forma *a priori* dello spazio. Questa impostazione viene però rimessa in discussione già nel corso del secolo XVIII, attraverso una critica sempre più approfondita del quinto postulato di Euclide, cioè quello delle parallele; questo postulato, che com'è noto, afferma che per un punto, esterno ad una retta data, passa una e una sola parallela, fu per secoli ritenuta una verità indubitabile, rispetto alla quale unico compito del geometra sarebbe stato quello di tentarne una dimostrazione. E per questa via si erano appunto posti Gerolamo SACCHERI (1667-1733), Johann Heinrich LAMBERT (1728-1777) e Adrien-Marie LEGENDRE (1752-1833). In particolare, il primo, fondandosi sul fatto che il postulato delle parallele è alla base della dimostrazione del teorema per cui la somma degli angoli interni di un triangolo è uguale a due angoli retti, aveva cercato di dare una prova per assurdo del postulato delle parallele, dimostrando la falsità di una conclusione che supponesse la somma degli angoli interni di un triangolo maggiore o minore di due angoli retti. E poiché questa dimostrazione non gli era riuscita, ne risultava implicitamente che non erano teoricamente impossibili geometrie diverse da quella euclidea, che partissero da altri postulati e quindi da altre rappresentazioni dello spazio. La dimostrazione di possibilità di geometrie non euclidee fu raggiunta appunto da Gauss, i cui manoscritti rimasero però, per il momento, inediti, e noi vedremo più avanti l'importanza e gli sviluppi teorici di questa nuova impostazione.

**La fisica**

La fisica newtoniana non viene rimessa in discussione soltanto dai problemi sollevati, intorno al concetto di spazio, dalla possibilità di geometrie non-euclidee, ma anche in altri settori: contro la teoria newtoniana della natura corpuscolare della luce (cfr. vol. II, p. 188) Augustin-Jean FRESNEL (1788-1827) e Thomas YOUNG (1773-1831) riprendono la dottrina ondulatoria, e nel 1850 Léon FOUCAULT (1819-1868) determinerà la velocità della luce nell'aria e nell'acqua. Ma i risultati più rilevanti, nel campo della fisica, sono ottenuti nel campo dell'elettrologia, mediante la scoperta della connessione tra elettricità e magnetismo, provata dalle deviazioni della bussola in presenza di corrente elettrica, e mediante la scoperta della connessione tra fenomeni elettrici e fenomeni dinamici: elettromagnetismo ed elettrodinamica sono in tal modo i due campi in cui eccellono i nomi di Giovanni Hans Christian OERSTED (1777-1851) di Dominique-François ARAGO (1786-1853) e soprattutto di André-Marie AMPÈRE (1775-1836), autore della *Teoria dei fenomeni elettrodinamici* e scopritore dei principi della telegrafia elettrica. D'altro canto, Sadi CARNOT (1796-1832) gettava i fondamenti della termodinamica, destinata ad importanti sviluppi nei decenni successivi.

**La biologia e le dispute intorno all'ipotesi evoluzionistica**

L'altro campo della ricerca scientifica che presenta il maggior interesse, anche dal punto di vista della storia del pensiero, è dato dal grande sviluppo della biologia. Le idee fondamentali che avevano ispirato la *Storia naturale* di Buffon (cfr. vol. II, p. 239) vengono ulteriormente sviluppate dal suo discepolo Jean-Baptiste LAMARCK (1744-1829), autore di una *Filosofia zoologica* e di una *Storia naturale degli animali invertebrati*. Questi infatti riprende la critica ai concetti di « genere », « specie », « classe », ecc. sostenendo che la

natura produce non classi di esseri viventi, ma individui, che costituiscono, nel loro insieme, una serie continua, formatasi gradatamente nel tempo e nel tempo soggetta a continue variazioni ambientali che alterano le loro somiglianze originarie. Le variazioni ambientali, infatti, impongono variazioni nelle condizioni di vita degli individui e queste si ripercuotono nei loro organi, sviluppando di più quelli più utili o addirittura producendone di nuovi e gradatamente atrofizzando gli altri. Quando queste mutazioni sono abbastanza consolidate in una coppia, esse si trasmettono poi per ereditarietà. Con ciò la biologia prendeva una netta tendenza evoluzionistica, non senza contrasti: accolta infatti da S. Geoffroy SAINT-HILAIRE (1772-1844), autore di una *Filosofia anatomica* e teorico del « principio della connessione » (cioè della inalterabilità della posizione reciproca degli organi) e del « principio dell'equilibrio organico » (cioè della compensazione reciproca nello sviluppo dei vari organi), la teoria di Lamarck fu aspramente combattuta dal grande naturalista Georges CUVIER (1769-1832), che ad essa contrappose la cosiddetta « dottrina delle catastrofi ». cioè la teoria della scomparsa di vecchie specie e la comparsa di nuove nelle varie epoche geologiche. Cuvier dette contributi essenziali all'anatomia comparata e alla paleontologia e basò le sue ricerche su due principi fondamentali: quello della « subordinazione degli organi », vale a dire del ruolo preminente di alcuni organi su altri nella modificazione degli organismi, e quello della « correlazione delle forme », cioè del costante richiamarsi o escludersi reciproco di determinate caratteristiche. E furono questi principi che gli consentirono di ricostruire, da pochi resti, le forme di specie scomparse o sconosciute. La disputa tra Cuvier e Saint-Hilaire fu temporaneamente risolta a favore del primo in una celebre seduta dell'Accademia delle scienze di Parigi nel 1830, ma la tesi evoluzionistica doveva trovare, dopo pochi anni, nuove conferme in Inghilterra con Charles LYELL (1797-1875) e ricevere infine la più compiuta formulazione con Darwin. Intanto Matthia SCHLEIDEN e Theodor SCHWANN (1810-1882) portavano avanti lo studio delle cellule, sia animali sia vegetali.

**La chimica**

Nel campo della chimica, infine, importante è l'introduzione dell'ipotesi atomica (anche se gli atomi non sono, come quelli di Democrito, qualitativamente indifferenziati), sulla quale vengono basate le indagini circa le composizioni dei corpi e circa la « legge delle proporzioni definite », che regola i rapporti secondo cui i vari elementi si combinano. Oltre agli inglesi Humphry DAVY (1778-1829) e John DALTON (1766-1844), che indagò la composizione atomica delle molecole delle sostanze elementari e quelle delle sostanze composte, sono da ricordare i francesi Claude-Louis BERTHOLLET (1748-1822), che scoprì le proprietà decoloranti del cloro e il potere detonante del clorato di potassio, e il suo discepolo Joseph-Louis GAY-LUSSAC (1778-1850), che determinò la legge di dilatazione dei gas e quella della loro combinazione, mentre al chimico italiano Amedeo AVOGADRO (1776-1856) risale la determinazione dell'eguale numero di atomi in eguali volumi di gas, anche diversi. Friedrich WOEHLER (1800-1882), oltre a scoprire in giovanissima età l'alluminio, ebbe il merito di ottenere sinteticamente una sostanza organica, l'urea, e di porre così sullo stesso piano le indagini di chimica organica e quelle di chimica inorganica.

## VI

## *LA REAZIONE ANTIHEGELIANA*



### 1 - *Destra e sinistra nella scuola hegeliana.*

**I caratteri della reazione antihegeliana**

Nel 1830 cioè un anno prima della morte di Hegel, vedeva la luce il primo volume del *Corso di filosofia positiva* di Augusto Comte e nasceva un movimento di pensiero, il positivismo, destinato ad avere un'influenza profonda sulla vita culturale e sociale dell'Europa nella seconda metà del secolo XIX e a sostituire il suo predominio a quello della cultura romantica e della filosofia idealistica. Anche indipendentemente, però, dalla filosofia positivistica l'idealismo tedesco e soprattutto il pensiero di Hegel suscitano, nei decenni tra il 1830 e il 1860 ed in particolare nella cultura tedesca, tutta una serie di reazioni e di opposizioni, assai varie nelle loro forme e nei loro contenuti, ma egualmente destinate a sollevare problemi che resteranno al centro del pensiero posteriore. Le figure principali, in questo quadro, sono quelle di Herbart, Schopenhauer e Kierkegaard e le questioni toccate riguardano tutti i punti fondamentali della filosofia hegeliana: contro l'identità di reale e razionale, torna ad essere fatta valere la irriducibilità del reale a pensiero e quindi il loro dualismo; contro la dialettica, si insiste sull'impossibilità, per la ragione umana, di accogliere la contraddizione, sia pure soltanto per superarla; contro il « panlogismo », cioè contro la riduzione a razionalità autocosciente di tutta la vita spirituale (anche della religione e dell'arte) e di tutta la storia delle vicende umane, e contro l'« ottimismo » ad esso congiunto, viene rivendicata la realtà di tutta una sfera di vita spirituale irrazionale, oscura e dolorosa; contro lo « schiacciamento » dell'indi-

viduo ad opera dello Stato, dello Spirito, dell'universiale, si torna ad insistere sui valori originari e insopprimibili del singolo, sul senso della sua esistenza e della sua responsabilità.

La scuola hegeliana: a « destra » « sinistra »

Tutti questi fermenti critici sono sviluppati da pensatori che, come quelli precedentemente nominati, sono fuori della scuola hegeliana propriamente detta; ma anche all'interno di questa si producono divergenze profonde nell'interpretazione della filosofia del maestro, che danno luogo alla spaccatura della scuola stessa in due tendenze, una « destra » e una « sinistra », come furono chiamate da una dei principali esponenti della seconda, David Strauss, in analogia con la denominazione che conservatori e progressisti avevano assunto nel Parlamento francese a seconda dei seggi occupati rispetto al banco della presidenza. La spaccatura avviene essenzialmente su due ordini di questioni: l'atteggiamento nei confronti della religione e l'atteggiamento nei confronti dello Stato e delle istituzioni politiche, sociali e religiose.

I problemi religiosi

Come abbiamo visto (cfr. supra, p. 81) Hegel aveva sostenuto che religione e filosofia non si distinguono per il loro contenuto, ma per la forma in cui lo esprimono, l'una nella forma della rappresentazione e l'altra nella forma del concetto. Nascono da qui due divergenti interpretazioni, l'una tendente a mostrare la sostanziale conciliazione della filosofia hegeliana e delle verità religiose e anzi a giustificare le seconde (e soprattutto la realtà e personalità di Dio e l'immortalità dell'anima individuale) mediante un'adeguata rielaborazione della prima; l'altra tendente invece a mostrarne l'inconciliabilità, a sottolineare l'opposizione tra la trascendenza della religione e l'immanenza della filosofia, e a difendere il concetto di « superamento » che la filosofia realizza rispetto alla religione.

I problemi politici

In ordine, poi, ai problemi politico-sociali la distinzione tra « conservatori » (per lo più i professori universitari, i teologi e gli esponenti della cultura ufficiale dello stato prussiano) e i « progressiti » (i cosiddetti « giovani hegeliani », in polemica con la cultura accademica, avversi alle strutture politiche e sociali e spesso perseguitati dalle autorità) si determina in relazione alle conseguenze che venivano tratte dalle dottrine hegeliane della dialettica e della identità di reale e razionale: per i primi, infatti, lo stato prussiano, il suo assetto economico e sociale dovevano essere considerati come il punto di arrivo della dialettica storica e, nella loro realtà, come espressione della

razionalità dello spirito; per i secondi, invece, la teoria della dialettica implicava l'impossibilità di arrestarsi ad un assetto determinato e la necessità di superarlo negandolo e facendo sì che si realizzasse una più alta razionalità.

Gli esponenti principali della « destra » hegeliana furono Hermann Friedrich Wilhelm HINRICHS (1794-1861), Karl Friedrich GOSCHEL (1781-1861), Kasimir CONRADI (1784-1849), Georg Andreas GABLER (1786-1853), Julius SCHALLER (1807-1868), Christian Hermann WEISSE (1801-1866) e Johann Eduard ERDMANN (1805-1892); alla « sinistra » appartennero invece David Friedrich STRAUSS (1808-1874), Arnold RUGE (1802-1880), Bruno BAUER (1809-1882), che in gioventù aveva appartenuto alla destra, e Max STIRNER (1806-1856), senza contare Feuerbach e Marx, di cui ci occuperemo a parte. In una posizione di « centro » tra « destra » e « sinistra », infine, Strauss collocò Karl Friedrich ROSENKRANZ (1805-1879), vicino al quale possono essere ricordati anche Karl Ludwig MICHELET (1801-1893) e Kuno FISCHER (1824-1907).

**Il primo periodo della scuola hegeliana (1816-31)**

Il primo periodo della scuola hegeliana coincide con l'insegnamento di Hegel ad Heidelberg e a Berlino (1816-1831) e le discussioni, soprattutto su argomenti logico-metafisici, che in essa si sviluppano, sono largamente dominate dalla personalità e dall'insegnamento del maestro, che vi interviene assiduamente con articoli e contributi. Nel 1822 vede la luce l'opera *La religione nei suoi rapporti con la scienza* dello HINRICHS, in cui era sostenuta la tesi della coincidenza di ragione e fede; in una lunga prefazione, HEGEL tornava sul problema, affermando che se finora era venuta meno la conciliazione di religione e filosofia, la causa andava ricercata nelle astrazioni prodotte dall'intelletto, che da un lato particolarizza l'idea di Dio e dall'altro la priva di ogni contenuto, come è avvenuto nell'Illuminismo e nella filosofia di Kant.

Nel 1827 vengono fondati gli « Annali per la critica scientifica », noti anche come « Annali di Berlino » e dedicati a recensire ciò che d'importante veniva pubblicato in Germania nel campo della filosofia, della filologia della letteratura ecc. Hegel vi portò alcuni importanti contributi, prendendo posizione rispetto al pensiero di Herbart e agli ultimi sviluppi della filosofia di Schelling.

Nello stesso tempo, Hegel scriveva una recensione altamente elogiativa dell'opera *Aforismi sul Non-saper e sul Sapere assoluto*, del suo discepolo GOSCHEL, destinato a diventare uno degli esponenti più caratteristici della « destra » hegeliana. Tra i contributi più significativi dei discepoli possono essere ricordate due recensioni, una di HINRICHS alla *Metafisica generale* di Herbart e una di ROSENKRANZ alla *Fede cristiana* di Schleiermacher, che precisavano le posizioni della scuola rispetto alle altre correnti di pensiero.

**La seconda fase della scuola hegeliana (1831-39)**

La situazione comincia a mutare con la morte di Hegel, la salita al trono di Federico Guglielmo IV e la nomina di Eichhorn a ministro del Culto e dell'Istruzione: i dissensi latenti tra i discepoli, che l'autorità del maestro era riuscita ancora a comporre, si manifestano sempre più chiaramente, anche in conseguenza dell'accentuato indirizzo reazionario nella politica culturale delle autorità. Comincia così la seconda fase nella vita della scuola, che va dal 1831 al 1839, e che ha al centro la discussione sui problemi della religione.

La disputa prende avvio dal problema dell'immortalità dell'anima individuale, in relazione alla tesi sostenuta da Friedrich RICHTER nello scritto *La nuova dottrina dell'immortalità,* secondo cui era impossibile parlare, dal punto di vista hegeliano, di immortalità dell'anima. In difesa della possibilità di una giustificazione speculativa (in senso hegeliano) dell'immortalità dell'anima e contro le tesi di Richter si espressero i principali esponenti della « destra »: il WEISSE, con lo scritto *La dottrina filosofica segreta dell'immortalità dell'individuo umano* (e lo stesso autore, in un'opera precedente *Sul punto di vista presente delle scienze filosofiche,* aveva sostenuto la necessità di elaborare una « teologia speculativa », con cui sintetizzare i concetti di Spirito e Natura nel concetto di Dio e quindi capace di dare una conferma razionale del dogma religioso; da questa posizione prese avvio l'indirizzo dei cosiddetti « teisti speculativi »); il GOSCHEL, autore fra l'altro di un'opera *Sulle prove dell'immortalità dell'anima alla luce della filosofia speculativa* e di *Contributi alla filosofia speculativa su Dio, l'uomo e l'uomo-Dio,* che si propose di mostrare l'accordo della filosofia speculativa con le verità religiose e di fornire una giustificazione speculativa (sulla base della dialettica individuale-universale-particolare) delle prove dell'immortalità dell'anima; e il CONRADI, che, nello scritto su *Immortalità e vita eterna,* si muove in analogo giro di idee distinguendo tra immortalità, propria dell'uomo, e eternità, propria di Dio.

**La *Vita di Gesù* di Strauss**

Nel 1835 vede la luce la celebre *Vita di Gesù* dello STRAUSS: in essa è sostenuto il punto di vista che il racconto evangelico (nel quale Strauss aveva già contrapposto la lettera, rappresentata dai Sinottici, e lo spirito, rappresentato dal vangelo di Giovanni), non è storia, ma « mito »; esso non è opera di testimoni oculari né di un vaglio critico delle testimonianze ad opera di contemporanei: come tale, esso non offre il Gesù storico ma il « Cristo della fede ». Il mito evangelico non è però un'invenzione individuale, ma una costruzione poetica popolare, originata dall'aspettazione del Messia, dal fascino della personalità di Gesù e dalla trasfigurazione di fatti reali. In questa opera e negli scritti composti per replicare agli attacchi e alle obbiezioni degli avversari (il Weisse, lo Schaller, il Gabler e il Bauer, tanto per rimanere tra gli hegeliani), Strauss non solo teorizzava la distinzione tra « destra », per la quale la storia evangelica è storia autentica, e « sinistra hegeliana », per la quale la storia evangelica è mito: ma esprimeva la sua tesi della inconciliabilità tra filosofia hegeliana e cristianesimo sotto due aspetti: per il primo, l'unità dell'umano e del divino deve essere pensata non come tale che sia realizzata una sola volta nella storia in una sola persona, come vorrebbe il cristianesimo, ma come realizzantesi in un numero infinito di individui; per il secondo, se

è vero che religione e filosofia sono identiche per il contenuto e differenti solo nella forma in cui lo esprimono non può essere conciliato con il pensiero hegeliano il rigido dualismo cristiano tra umano e divino.

La « sinistra hegeliana » acquistò un'importanza sempre maggiore negli anni seguenti: ad essa aderì Bruno BAUER, passato dalla critica a Strauss a posizioni di estremo radicalismo in materia religiosa fino all'esplicito ateismo; ad essa, infine, dette un contributo fondamentale la pubblicazione, tra il 1838 e il 1843 degli « Annali di Halle per la scienza e l'arte tedesca », diretti da Arnold RUGE.

**La terza fa della scuola hegeliana (1840-45)**

Si passa così dalla seconda alla terza fase della storia della scuola hegeliana, che va dal 1840 al 1845. La polemica sulle questioni religiose continua ancora negli scritti di STRAUSS (*La fede cristiana nel suo sviluppo e nella lotta con la scienza moderna*) e di BAUER (*La critica dell'evangelo di Giovanni* e *La critica degli evangeli sinottici*), ma l'interesse si sposta gradatamente verso i problemi politico-sociali e giuridici, ad opera per esempio del RUGE. Nello stesso quadro si colloca il pensiero di Max STIRNER, teorico del più rigoroso individualismo e anarchismo: nello scritto *L'unico e la sua proprietà*, egli sostiene che l'« unico », cioè l'individuo nella sua irripetibile singolarità, è il solo valore e la sola fonte di diritto: di qui la negazione della società e di ogni forma di rivoluzione che tenda a sostituire un certo tipo di società con un altro tipo di società e l'esaltazione della libera « associazione » e della « insurrezione » come abbattimento di ogni ordine costituito e di ogni ingerenza politica, religiosa e sociale. Nello stesso tempo, però le posizioni della sinistra hegeliana vengono investite da una critica radicale, che diventa senz'altro, alla fine, una critica alla « filosofia speculativa » di Hegel, ad opera di pensatori come Feuerbach e Marx.

**L'hegelismo alla metà d secolo XIX**

Rimandiamo quindi alla trattazione di questi l'esame degli ultimi sviluppi della scuola. Ora è più opportuno considerare brevissimamente gli sviluppi dell'hegelismo « ortodosso » intorno alla metà del XIX secolo. Nel 1840 vedono la luce le *Ricerche logiche* di Friedrich Adolph TRENDELENBURG (1802-1872), che, partendo da una posizione di sostanziale rivalutazione della logica aristotelica, contengono una duplice critica alla logica hegeliana, l'una in riferimento alla deduzione delle prime categorie e l'altra in relazione allo scambio, che sarebbe stato compiuto da Hegel, tra « contraddizione logica » e « contrarietà reale ». Contro queste critiche, contro quelle di panteismo e ateismo avanzate dai teologi ortodossi e dai « teologi speculativi » e altre si levarono a difesa vari hegeliani, tra i quali sarà sufficiente ricordare il GABLER con la sua opera su *La filosofia hegeliana*, il ROSENKRANZ e il MICHELET, con due celebri «apologie » del maestro, l'ERDMANN e il FISCHER con i loro fondamentali studi storici sulla filosofia moderna. I tentativi di correzione e di « riforma » delle dottrine hegeliane compiute da questi autori ebbero notevole influenza, come vedremo, sull'hegelismo italiano, e soprattutto in Bertrando Spaventa e Giovanni Gentile.

## 2 - *Feuerbach.*

**Feuerbach: ita e scritti**

Se anche per molti aspetti legata alla problematica della « sinistra hegeliana », la filosofia di Feuerbach rappresenta qualcosa di diverso e di nuovo: la riduzione della religione ad antropologia, la critica radicale della filosofia hegeliana come « religione travestita » e la dottrina dell'« alienazione » dell'uomo nella religione sfociano infatti in un « umanesimo » integrale, in una concezione dell'uomo visto non nella sua idealità, ma nella concreta naturalità dei suoi bisogni e della sua sensibilità.

Nato nel 1804, Ludwig FEUERBACH studia dapprima teologia ad Heidelberg e quindi ascolta a Berlino le lezioni di Hegel. Nel 1830 prende posizione contro le tesi hegeliane di destra con lo scritto *Pensieri sulla morte e sull'immortalità*, in cui l'immortalità è negata al singolo e ammessa solo per l'umanità nel suo sviluppo storico. Queste dottrine pregiudicarono definitivamente la sua carriera accademica. Feuerbach si ritira allora a Bruckberg e, dopo una breve parentesi di insegnamento ad Heidelberg nell'inverno del 1848-1849 (nella nuova situazione creata dai sommovimenti politici di quell'anno), a Rechenberg, dove muore in miseria nel 1872. Le sue opere più importanti sono *L'essenza del cristianesimo* e *L'essenza della religione*, in cui espone la sua riduzione della religione ad antropologia; le *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* e i *Principi della filosofia dell'avvenire*, in cui elabora la sua critica alla filosofia hegeliana e il suo umanesimo.

**La critica 'alienazione religiosa**

« La religione, dice Feuerbach, è la coscienza dell'infinito », ma ciò non significa coscienza di qualcosa di superiore e diverso rispetto all'uomo, bensì coscienza che l'uomo ha, non della limitazione (giacché limitazione e nullità sono identiche), ma dell'infinità del suo essere. Certo, l'uomo, come singolo, è e si sente limitato, ma non è né si sente limitato come « specie », e per questo la coscienza che l'uomo ha di Dio è la coscienza che l'uomo ha di se stesso; anzi, con formula molto efficace, Feuerbach scrive che « Dio è l'*ottativo* del cuore cambiato in un *presente* felice ». Per questo se la religione è « la prima ma indiretta coscienza che l'uomo ha di se stesso » e se, come tale, essa precede (sia nell'esperienza individuale sia nella storia collettiva) la filosofia, spetta poi alla filosofia spiegare come ciò avvenga, restituendo l'uomo a se stesso e liberandolo dall'« aliena-

zione religiosa », cioè da quella situazione in cui l'uomo, nell'esperienza religiosa, è fatto estraneo a se stesso. C'è infatti un modo sicuro, secondo Feuerbach, per misurare le possibilità dell'attività umana, ed è quello di guardare agli oggetti che essa può raggiungere: « l'oggetto a cui un soggetto è legato da rapporti necessari, essenziali, questo oggetto non è altro che l'essenza propria, ma oggettiva del soggetto ». Ciò significa, per un verso, che l'uomo quando è in un determinato rapporto con un oggetto e ne prende coscienza, prende coscienza, in realtà, di se stesso e che l'uomo non può affermare qualcosa *d'altro* senza affermare *se stesso*; per altro verso, quando l'uomo coglie un suo oggetto come qualcosa *d'altro* e lo cristallizza in questo rapporto di alterità, « aliena » se stesso nell'oggetto, considera come estraneo ciò che invece è suo e appartiene alla sua essenza. Ed è appunto questo che accade nel rapporto religioso, in cui l'uomo aliena se stesso (si tratta quindi di una autoalienazione) in Dio, nella somma delle sue perfezioni, e gli si sottomette, come ad un essere infinitamente superiore (donde il fanatismo e il servilismo), senza avvedersi che « l'essere assoluto, il Dio dell'uomo, è l'essere stesso dell'uomo » e che la potenza dell'oggetto sull'uomo non è altro che la potenza della sua intima natura. Pertanto nell'attribuire a Dio l'onniscenza, l'onnipotenza, l'infinito amore e tutte le altre perfezioni, l'uomo non fa che obbiettivare e attuare in Dio le infinite possibilità della sua essenza.

Per questo, sostiene Feuerbach, bisogna invertire la posizione religiosa, che fa di Dio il soggetto e dell'uomo il predicato, e considerare invece l'uomo come soggetto e Dio come predicato, nella consapevolezza che conoscere Dio vuol dire, a rigore, conoscere l'essenza dell'uomo, i suoi desideri e i suoi bisogni (come egli *vorrebbe* essere). Proprio per queste considerazioni, Feuerbach considera il cristianesimo, con il suo comandamento dell'amore e della fratellanza e con il suo mistero dell'incarnazione e della passione del Cristo, la forma più alta di religione, pur se non è esente dall'errore e dall'illusione fondamentali di ogni religione.

**La critica alla filosofia di Hegel**

Nella stessa direzione si muove anche la critica di Feuerbach alla filosofia di Hegel: certo, l'assoluto è da Hegel considerato non trascendente (come vuole la religione e la teologia), bensì immanente, ma l'essere della logica hegeliana è pur sempre il « pensiero trascendente », il pensiero dell'uomo posto fuori dell'uomo e perciò riproduce

l'alienazione, rivelandosi, in realtà, come una teologia mascherata: « lo spirito assoluto di Hegel non è altro che lo spirito finito, astratto, estraniato a se stesso, così come l'essere infinito della teologia non è altro che l'essere finito ». Il compito della vera filosofia, invece, non è di riconoscere l'infinito come finito, bensì di riconoscere il finito come infinito; non è quello di porre il finito nell'infinito, ma l'infinito nel finito.

**L'umanesimo di Feuerbach**

Di qui la critica alla filosofia di Hegel di essere soltanto una filosofia « speculativa », che non si volge alla realtà, ma risolve il mondo nel pensiero, che « costruisce » il mondo invece di presupporlo; di qui anche l'« umanesimo » integrale di Feuerbach: « Hegel pone l'uomo sulla testa, io lo pongo sui propri piedi ». E l'uomo, che Feuerbach pone al centro del suo umanesimo, è l'« uomo sensibile », l'« uomo naturale », organismo corporeo e non soltanto spirito, nella concretezza dei suoi bisogni, dei suoi desideri e nella continua tensione per soddisfarli. Onde, non soltanto « la realtà dell'idea è il senso », ma la stessa coscienza, la stessa personalità dell'uomo sono nulla senza la natura, e la natura è corpo, sangue e carne, vita. Questa è l'antropologia che Feuerbach considera la « filosofia dell'avvenire » e nella sua difesa egli non recede dal trarne tutte le conseguenze polemiche: « la teoria degli alimenti è di grande importanza etica e politica. I cibi si trasformano in sangue; il sangue in cuore e cervello, in materia di sentimenti e di pensieri: l'alimento umano è il fondamento della cultura e del sentimento. Se volete far migliorare il popolo, in luogo di declamazioni contro il peccato, dategli un'alimentazione migliore. L'uomo è ciò che mangia ». Ma l'aspetto su cui Feuerbach maggiormente insiste è la necessità naturale del rapporto che deve unire l'uomo all'uomo: l'essenza dell'uomo non è esaurita dal singolo isolato dagli altri, ma da un *io* che si sente legato con un rapporto essenziale ad un *tu*; e questo rapporto è il fondamento e il criterio non solo dell'amore, e quindi anche della società e della moralità, ma anche dell'attività razionale: « la vera dialettica non è un monologo del pensatore solitario con se stesso, ma un dialogo tra l'*io* e il *tu* ».

## 3 - *Herbart e lo psicologismo.*

La polemica antidealistica si manifesta, nel pensiero di Herbart, come una decisa affermazione del « realismo », cioè della dottrina per cui la realtà non è una posizione dell'io ma è una « posizione assoluta », del tutto indipendente dall'io, e come un'altrettanto decisa contestazione dell'identità di reale e razionale e del carattere dialettico del pensiero.

**La reazione antidealistica di Herbart**

Nato ad Oldenburg nel 1776, Johann Friedrich HERBART ascoltò i corsi di Fichte a Jena, ma non mancò di esprimere, fin dal 1794, un atteggiamento critico nei confronti della *Dottrina della scienza*, che ribadì anche negli anni seguenti, estendendolo altresì alla filosofia di Schelling. Durante un soggiorno in Svizzera venne a conoscenza degli scritti pedagogici di Enrico Pestalozzi (1746-1827), che esercitarono un durevole influsso sul suo pensiero. Nel 1805 Herbart fu nominato professore di filosofia e pedagogia a Königsberg, dove rimase fino al 1833; in questi anni compose le sue opere principali, e cioè la *Pedagogia generale*, l'*Introduzione alla filosofia*, che costituisce una esposizione generale del suo sistema, la *Psicologia come scienza* e la *Metafisica generale*. Nel 1833, non essendo riuscito a farsi chiamare alla cattedra dell'Università di Berlino, che era stata di Hegel, passò ad insegnare all'Università di Gottinga, rimanendovi fino alla morte, nel 1841.

**La vita e gli scritti**

Herbart definisce la filosofia come « elaborazione dei concetti », nel senso che essa ha il compito di mettere ordine e connessione tra i concetti e le idee fondamentali delle scienze, consentendo così non soltanto di abbracciare complessivamente tutto il sapere umano ma anche di dare maggiore serietà e risolutezza alla nostra vita pratica. Nel definire la filosofia come abbiamo visto, però, Herbart sottolinea che i concetti non devono essere considerati nel loro essere manifestazioni o produzioni dell'io: questo scambio della logica e della scienza con la psicologia è una delle caratteristiche peculiari dell'idealismo, il quale, nella sua pretesa di « intuire in una sola volta tutto l'universo », riportando tutte le cose all'io, è simile a quelle speculazioni mistiche che pretendono di vedere tutto in Dio. La filosofia, al contrario, deve volgere il suo sguardo in giro per abbracciare gli oggetti di esperienza, così come essi si presentano. Più precisamente si deve dire che non esistono oggetti propri della filosofia, distinti e

**Natura e compito della filosofia: l'elaborazione dei concetti**

diversi dagli oggetti di altre scienze, perché, a proposito di qualsiasi oggetto, essa ha il compito di sceverare e ordinare i concetti relativi.

In tal senso il rapporto tra la filosofia e le altre scienze particolari si configura nel senso che alle scienze particolari spetta l'accertamento dei dati di fatto e alla filosofia l'elaborazione dei concetti che derivano dai dati di fatto, il loro ordinamento e la loro concatenazione: « ogni studio di altra scienza è per ogni aspetto deficiente se non fa capo alla filosofia, così come lo studio della filosofia è molto più deficiente se non favorisce l'interesse per altri studi ».

**La logica**

Il modo più generale di elaborazione dei concetti è quello dato dalla logica, che considera in universale la distinzione dei concetti e le forme dei loro collegamenti, secondo i rapporti di opposizione e di subordinazione che li legano nei giudizi e, per mezzo dei giudizi, nel sillogismo. I concetti, per essa, non valgono come oggetti reali e neppure come atti effettivi del pensiero, cioè come prodotti di un'attività che spetta piuttosto alla psicologia studiare nei suoi modi e nelle sue forme. Nelle sue analisi particolari la logica di Herbart è una sostanziale ripresa di quella aristotelica e scolastica ed è esplicitamente presentata come la propedeutica di tutte le altre scienze, le quali hanno bensì metodi e procedimenti propri, ma tutte presuppongono le relazioni più universali stabilite dalla logica.

**L'esperienza e le sue contraddizioni**

Herbart è d'avviso che l'esperienza debba essere il punto di partenza di ogni analisi filosofica, di ogni elaborazione di concetti. L'esperienza, però, sia per ciò che concerne le cose esterne sia per ciò che concerne il nostro io, appare al pensiero come intimamente contraddittoria e tale che non può essere assunta come la vera realtà: ogni cosa, infatti, si presenta come « una » cosa, cioè come una unità; se tuttavia cerchiamo di determinare che cosa essa sia, possiamo farlo solo enumerandone le molteplici qualità; un ragionamento analogo è suggerito da altri dati costitutivi dell'esperienza, come lo spazio, il tempo, la causalità, ecc. Un caso particolarmente significativo è poi offerto dal « mutamento » in tutte le sue forme (e Herbart ne classifica tre: il divenire in generale, il movimento spontaneo, che ha la sua causa in se stesso, e il meccanismo, che ha una causa esterna). Il mutamento infatti è il tratto più caratteristico del mondo dell'esperienza. Orbene, quando diciamo che qualcosa muta intendiamo dire che essa diventa, per un lato, « diversa », ma anche, per un altro lato, che essa rimane « identica », o meglio, che in essa, pur mutando, per-

mane qualcosa di identico, perché altrimenti non avremmo ragione di dire che è la stessa cosa prima e dopo il mutamento. Il concetto stesso di materia, infine, è contraddittorio perché il suo essere « una estensione nello spazio » implica la sua unità ma anche la sua infinita molteplicità e divisibilità.

Questa contraddizione non si manifesta però soltanto nell'esperienza del mondo esterno ma altresì nell'esperienza del nostro io: anche qui noi ritroviamo la contraddizione tra l'unità dell'io e la molteplicità delle sue rappresentazioni e determinazioni; troviamo però un'ulteriore e più profonda contraddizione: quando, per esempio, l'io è definito dall'idealismo come autocoscienza, si cade nell'assurdo di fare dell'io, cioè di ciò che è sempre e soltanto soggetto di un rappresentare, un oggetto della rappresentazione (l'io oggetto di se stesso) e si apre in tal modo un processo all'infinito: l'io ha coscienza di sé, ma questo « sé », in quanto è lo stesso io, è pur sempre un « aver coscienza » e quindi la formula dell'autocoscienza è traducibile in « una coscienza di un aver coscienza », cioè « di un rappresentare senza rappresentato »: il che è una palese contraddizione.

**Dall'esperienza all'elaborazione dei concetti**

In questa contraddizione dell'esperienza il pensiero non può quietarsi e l'errore della dialettica hegeliana sta appunto nella pretesa di assumere l'opposizione e la contraddizione in quanto tale; è quindi necessario andare oltre l'esperienza e superare le difficoltà mediante una operazione che Herbart chiama di « integrazione » o « rettificazione » dei concetti e che è simile all'operazione che gli astronomi compiono quando partono dai movimenti apparenti degli astri e, spinti dalle difficoltà che questi sollevano, ne ricercano i movimenti reali. E la metafisica è appunto la scienza a cui spetta questa operazione di integrazione e rettificazione.

**La metafisica: realtà e apparenza**

La prima e fondamentale opera di integrazione e rettificazione è la distinzione, su cui si basa tutta la metafisica, tra « apparenza » e « realtà ». Con questa distinzione Herbart intende riprendere un motivo che, nell'antico pensiero greco, era stato tipico della filosofia della scuola eleatica e dello stesso Platone: l'esperienza non è la vera realtà, perché la vera realtà non può essere affetta da quelle contraddizioni che l'esperienza continuamente manifesta; essa è dunque « apparenza », ma, proprio per ciò, indica che c'è qualcosa che in questo apparire si rivela, una « realtà » che l'esperienza stessa presuppone.

I « reali » e le « vedute accidentali »

Se la realtà, dunque, deve essere esente da quelle contraddizioni che sono constatate nell'esperienza, essa deve escludere da sé ogni molteplicità e ogni relazione. Ciò non significa che la realtà sia unica, come l'« essere » di Parmenide e l'« uno » di Zenone: analogamente ai pensatori pluralisti pre-socratici, Herbart ritiene che vi siano molte realtà, da lui denominate « reali », ciascuna delle quali è però in se stessa un'unità semplice e priva di relazioni con le altre. La realtà torna così ad essere una « posizione assoluta », cioè completamente sciolta e indipendente dalla molteplicità delle determinazioni qualitative e quantitative, che Herbart, in modo del tutto conseguente, designa come « vedute accidentali »: in altri termini, le molteplici determinazioni che comunemente attribuiamo ad una qualsivoglia realtà, non appartengono a tale realtà in se stessa, ma al nostro pensiero di questa realtà e quindi sono, rispetto ad essa, accidentali. Accidentali, però, non vuol dire arbitrarie, perché non può sussistere dubbio, dice Herbart, circa la validità di ciò che noi fissiamo intorno alla realtà in un « pensare necessario ».

La psicologia

Abbiamo già visto come, sul piano dell'esperienza, i concetti di tempo, spazio e movimento partecipino delle stesse contraddizioni del mondo empirico in generale; tuttavia, per spiegare la relazione tra il mondo dei reali e quello delle sue manifestazioni empiriche, dobbiamo ricorrere a concetti « sussidiari » di tempo, spazio e movimento intellegibili, in base ai quali ogni reale diventa il centro di un processo di « autoconservazione » rispetto all'azione degli altri reali che con lui vengono a contatto. L'esempio più significativo di questo processo di autoconservazione ci è dato da quella realtà semplice che è l'anima umana: di fronte agli stimoli e ai perturbamenti esterni l'anima reagisce mediante le « rappresentazioni », che sono appunto gli atti con cui l'anima riafferma se stessa; e analogamente dobbiamo pensare che accada negli altri reali e nei loro « stati interni ».

Deriva di qui l'importanza che la psicologia ha nel sistema di Herbart: essa ha validità di scienza, perché può determinare con esattezza il meccanismo rigoroso che domina le azioni e le reazioni dell'anima. Il principio fondamentale della psicologia è infatti espresso da Herbart in questi termini: « le rappresentazioni, compenetrandosi a vicenda nell'anima, che è una, si impediscono in quanto opposte e si unificano in una forza comune in quanto non sono opposte ». Le rappresentazioni, cioè, quando sono opposte, tendono ad annullarsi

reciprocamente e, quando non sono opposte, esse confluiscono a formare una determinata « tendenza » a rappresentare: si generano così gli stimoli, gli appetiti, la volontà e tutte quelle altre forme dell'attività psicologica, che erroneamente sono state considerate come « facoltà » originarie dell'anima. Il rigoroso meccanicismo con cui sono considerate le azioni e reazioni dell'anima consente poi ad Herbart di parlare di una « statica » e di una « dinamica » psicologiche e di tentare, secondo un'ipotesi destinata ad avere importanti sviluppi, una loro traduzione in formule matematiche: secondo questa prospettiva le rappresentazioni, anche se soltanto in piccola parte sono presenti alla nostra coscienza in questo istante, si riuniscono e si accumulano in « masse », che costituiscono le caratteristiche psicologiche di un individuo. In questo modo si spiega la formazione del carattere, cioè di una massa di rappresentazioni dominanti, e il prodursi dell'« appercezione », cioè dell'accoglimento da parte di una massa di rappresentazioni preesistenti di nuove rappresentazioni omogenee; e si spiegano altresì l'intelletto, cioè la facoltà di « connettere i pensieri secondo la natura del pensato » e quindi di garantire l'accordo tra pensiero e realtà, e la ragione, come « capacità di riflettere e di intendere ragioni e controragioni ». E se la ragione è la massima unificazione delle rappresentazioni, la demenza, al contrario, significa la loro rottura e la loro scissione.

**La filosofia della natura**

In qualche modo analoga alla psicologia è la filosofia della natura: anche qui i termini del problema sono quelli individuati dalla metafisica, e cioè i reali semplici, i loro rapporti accidentali e i loro processi di autoconservazione. Abbiamo così l'« attrazione » e la « repulsione », il compenetrarsi reciproco, o il loro escludersi, di due realtà opposte, cioè delle due forze fondamentali, che, insieme, costituiscono la materia e di cui la coesione, l'elasticità, il calore, l'elettricità e via dicendo sono i gradi e i modi. Sembrerebbe discendere da questa impostazione una concezione rigidamente meccanicistica e deterministica: Herbart, tuttavia, ammette anche, soprattutto in base alla considerazione dei fenomeni organici e biologici, un finalismo della natura, che lo porta a riconoscere, altresì, l'esistenza di Dio, non già come un reale determinato in mezzo agli altri reali, ma come un'intelligenza divina che è a fondamento e regola dei rapporti fra i reali.

**L'estetica: *a*) la teoria del bello**

Un posto di particolare rilievo ha, infine, nel sistema di Herbart l'« estetica ». Con questo nome egli indica la scienza estimativa, la

scienza del valutare: rientra perciò nell'estetica tanto la valutazione del bello, o estetica propriamente detta, quanto la valutazione del bene, o etica; e questa unica scienza ha il compito di elaborare i « concetti-modello » o « idee », disponendoli secondo un ordine preciso e depurandoli da ogni elemento soggettivo o mutevole: in tal modo essi potranno costituire il fondamento sicuro delle valutazioni degli uomini. Così, in campo propriamente estetico, l'idea del bello mostra come questo non si identifichi né con l'utile né con il gradevole, ma debba essere ricondotto a ciò che, sul piano oggettivo, « piace o dispiace spontaneamente », trovando con ciò espressione stabile nel giudizio estetico.

L'estetica: b) la teoria lella morale

In sede di analisi etica Herbart individua cinque idee e concetti-modello che esprimono le relazioni tra i singoli atti della volontà nostra e altrui. La prima idea è quella della « libertà interiore », che esprime il consenso dell'atto della volontà con la valutazione dell'atto stesso e l'armonia interiore che ne risulta; la seconda idea è quella della « perfezione », che non esprime una misura assoluta dell'atto della volontà, ma solo una sua valutazione relativa ad altri atti, che ci fa preferire quello che è maggiore dal punto di vista dell'intensità o dell'estensione e così via; la terza idea è quella della « benevolenza », che nasce dal confronto tra la volontà nostra e la volontà altrui e dalla valutazione positiva che si ricava dal soddisfacimento della volontà altrui; la quarta idea è quella del « diritto », che nasce dall'intimo dispiacere che si prova quando si avverte un conflitto tra la volontà propria e quella altrui e quindi dall'esigenza di risolvere tale conflitto; la quinta idea, infine, è quella di « equità » o di « retribuzione », che esprime l'esigenza di eliminare il perturbamento prodotto dalla mancata retribuzione di un determinato atto.

ı pedagogia la religione

Queste cinque idee rappresentano, sul terreno della morale e della condotta umana, il culmine di quella « elaborazione dei concetti » in cui abbiamo visto consistere la filosofia in generale; Herbart avverte, però, che sarebbe un grave errore se noi, nel nostro comportamento, ci attenessimo o all'una o all'altra di esse, singolarmente presa, giacché solo tutte insieme possono fornire un criterio adeguato di condotta razionale e morale. La realizzazione di questo obbiettivo è compito della pedagogia, il cui fine è perciò « l'istruzione relativa plurilaterale », cioè aperta a tutti gli aspetti dell'esperienza. La psicologia con la sua dottrina dell'appercezione indica come questo fine è

raggiungibile e quali sono i mezzi per educare il carattere di un individuo, cioè per modificare le masse di rappresentazioni dominanti. Anche la religione, infine, concorre al perfezionamento morale dell'uomo, dandogli quella fiducia che deriva dalla fede in un governo provvidenziale del mondo e presentando l'idea di Dio come la sintesi delle idee morali.

**Lo psicologismo: Fries e Benek**

Nello stesso periodo di tempo in cui Herbart veniva delineando la sua psicologia, fondata su un'elaborazione di concetti che si solleva dal piano della pura osservazione empirica per ricollegarsi ai concetti fondamentali della metafisica, si manifesta in Germania, e sempre come reazione all'idealismo di Fichte e di Hegel, un altro indirizzo di ricerca, che si suole chiamare « psicologismo » e che ha i suoi principali rappresentanti in Jacob Friedrich FRIES (1773-1844) e in Friedrich Eduard BENEKE (1798-1854). Comune ad entrambi è la tendenza a ridurre la filosofia a psicologia e a concepire quest'ultima essenzialmente come osservazione empirica. E se per il primo l'osservazione psicologica è intesa soprattutto come introspezione e « autosservazione », per il secondo è possibile arrivare, mediante l'induzione empirica, ad una « fisica dei costumi » esattamente analoga alla fisica dei fenomeni naturali. Di qui anche la comune tendenza, contro l'interpretazione idealistica, a « tornare a Kant », ma ad un Kant interpretato secondo il metodo della psicologia e quindi « liberato » dal falso problema della ricerca del fondamento trascendentale della scienza.

## 4 - *Schopenhauer*.

La reazione antidealistica e, in particolare, antihegeliana si presenta, nel pensiero di Schopenhauer, per un lato come un ritorno a Kant e a Platone e per altro come un recupero di motivi tipici del pensiero indiano e della mistica tedesca.

**La vita e gli scritti**

Nato a Danzica nel 1778 da famiglia agiata, Arthur SCHOPENHAUER, dopo un periodo giovanile di viaggi in Francia e in Inghilterra, studiò all'università di Gottinga, dove ebbe come maestro lo Schulze (cfr. supra, p. 29), che lo indirizzò allo studio di Platone e di Kant. A Berlino ascoltò le lezioni di Fichte e a Jena si laureò

nel 1813 con una tesi *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*; durante un soggiorno a Weimar si legò di amicizia con Goethe e conobbe l'orientalista Federico Mayer che lo stimolò allo studio della filosofia indiana. Dal 1814 al 1818 soggiornò a Dresda, attendendo alla composizione della sua opera principale, *Il mondo come volontà e come rappresentazione,* che vide la luce nel 1819. A parte alcuni viaggi in Italia, dal 1820 al 1832 Schopenhauer insegnò, come libero docente, a Berlino, proprio nel periodo di maggior successo del magistero hegeliano. Questa circostanza certamente acuì il suo astio verso l'idealismo e soprattutto verso Hegel, qualificato come un « ciarlatano pesante e stucchevole », e verso la sua filosofia, definita come « la più vuota, insignificante chiaccherata di cui si sia mai contentata una testa di legno ». Giudizi non meno negativi espresse del resto sugli altri filosofi contemporanei, da Schleiermacher a Herbart a Fries.

Dal 1832 fino alla sua morte, avvenuta nel 1861, Schopenhauer risiedette a Francoforte e dette alle stampe, oltre ad una nuova edizione della sua opera principale, altri scritti, tra cui *La volontà nella natura, I due problemi fondamentali dell'etica* e infine una raccolta di saggi dal titolo *Parerga e paralipomena.*

**Il mondo come rappresentazione**

La verità, acquisita da tutto il pensiero moderno da Cartesio a Berkeley e soprattutto a Kant e da cui la riflessione filosofica non può assolutamente prescindere, sta nell'affermazione che il mondo non è altro che « rappresentazione », nel senso che esso esiste, nella sua immediata e sensibile concretezza, solo per colui che se lo rappresenta, per il soggetto, ed esiste, appunto, come rappresentazione del soggetto.

Nella rappresentazione, osserva Schopenhauer, possono e debbono essere distinti due aspetti, che costituiscono le condizioni di ogni conoscenza: il « soggetto », cioè ciò che non può mai essere contenuto di una rappresentazione perché è sempre attività, forma, che si rappresenta qualcosa; e l'« oggetto », cioè il contenuto, la materia della rappresentazione, determinato e particolarizzato, secondo quanto aveva mostrato Kant, mediante le forme *a priori* dello spazio e del tempo. È distinguendo questi due aspetti costitutivi di ogni rappresentazione che si coglie l'errore dell'idealismo, che pretende di ridurre l'oggetto al soggetto, e l'errore del materialismo, che pretende di ridurre il soggetto all'oggetto.

**Le forme *a priori* della rappresentazione; la causalità**

Spazio e tempo sono forme *a priori* perché possono essere conosciute anche senza la conoscenza stessa dell'oggetto ma non sono le sole forme *a priori*. Schopenhauer, infatti, pone accanto ad esse anche quella della « causalità », cioè l'intuizione del rapporto causale tra gli oggetti, onde uno di essi è posto come determinante e un altro è posto come determinato: l'« intera esistenza di tutti gli oggetti, in quanto oggetti, rappresentazioni e null'altro, in tutto e per tutto fa capo a quel loro necessario e scambievole rapporto ». Ciò significa che l'azione causale di un oggetto è l'intera realtà dell'oggetto stesso, che quindi non esiste « fuori » della rappresentazione e « oltre » essa.

Ciò che viene determinato mediante il principio di causalità, dice Schopenhauer, non è la successione nel « tempo puro », ma una successione determinata rispetto ad uno spazio determinato; non è la presenza in un « luogo puro », ma la presenza in un luogo determinato in un determinato tempo: « la modificazione, ossia il cambiamento che sopraggiunge secondo la legge causale, concerne perciò ogni volta una determinata parte dello spazio e una determinata parte del tempo, simultaneamente e insieme; perciò la causalità congiunge lo spazio col tempo ». Già nella sua tesi di laurea, del resto, egli aveva ripreso le discussioni sul « principio di ragion sufficiente » sviluppatesi, dopo Leibniz, nella scuola wolffiana (cfr. vol. II, p. 209 e p. 292) e aveva distinto quattro forme della « ragion sufficiente » o « causalità », rispetto alle quali determinare poi anche i rispettivi gruppi di oggetti: 1) la forma del « divenire », cioè la causalità vera e propria nei rapporti tra gli oggetti naturali; 2) la forma del « conoscere », cioè la relazione tra premesse e conseguenze nei rapporti tra i giudizi e le conoscenze razionali; 3) la forma dell'« essere », cioè la relazione tra le parti del tempo e dello spazio nella concatenazione degli enti aritmetici e geometrici; 4) la forma dell'« agire », cioè il rapporto tra le azioni e i loro moventi.

**Il mondo come rappresentazione è fenomeno**

L'intuizione dei rapporti causali è propria dell'intelletto, che tuttavia, per Schopenhauer, non si aggiunge come una diversa e superiore facoltà di conoscere (quale era ancora in Kant) alla rappresentazione, ma ne è parte; egli parla, anzi, dell'intelletto come unicamente una funzione del cervello e stabilisce la sua distinzione dalla sensazione su considerazioni puramente biologiche, che riprende dai fisiologi francesi contemporanei. In quanto intuizione, poi, l'intelletto si distingue dal pensiero discorsivo, dal giudizio della « ragione », che opera

soltanto su concetti astratti, tanto più astratti quanto più distanti dalle rappresentazioni.

Il mondo come rappresentazione è dunque « fenomeno » e, da questo punto di vista, nessuna differenza è possibile tra il sogno e la veglia, se non quella per cui il primo ha minore continuità e coerenza. Per questo Schopenhauer parla del fenomeno non soltanto, kantianamente, come di un'apparenza, come di una rappresentazione che non concerne il noumeno, la realtà in sé delle cose; ma anche come di una illusione, che si frappone tra l'uomo e la vera realtà, come di un « velo di Maya », secondo una metafora tratta dalla filosofia indiana, che copre il volto delle cose e che quindi bisogna lacerare per cogliere le cose stesse nella loro autentica essenza.

Dal fenomeno al noumeno

Questa lacerazione è possibile in quanto l'uomo non è soltanto rappresentazione, fenomeno: non lo è nel senso, già visto, per cui esso è soggetto conoscente e non oggetto di rappresentazione; ma non lo è soprattutto perché egli non è soltanto pura attività conoscitiva, un'« alata testa d'angelo » bensì è anche « corpo »: ora è vero che il corpo è, per un certo aspetto, oggetto di rappresentazione e quindi fenomeno; ma per un altro aspetto esso ci conduce oltre il mondo della rappresentazione. Grazie al nostro corpo, infatti, noi sentiamo di vivere, proviamo piaceri e dolori, avvertiamo, attraverso il moto muscolare, l'interiore sforzo e brama di vivere; in altri termini, il corpo si rivela, intrinsecamente, come manifestazione oggettiva di quella « volontà » che è un « cieco, irresistibile impeto » e che deve perciò essere diffusa e presente in tutta la realtà e anzi costituente la sua più profonda essenza, la sua realtà noumenica.

Il mondo come noumeno: la volontà

In tal senso, la volontà è la cosa in sé, del tutto diversa dal mondo della rappresentazione; essa non è perciò determinata dalle forme *a priori* della rappresentazione (spazio, tempo e causalità) e quindi non è individuata, né molteplice e neppure sottoposta a motivazioni o ragioni causali: essa pertanto è infinita, unica in tutti gli esseri, assolutamente libera, cieca e irrazionale: è « il nocciolo di ogni singolo ed egualmente del tutto ». Essa si manifesta nella natura inorganica e in quella vegetale, come anche nella parte vegetativa della vita stessa dell'uomo; più in generale, essa appare in ogni cieca forza naturale e nella stessa condotta meditata dell'uomo, dal momento che la differenza tra forza cieca e comportamento consapevole « concerne il grado della manifestazione, non l'essenza della volontà che si mani-

festa ». In una pagina molto significativa Schopenhauer scrive infatti che l'uomo dovrà riconoscere come « più intima essenza », una medesima volontà non soltanto in quei fenomeni che sono a lui più simili (ad esempio, quelli che egli osserva negli altri uomini e negli altri esseri viventi), ma anche in quelli che appaiono più diversi e lontani, come « la forza che vive e vegeta nella pianta, e quella per cui si forma il cristallo, e quella che indirizza la bussola verso il polo, e quella che scocca nel contatto fra due metalli eterogenei, e quella che si rivela nelle affinità elettive della materia, come repulsione e attrazione, separazione e combinazione, e da ultimo perfino la gravità ».

**La « filosofia della natura »: l'« idea » come oggettivazione della volontà**

Schopenhauer appare così fortemente influenzato dal clima culturale del Romanticismo e della stessa filosofia idealistica: tipica, da questo punto di vista, è l'idea che il finito (il mondo come rappresentazione) è solo apparenza e che unica vera realtà è l'infinito (il mondo come volontà). Si spiega inoltre, in tal modo, la presenza nella dottrina di Schopenhauer di una « filosofia della natura », le cui affinità con quella di Schelling sono state spesso sottolineate.

La struttura di questa filosofia della natura è data dalla serie di « gradi » in cui via via l'infinita e irrazionale volontà si oggettiva e si fissa: Schopenhauer riprende, in questo contesto, alcuni motivi caratteristici della dottrina platonica delle idee, nel senso che ogni grado è, appunto, un'« idea » in senso platonico, un archetipo o modello eterno, da cui gradatamente emerge l'individualità. Il grado più basso è infatti costituito dalle forze più generali della natura inorganica (solidità, fluidità, ecc.) e quello più alto dall'uomo, in cui la volontà non agisce più come impulso cieco, irrazionale e fatale, bensì secondo motivazioni consapevoli e perciò stesso soggetta ad errore. Il passaggio da un grado più basso ad uno più elevato avviene in quanto la volontà non può mai placarsi e acquietarsi nelle sue progressive obbiettivazioni: nel mondo della rappresentazione l'unica volontà si individualizza e si particolarizza come fenomeno secondo le forme *a priori* dello spazio, del tempo e della causalità; e la « legge naturale » esprime appunto la relazione tra l'idea, in cui la volontà si obbiettiva, e la forma del fenomeno, in cui la volontà si particolarizza. Orbene, « l'unica volontà che si obbiettiva in tutte le idee, mentre tende ad un'obbiettivazione la più alta possibile, depone i gradi più bassi del proprio fenomeno, dopo un loro conflitto, per apparire di tanto più forte in un grado più elevato ».

**La volontà universale come cieco e irrazionale processo di autoaffermazione**

Questo elemento del conflitto, attraverso cui la volontà si obbiettiva, è importante, perché mostra l'intima scissione, la lacerazione, il contrasto intrinseco e « doloroso » che sono propri della volontà, e che differenziano profondamente, come vedremo meglio più avanti, il processo delle sue manifestazioni, dal processo dialettico teorizzato da Hegel e che si presentava come una progressiva e ottimistica realizzazione e attuazione della ragione.

Schopenhaeur descrive dunque il processo di obbiettivazione della volontà e delle sue manifestazioni fenomeniche come una continua lotta autodistruttiva: il mondo animale si nutre di quello vegetale, e gli stessi animali si nutrono l'uno dell'altro; da ultimo, « la specie umana ritiene la natura creata per proprio uso e rivela in se medesima la lotta e il dissidio della volontà: *homo homini lupus* ». In questa lotta la volontà universale si presenta essenzialmente come universale « volontà di vivere », e anzi, in generale, dire « volontà » e dire « volontà di vivere » è la stessa cosa: cosicché in ogni momento della vita e in ogni aspetto del mondo è sempre la stessa volontà di vivere che si impone e che di ogni mezzo si serve per affermarsi ed attuarsi e per conservare gli individui e le specie.

Qualunque cosa noi pensiamo e facciamo, credendo di essere liberi ed autonomi, è in realtà voluta dalla volontà, che, tramite la nostra individualità, vuole affermare se stessa: è essa che ci illude, facendoci credere che la scelta di un altro essere umano da amare e la generazione di una nuova creatura siano nostri atti liberi e spontanei, laddove è la stessa volontà che per mezzo di questi atti si afferma assicurandosi la continuità della specie; è essa che ci fa credere bella e degna di essere vissuta una vita che invece non è altro che l'autoaffermazione, attraverso la singola individualità, della volontà.

**La negazione della finalità e il pessimismo. La storia**

In questa incessante autoaffermazione la volontà non ha alcun fine da raggiungere: anzi, alla sua essenza appartiene la mancanza di qualsiasi finalità, « essa è un perenne tendere senza una meta ultima ed ogni meta raggiunta è alla sua volta principio di un nuovo percorso, e così all'infinito ». Come tale, la volontà è una perenne tendenza all'autosoddisfazione e una mancanza, altrettanto perenne, del raggiungimento di questo obbiettivo, giacché se la volontà potesse veramente soddisfare se stessa cesserebbe, in quel momento, di essere volontà, cioè se stessa: qui sta il fondamento di quel pessimi-

smo totale che costituisce la caratteristica principale della dottrina dello Schopenhauer. Questo pessimismo si manifesta in modo particolarmente evidente nella concezione della storia, in cui è più marcata l'opposizione con lo storicismo hegeliano: nessun finalismo o provvidenzialismo può essere ammesso ed egualmente ingiustificato è qualsiasi ottimismo che pretenda di riconoscere nell'infinito accadere degli eventi particolari il realizzarsi di un valore universale e l'attuarsi di un progresso. La storia non è dunque razionalità ma « destino », cioè il fatale ripetersi della stessa vicenda, sia pure in modi e forme apparentemente diversi; e rendersi conto di ciò significa per l'uomo prendere coscienza del proprio destino, non rimanere chiuso nell'immediata attualità del presente e liberarsi da quella condizione di sonnambulismo, per cui non si sa la mattina quel che è successo la notte.

**La liberazione dalla volontà: l'arte**

Prendere coscienza della propria storia significa per l'uomo, però, soltanto rendersi conto di essere immerso, come semplice strumento, nella eterna, cieca, anonima e dolorosa vicenda della volontà universale. È tuttavia possibile, per l'uomo, liberarsi da questa vicenda, uscire dai suoi contrasti e dalle sue interne lacerazioni?

Schopenhauer indica nell'arte, nell'esperienza estetica, una condizione in cui questa liberazione sembra possibile. La conoscenza scientifica, come quella più immediata o comune, è, come abbiamo visto, conoscenza di oggetti singoli, determinati dalle forme *a priori* dello spazio, del tempo e della causalità. Diversa e superiore è invece la conoscenza estetica, che non è conoscenza del fenomeno ma dell'idea: tale conoscenza è possibile solo in quanto da un lato si abbandoni il modo consueto di considerare gli oggetti nelle loro relazioni reciproche e dall'altro si impedisca che i concetti della ragione si impadroniscano della coscienza, e si concentri invece tutta la forza del proprio spirito nella intuizione dell'oggetto che ci sta innanzi. Concentrarsi totalmente nell'intuizione, significa dimenticarsi della propria individualità e della propria volontà, e operare così un distacco della conoscenza dalla volontà, liberando la prima dalla servitù alla seconda. Per questa via l'individuo conoscente diventa soggetto puro, « puro occhio del mondo » e « chiaro specchio dell'oggetto ». In tal modo, ciò che viene conosciuto non è più l'oggetto singolo come tale, ma l'oggetto sciolto da ogni relazione con gli altri oggetti, cioè l'« idea », l'« eterna forma », e colui che riesce a contem-

plarla sotto questo aspetto è dimentico di sé, fuori della volontà, del tempo e del dolore.

Schopenhauer descrive una gerarchia delle arti, che vanno gradatamente elevandosi dall'architettura alla scultura, alla pittura e alla poesia, e al di sopra di tutte pone la musica, che è « oggettivazione e immagine della volontà tanto diretta quanto il mondo, o anzi quanto le idee stesse » e come tale è la più universale di tutte, l'unica capace di narrare « la storia più segreta della volontà ».

**La liberazione dalla volontà: dalla giustizia alla compassione**

L'arte, però, se anche è una liberazione dalla volontà è però una liberazione solo parziale e temporanea, cosicché, a rigore, più che una vera e propria liberazione dalla vita è una « consolazione della vita ». Come è dunque possibile liberarsi veramente dalla volontà di vivere? Certo questo problema presuppone la soluzione del problema anteriore, e cioè che questa possibilità esista e che quindi l'uomo sia capace, malgrado la coerente negazione della libertà individuale espressa da Schopenhauer, di una iniziativa liberatrice verso quella stessa volontà che vuole strumentizzarlo. Comunque sia di ciò, tale possibilità è di fatto ammessa.

Schopenhauer descrive con grande efficacia il carattere « doloroso » della vita umana: volere significa desiderare, e il desiderio implica sempre la mancanza di ciò che si desidera, implica cioè una condizione di insoddisfazione e di dolore. Se questa è la condizione permanente dell'uomo, egualmente negativa è anche ogni soddisfazione di questo desiderio. Il piacere non è altro che la cessazione di un dolore e quindi la premessa di un nuovo desiderio e di un nuovo dolore: « nessun oggetto della volontà, una volta conseguito, può dare appagamento durevole, che più non muti; ma rassomiglia solo all'elemosina che, gettata al mendico, prolunga oggi la sua vita, per continuare domani il suo tormento ».

Se il piacere è cessazione del dolore, la fine del dolore è anche la fine del piacere che si prova a lenirlo; cosicché se si potesse ipotizzare una totale soddisfazione del desiderio e una completa cessazione del dolore, la condizione permanente sarebbe la « noia », ancora peggiore del dolore stesso. Dei sette giorni della settimana, sei sono colmi di fatica e di dolore e il settimo di noia; e in questa alternativa di dolore e di noia scorre tutta la vita umana.

La liberazione da questa alternativa intollerabile non può essere realizzata se non sopprimendo, in se stessi, la volontà di vivere. E

il primo gradino di tale soppressione è il superamento dell'egoismo, cioè di quella espressione della lacerazione e del conflitto della volontà che si manifesta nella tendenza a soddisfare i propri bisogni calpestando quelli altrui, nell'opposizione e nella sopraffazione degli altri uomini. In questo senso, il superamento dell'egoismo si realizza innanzi tutto come « giustizia ». Questo però non è ancora sufficiente, perché bisogna andare oltre e colpire alla radice quella « illusione dell'individualità » su cui poggia l'egoismo. Non basta, in altri termini, considerare gli altri uomini come eguali a sé, perché in tal modo li si considera pur sempre come distinti e quindi « diversi »; ma è necessario guardare di là dall'individualità e sopprimere ogni distinzione tra la nostra e l'altrui individualità e riconoscere che in tutti preme la medesima volontà. Questo più alto livello è la « bontà », l'amore disinteressato, che si manifesta essenzialmente come « compassione »: conoscere, infatti, il dolore altrui, attraverso il proprio, e ritenerlo pari a questo significa far cadere ogni ragione di preferire sé agli altri o gli altri a sé, e quindi « compatire ».

**L'ascesi e la negazione della volontà**

Ma compatire è pur sempre ancora un patire. Per liberarsi completamente della volontà di vivere è necessario rinnegarla radicalmente, e questo è possibile solo mediante l'« ascesi », alla cui definizione, nel pensiero di Schopenhauer, concorrono elementi tratti sia dalla speculazione della tradizione mistica tedesca sia dalla filosofia indiana. L'ascesi comincia infatti quando l'uomo cessa di volere, cioè di indirizzare la sua volontà ad un oggetto qualsiasi, esercita in se stesso la massima indifferenza per ogni cosa e finisce per provare « orrore » per quell'« essere di cui è fenomeno », per quella volontà di vivere che è il nocciolo del mondo riconosciuto pieno di dolore. Il primo gradino dell'ascesi è la perfetta castità, cioè la soppressione di quel fondamentale impulso della volontà di vivere che è l'impulso sessuale alla generazione; seguono poi la povertà volontaria, il digiuno, il sacrificio e infine la morte. Non la morte volontaria, il suicidio, che è anch'essa un'affermazione di volontà, ma la soppressione totale della volontà di vivere, la « nolontà », l'assoluta quiete dell'animo: in una parola, il « puro nulla ».

« Quel che rimane, scrive Schopenhauer, dopo la soppressione completa della volontà, è certamente il nulla per tutti coloro che sono ancora pieni della volontà di vita. Ma per gli altri, in cui la

volontà si è distolta da se stessa e rinnegata, questo nostro universo tanto reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee è, esso, il nulla ».

## 5 - *Kierkegaard.*

La protesta antihegeliana di Kierkegaard

La reazione antidealistica acquista il senso, nel pensiero di Kierkegaard, di una vera e propria « protesta » antihegeliana, cioè della testimonianza di un'esperienza di vita assolutamente antitetica e irriducibile: non la ragione universale, la dialettica delle cose, il dispiegarsi razionale della realtà e della storia; ma il « singolo » nella irripetibile individualità della sua esistenza, la radicale antitesi della scelta che la possibilità apre continuamente di fronte all'uomo, l'angoscia, la disperazione e la fede come categorie fondamentali dell'esistenza umana. Sono questi i motivi di fondo dell'« esistenzialismo » o « filosofia dell'esistenza » di Kierkegaard, che rappresenta perciò un chiaro ritorno, seppure in forme nuove e profondamente originali, a quelle posizioni di irrazionalismo e di valorizzazione dell'esperienza religiosa individuale che lo storicismo hegeliano pretendeva di aver confutato o superato.

La vita e gli scritti

Nato a Copenhagen nel 1813, Sören KIERKEGAARD visse la sua fanciullezza sotto la preponderante influenza del clima di rigida religiosità della sua famiglia, ricevendone un senso profondo del peccato, reso ancora più tormentoso dal sentimento di un'oscura colpa e di un oscuro castigo incombente sulla sua famiglia (« essa doveva scomparire, cancellata come un tentativo mal riuscito dalla potente mano di Dio », secondo quanto scriverà nel *Diario*). Nel decennio che va dal 1830 al 1840 studia nella facoltà teologica di Copenhagen, allora sotto il dominio intellettuale della filosofia hegeliana, e vi si laurea con una dissertazione dal titolo *Sul concetto dell'ironia con particolare riguardo a Socrate*, pubblicata nel 1841. Nello stesso anno interrompe, per sua volontà, il fidanzamento con Regina Olsen e matura la sua decisione di rifiutare ogni compromesso mondano e ogni inserimento nella società per vivere compiutamente la sua vita individuale. Rinuncia perciò a farsi pastore e nel 1841-1842 si reca a Berlino dove ascolta le lezioni di Schelling, rimanendone ben presto deluso. Tornato a Copenhagen, grazie ad una rendita lasciatagli dal padre può dedicarsi completamente alla riflessione e alla composizione dei suoi libri, trascor-

rendo i rimanenti anni della sua breve vita senza avvenimenti particolarmente importanti, ove si eccettuino gli attacchi che gli furono mossi sul giornale satirico « Il Corsaro » e la polemica contro l'opportunismo e il conformismo religioso che egli condusse nell'ultimo anno della sua vita dalle pagine de « Il Momento », da lui diretto. Morì nel 1855. Tra le sue opere principali basterà ricordare *Aut-Aut*, di cui fa parte il *Diario di un seduttore*, e poi *Il concetto dell'angoscia*, *La malattia mortale* e il *Diario*, che va dal 1834 alla morte.

**L'orientamento filosofico: esperienza religiosa e razionalismo filosofico**

Il pensiero di Kierkegaard si esprime in una tendenza essenzialmente religiosa: in questo senso si può dire che esso indica piuttosto un « orientamento » filosofico che un « sistema » vero e proprio. L'atteggiamento religioso e l'antitesi radicale tra esperienza religiosa e esperienza mondana maturano assai presto nella sua riflessione e si acuiscono in alcuni momenti della sua vita, che agli occhi del filosofo acquistano un significato emblematico: la morte del padre, la rottura del fidanzamento, la prematura scomparsa di cinque dei sei fratelli fanno balzare in primo piano alla sua attenzione i temi della salvezza e della grazia, della provvidenza e della predestinazione, del rapporto tra il singolo uomo e Dio. Questo orientamento si precisa, altresì, per contrasto con il tipo di risposta che ai problemi dell'uomo viene dalla scienza e dalla filosofia, soprattutto hegeliana.

Si tratta di una risposta radicalmente inadeguata e travisante, nel senso che l'errore fondamentale del pensiero moderno, dal *cogito* cartesiano alla dialettica hegeliana è dato appunto dalla pretesa di « produrre il movimento con il pensiero », di « introdurre il movimento nella logica ». Questa pretesa è priva di fondamento, perché la logica, la riflessione oggettiva, guarda alla sfera dei rapporti necessari e quindi è sottratta ad ogni movimento: non la contingenza e la libertà, ma la necessità (onde Hegel, con piena coerenza, non poteva definire la libertà se non come « necessità che determina se stessa »), non l'esistenza nella sua individua specificità (che quindi non può essere ridotta, come Hegel avrebbe voluto, a « funzione del concetto »), ma l'essenza nella sua universalità costituiscono il terreno della logica, del suo sforzo di determinare l'« inclusione » necessaria del predicato nel soggetto e la « continuità » necessaria dei vari momenti del processo razionale. Di qui la vanità della dialettica hegeliana, perché solo « sulla carta » può essere tentata la deduzione del particolare dall'universale, del molteplice dall'identico e del movimento dall'immobilità.

Libertà e necessità, esistenza e essenza rappresentano antitesi inconciliabili; per questo, contro tutti i tentativi di mediazioni e di conciliazioni dialettiche, « protesterà in eterno la personalità, la quale ripeterà in eterno il suo dilemma immortale: essere o non essere, questo è il problema ».

**Il « singolo » e la dimensione della soggettività**

L'unica alternativa valida alla filosofia hegeliana e al razionalismo moderno consiste pertanto nel porre in primo piano il problema dell'esistenza del « singolo » in quanto tale: anche qui Hegel aveva commesso l'errore di considerare l'umanità come una specie animale e quindi di valutare la specie come più alta e importante del singolo; ma questo, nella specie umana, non è vero: il singolo, in essa, è più alto e importante del tutto e in ciò consiste il « paradosso » del cristianesimo, per il quale « questo singolo uomo, Gesù Cristo, è il vero Dio ».

Il singolo, quindi, « è la categoria attraverso la quale l'epoca, la storia, l'umanità devono passare »; nella sua individualità è qualcosa di assolutamente originale e irripetibile e solo tenendo fermo questo punto è possibile confutare ogni forma di immanentismo e di panteismo, cioè di riassorbimento dell'individuale nell'universale, e tenere aperta la possibilità di una trascendenza radicale, di un rapporto personale e diretto tra il singolo uomo e Dio. E questa visione religiosa (la religiosità B) è da Kierkegaard nettamente contrapposta a quell'altra (religiosità A), che è tipica della « religione naturale » e della « fede comune », che pretende di salire gradualmente e razionalmente dal finito all'Infinito, dal mondo a Dio.

Questa rivalutazione del singolo mette in luce, altresì, la dimensione « soggettiva » della riflessione di Kierkegaard. Ogni singolo individuo è assolutamente incomparabile con gli altri: tutto il suo mondo interiore ha valore appunto in quanto è il « suo » mondo e l'atto stesso del pensiero non sarebbe pensiero se non scaturisse da un singolo. « La verità, scrive Kierkegaard, è una verità solo quando è una verità per me ». Io posso astrarre da tutto ma non da me stesso e non posso mai dimenticarmi di me stesso, neppure per un istante, neppure quando dormo; per questo, aggiunge Kierkegaard, « non c'è nulla di più grande e di più terribile che esistere in quanto individuo, vivere sotto il proprio controllo, solo nel mondo intero ».

**La possibilità e la libertà**

La categoria del singolo, la sua esistenza individuale e irripetibile, richiama immediatamente quelle che sono le sue condizioni essenziali, e cioè la « possibilità » e la « libertà ». Il concetto di possibilità è

tuttavia analizzato da Kierkegaard non nel suo aspetto positivo, ma in quello negativo, non come possibilità di fare qualcosa, di decidersi in un determinato senso, ma piuttosto come possibilità di non fare, di non decidersi; ed appunto questa « possibilità-che-non » determina quella « minaccia del nulla » che dà all'esistenza del singolo una condizione di radicale instabilità, di persistente indecisione e di insanabile paralisi onde essa è sempre sospesa tra l'essere e il nulla: *ex-sistere* significa propriamente e-mergere dal nulla e trovarsi al confine tra l'essere e il non essere: « il possibile corrisponde esattamente al futuro. Il possibile è, per la libertà, il futuro e il futuro è, per il tempo, il possibile ». Da questo punto di vista la libertà si presenta essenzialmente come rischio, come problematicità e come incertezza, e la sua caratteristica è quella di procedere in modo discontinuo e per salti.

**La scelta: *aut-aut***

Ancora una volta torna la puntuale polemica contro la filosofia di Hegel: questi aveva parlato, è vero, di una « coscienza infelice », ma aveva anche creduto che l'opposizione ad essa intrinseca fosse superabile dialetticamente in una conciliazione più alta, che include in sé « e » l'uno « e » l'altro opposto (*et...et*). Ma proprio qui sta l'errore di Hegel: nella vita del singolo l'opposizione si presenta alla sua libertà e alla sua possibilità come un'alternativa radicale, come una « scelta » tra l'uno « o » l'altro dei due opposti (*aut...aut*). L'individuo quindi non è quel che è (come la logica e la filosofia pretenderebbero di definirlo), ma diviene quel che sceglie di essere: il suo inizio, il suo cominciamento assoluto, è un atto di scelta, che è libero e perciò non deducibile e non giustificabile razionalmente. Per questo, non è possibile un « sistema dell'esistenza ».

**I tre « stadi dell'esistenza »**

Nell'opera *Stadi sul cammino della vita*, Kierkegaard ha ricostruito, come sua vicenda autobiografica, le sfere fondamentali dell'esistenza: quella della dissipazione giovanile, quella del tentativo di entrare nel mondo e di costruirsi una vita famigliare e infine quella del totale impegno per l'esperienza religiosa. Queste tre sfere di esistenza, che Kierkegaard chiama rispettivamente « estetica », « etica » e « religiosa », sono però, in se stesse, assolutamente esclusive l'una dall'altra e tali quindi che si presentano alla libertà dell'uomo come termini di un'alternativa e di una scelta; non sono quindi i momenti di uno sviluppo organico della vita di tutti gli uomini, né il momento successivo assorbe in sé e supera il precedente (« come il titolo di commendatore assorbe quello di cavaliere »).

**Lo stadio estetico**

Lo « stadio estetico » è la forma di vita propria di chi sceglie di vivere attimo per attimo, vagheggiando una vita che non si traduce mai in un programma di impegno per il futuro disperdendosi nel molteplice, nel piacere e nella dissipazione e cercando di fuggire la banalità e la « ripetizione »; le figure umane che meglio lo incarnano sono quella dell'« artista », che vive in un suo mondo di forme poetiche continuamente cangianti, e quella del « seduttore » (il Don Giovanni di Mozart) che rimane celibe per godere di una libertà irresponsabile. Ma la vita estetica si esaurisce in se stessa e termina nella noia e nella disperazione; e la disperazione è appunto il bisogno di una vita diversa, il sentimento della possibilità di una alternativa. Se quindi si vuole spezzare il cerchio magico della vita estetica non bisogna evitare la disperazione, ma anzi sceglierla ed attaccarsi ad essa: « disperandosi si sceglie di nuovo e si sceglie se stesso, non nella propria immediatezza, come individuo accidentale, ma si sceglie se stesso nella propria validità eterna ».

**Lo stadio etico**

Avviene in tal modo il « salto » allo « stadio etico », in cui la vita è dedicata al dovere. Qui l'individuo sceglie il suo posto, il suo impegno nella « generalità »: impegno famigliare, innanzi tutto, e impegno di lavoro; e in secondo luogo sceglie la fedeltà a questo impegno. Per questo la figura che meglio incarna lo stadio etico è quella del « marito ». Nella scelta dell'impegno l'individuo prende su di sé tutte le responsabilità, anche di ciò che è avvenuto di crudele e di doloroso, e non solo rispetto a se stesso, ma anche rispetto alla propria famiglia e all'umanità. In questo senso, Kierkegaard vede nel « pentimento » la conclusione della vita etica e la condizione che schiude la scelta verso lo « stadio religioso ».

**Lo stadio religioso**

All'alternativa tra vita estetica e vita etica, descritta in *Aut-Aut*, fa così seguito l'altra alternativa, non meno radicale, tra vita etica e vita religiosa, descritta in *Timore e Tremore*. Il simbolo di questa alternativa è Abramo, che riceve da Dio un ordine che sembra infrangere ogni legge morale, quello cioè di uccidere il figlio Isacco. Qui il dissidio tra il principio religioso (l'ubbidienza a Dio) e il principio morale (l'amore per il figlio) è totale e Abramo, che ha la fede, sceglie il primo e, per esso, viene salvato proprio nel momento di maggiore angoscia.

In quanto rapporto privato tra il singolo e Dio, in quanto in esso non è possibile essere « in compagnia » di altri, la fede implica un

elemento di incertezza e di rischio: come può essere sicuro Abramo che quello che ha ascoltato è veramente il comando di Dio? Ma è proprio l'urgenza angosciosa di questa domanda che certifica la fede: noi possiamo credere o non credere e sta a noi scegliere; ma è anche vero, alla fine, che non siamo noi che scegliamo Dio, ma Dio che sceglie noi, perché tutto, e quindi anche la nostra scelta, viene da lui.

**L'angoscia e la disperazione**

A fondamento della fede sta il sentimento dell'« angoscia », che è costitutivo del singolo in quanto possibilità e libertà: esso è, anzi, il sentimento stesso della possibilità e come tale è incomparabile con quelle paure e timori che sono determinate da oggetti o situazioni ben definiti. « Nel possibile, tutto è possibile » ed è proprio l'infinità delle possibilità che genera l'« angoscia ». In questo senso il sentimento dell'angoscia è strettamente collegato al peccato e, in primo luogo, al peccato originale. Dio ha creato l'uomo « innocente » e, nello stesso tempo, « libero »; l'innocenza è per lui ignoranza di ciò che è bene e di ciò che è male e la libertà è l'assoluta indeterminazione, l'infinita apertura a tutte le possibilità. La coscienza di questa libertà viene risvegliata dal divieto divino di mangiare il frutto dell'albero della scienza del bene e del male, e per cui Adamo perde l'innocenza e muore. Prima Adamo non sapeva e perciò era innocente, ma le parole di Dio lo rendono consapevole di non sapere e quindi di poter sapere: « quanto a ciò che può, egli non ne ha nessuna idea, altrimenti sarebbe presupposto ciò che segue, cioè la differenza tra il bene e il male ». La scelta di questa possibilità di sapere è il « peccato » nel senso che l'uomo si riconosce solo attraverso un atto di ribellione a Dio, afferma se stesso negando Dio; l'uomo non può esistere se non peccando e, d'altra parte, per esistere, non può non peccare. E questa è propriamente l'angoscia, che da un lato non ci consente di chiuderci nel finito e dall'altro ci presenta la salvezza solo come una « possibilità » e un « rischio ». E accanto all'angoscia Kierkegaard parla della « disperazione », come condizione che caratterizza il rapporto del singolo con se stesso: essa nasce sia quando il singolo sceglie di essere se stesso, perché si trova insufficiente, sia quando sceglie di non essere se stesso, perché questo è impossibile; e perciò Kierkegaard la chiama la « malattia mortale », non nel senso che uccide il singolo ma nel senso che gli fa « vivere la sua morte ».

Il « paradosso » del cristianesimo

Di qui il carattere paradossale del cristianesimo e della scelta cui esso conduce. Proprio nel momento dell'angoscia più disperante nasce la possibilità della salvezza e del soccorso di Dio; dalla convinzione che a Dio è tutto possibile si apre all'uomo la via d'uscita dalla disperazione e dall'angoscia, e cioè la preghiera. Ma tutto ciò implica l'accettazione del rischio della scelta, l'abbandono completo alla fede, cioè a sentirsi assolutamente solo davanti a Dio, e infine la rinuncia totale a giustificare, sul piano della storia e della ragione, la stessa scelta. Non c'è passaggio diretto ed immediato al cristianesimo, ed anzi ogni argomento razionale che pretenda di giustificarlo, di penetrare il cristianesimo « da parte a parte » con la ragione è un trucco illusorio che condanna alla perdizione, una tentazione satanica di attribuire a Dio, mediante il pensiero, la mia libertà e il mio peccato. Al cristianesimo si giunge solo mediante un « salto decisivo », poiché tutto il cristianesimo consiste nel « timore e tremore, che sono appunto le categorie del salto e del paradosso ».

Quando Lessing aveva sottolineato il « paradosso dell'Incarnazione » e aveva sostenuto che, essendo impossibile elevare verità storiche contingenti al rango di prova di verità eterne, il passaggio, con cui si vuol costruire una verità eterna sopra un fatto storico, è un salto, aveva colto, contro le sue stesse conclusioni, proprio il paradosso in cui consiste la verità del cristianesimo: la storia non è una progressiva teofania e il rapporto tra l'uomo e Dio non si realizza nella storia, ma nell'« istante », cioè nella immediata inserzione dell'eterno nel tempo, di Dio nel mondo; ed è un istante che si ripete ogni volta che un singolo uomo riceve la fede. Ed è appunto questo lo « scandalo » e il « paradosso » della fede.

Ordine cristiano e ordine mondano: la polemica religiosa la polemica politica

Si giustificano con ciò le prese di posizione di Kierkegaard rispetto ai problemi del tempo: e, innanzi tutto, la radicale opposizione che egli istituisce tra « ordine cristiano » e « ordine mondano »: « il cristianesimo è lotta aperta con il mondo e non può preoccuparsi affatto del come si possa vivere bene e felicemente in esso; esso pensa piuttosto di entrare in serio e diretto conflitto con questo mondo »; « lo scopo di questa vita, dal punto di vista cristiano, è di essere portati al più alto grado di noia della vita ». In secondo luogo, prende vigore, da questa opposizione, la polemica che Kierkegaard condusse contro la chiesa danese e il suo cristianesimo « stabilizzato », contro la pretesa di costituire una chiesa di stato, di inserire il cristianesimo nell'or-

dine mondano e di subordinare il rapporto diretto e personale del singolo con Dio all'oggettività di una norma.

Dalle stesse premesse derivano, infine, la polemica di Kierkegaard contro i moti liberali e democratici del '48, la condanna dell'ideologia liberale, che, predicando la partecipazione alla vita politica, distoglie l'uomo dalla vita interiore, e dell'ideologia marxista, che predica la più « terribile » delle tirannie, quella dell'eguaglianza, e, infine, la convinzione che « la verità è sempre dalla parte della minoranza », perché la minoranza è formata da quelli che hanno un'opinione e quindi è più forte della maggioranza, la cui forza, essendo costituita dal numero di coloro che non hanno opinione, è illusoria; perciò la ribellione popolare è vana e pericolosa e contro di essa va difeso il « vecchio ordine di cose ».

Esaltazione dell'esperienza religiosa individuale, della fede come salvezza, irrazionalismo, soggettivismo e disprezzo per ogni impegno positivo, « politico », nel mondo sono così le caratteristiche fondamentali di un orientamento di pensiero che, se anche non ebbe immediatamente seguito, era destinato a diventare una delle componenti essenziali del pensiero contemporaneo, con la cosiddetta « rinascita kierkegaardiana », subito dopo la prima guerra mondiale.

PARTE II

# LE TENDENZE FILOSOFICHE NELL'ETÀ DEL POSITIVISMO

# PREMESSA

Il cinquantennio, che va dai moti del '30-'31 al Congresso di Berlino, può essere agevolmente diviso in due periodi, che hanno la loro cerniera nelle rivoluzioni del 1848. Il primo di questi due periodi è caratterizzato da una vivace spinta politica di vasti ceti borghesi e delle classi popolari: il fallimento dei moti carbonari del decennio precedente era stato infatti, nello stesso tempo, il fallimento del metodo cospirativo delle società segrete e, in particolare, della Carboneria. Si sviluppa così in Italia l'azione di Mazzini e della « Giovane Italia », sui cui aspetti teorici avremo modo di soffermarci in uno dei prossimi capitoli, ma di cui intanto è opportuno sottolineare l'aspetto per cui essa cercò di tradursi in un programma capace di mobilitare tutto il popolo verso l'indipendenza e la libertà. I limiti intrinseci dell'ideologia mazziniana, la sua incapacità a suscitare il consenso delle masse contadine, il fallimento delle iniziative da essa ispirate (da quella in Savoia alla spedizione dei fratelli Bandiera), la spietata repressione reazionaria sotto l'egida di Carlo Alberto, di Ferdinando II re delle due Sicilie e del pontefice Gregorio XVI, non devono tuttavia far dimenticare quanto di positivo essa ha rappresentato, in vasti ceti borghesi e intellettuali, nella maturazione di una coscienza nazionale e patriottica.

**Dai moti del '30 a quelli del '48**

**L'azione di Mazzini e la « Giovane Italia »**

La spinta progressista e liberale della classe borghese si manifesta, del resto, un po' in tutta Europa; la crisi dell'ideologia ultramontanista e lo sviluppo del cattolicesimo liberale e del « risveglio » protestante dimostrano come questo processo finisca per investire anche la coscienza religiosa e il problema dei rapporti tra Stato e Chiesa. Nello stesso tempo, anche il proletariato industriale comincia a prendere coscienza della propria condizione, mentre lo sviluppo delle strutture economiche pone problemi nuovi di organizzazione e di indirizzo; si diffondono le prime teorie socialistiche, finché, nel 1848, vede la luce il *Manifesto dei comunisti* di Marx e Engels. Anche di tutte queste tendenze noi esamineremo più avanti, in modo specifico, i vari aspetti teorici; qui giova ricordare il quadro storico in cui si collocano. E in primo luogo è da tenere presente l'impetuoso sviluppo economico ed i caratteri peculiari che esso assume: progredisce l'agricoltura, grazie ai nuovi concimi, che la chimica mette a disposizione, e all'introduzione di una meccanizzazione e di una razionalizzazione delle culture, che devono ovviare alla scarsezza della manodopera e alle crisi cicliche e che consentono di aumentare i redditi e la produzione; migliora la tecnica dell'allevamento del bestiame e aumenta così il patrimonio zootecnico; si trasformano e si concentrano le strutture industriali, in cui predominano sempre più quelle dell'industria pesante, soprattutto siderurgica e in cui lavorano grandi masse di operai, profondamente oppresse e prive di qualsiasi garanzia sul piano della sicurezza del lavoro, dell'assistenza sociale e della sanità (e tipico, in questo senso, è lo sfruttamento del lavoro minorile); aumenta il potere delle grandi banche e del capitale finanziario, che assume ben

**Borghesia e proletariato**

**Lo sviluppo economico e i problemi sociali**

presto dimensioni internazionali; si sviluppano rapidamente i mezzi di comunicazione, grazie all'introduzione della ferrovia e della navigazione a vapore, che accrescono e regolarizzano gli scambi; ma che pongono anche nuovi problemi internazionali, come quelli dei dazi doganali; si realizzano scoperte, come quelle del telegrafo elettrico o dell'illuminazione a gas, destinate ad incidere profondamente sull'organizzazione della società civile. L'Inghilterra e gli Stati Uniti sono all'avanguardia di questo processo che investe rapidamente anche la Francia e gli stati tedeschi; molto più indietro restano invece gli stati italiani, quelli dell'Europa orientale e della penisola iberica.

Lo stato inglese

Il riordinamento dello stato inglese promosso dalla regina Vittoria (1837-1901), la politica liberista che il partito liberale riuscì ad attuare, con la riforma doganale e l'abolizione del dazio sul grano, in tutto questo periodo (salvo la parentesi del governo conservatore dal 1841 al 1846), l'abilissima politica estera e coloniale del Palmerston gettarono le basi dell'egemonia inglese e ruppero il fronte delle potenze reazionarie e della politica di Metternich, del resto minata all'interno dal risveglio del sentimento di indipendenza in molte nazionalità dell'Europa centro-settentrionale, danubiana e orientale. Ed è nota l'importanza che, nel quadro della creazione di un blocco di potenze liberali, ebbe l'atteggiamento inglese in favore del movimento italiano per l'indipendenza.

Liberali e neo-guelfi in Italia

L'azione del movimento liberale e del movimento neoguelfo, i timidi accenni di apertura da parte di Carlo Alberto e le speranze suscitate da Pio IX nei primissimi anni del suo pontificato aprirono un moderato processo riformistico che, tuttavia, trovò resistenze soprattutto a Milano e a Napoli, ad opera dell'Austria e dei Borboni. I primi mesi del 1848 videro comunque la promulgazione di costituzioni e di statuti, da parte di Ferdinando II di Borbone, di Carlo Alberto, del Granduca di Toscana e di Pio IX.

rivoluzione el '48 e la 1ª guerra lipendenza taliana. La olitica dei liberali

Il 1848 è l'anno di una generale sollevazione in Europa: il moto liberale, a cui si uniscono forze democratico-radicali e socialiste, prende avvio dalla « rivoluzione di febbraio » a Parigi, che scaccia la monarchia orleanista, costituisce un governo provvisorio della Repubblica francese e indice elezioni a suffragio universale per un'assemblea costituente. L'ondata rivoluzionaria si diffonde rapidamente, da Budapest a Vienna, da Berlino a Milano a Venezia. Essa tuttavia non ebbe lunga vita e apprezzabili risultati immediati, non solo per la macchina repressiva messa in moto dalla reazione, ma anche, e forse soprattutto, per il timore dei ceti borghesi, che pure vi partecipavano, di essere scavalcati e diretti dalle forze democratiche e socialiste del popolo e di dover quindi pagare, in termini di riforme economiche e sociali, un prezzo troppo alto. Tipiche in questo senso, le vicende della prima guerra d'indipendenza italiana, che doveva essere un moto di popolo e divenne una guerra federalista (secondo l'ideologia neo-guelfa) dei principi italiani, per finire in una guerra di uno stato, quello piemontese, e di una dinastia, quella sabauda. Né meno significativa fu l'elezione di Luigi Napoleone alla presidenza della repubblica francese. La svolta moderata dei liberaii lasciò soli i democratici e aprì la via alla repressione violenta, in Austria in Germania in Ungheria, come a Roma e a Venezia.

Il compromesso e l'alleanza tra la Corona e l'ala moderata del movimento liberale costituisce anzi l'aspetto caratteristico dell'equilibrio politico negli anni successivi al '48 nella maggioranza degli stati europei: le forze democratiche e socialiste sono aspramente combattute in nome dell'« ordine », cioè della conservazione dell'assetto economico e sociale; le monarchie tendono a diventare costituzionali (secondo il modello inglese) e, mentre saldano l'alleanza con i liberali e la borghesia, espressione del mondo della produzione e del capitalismo, non perdono contatto neppure con le forze tradizionali e più conservatrici che predominano largamente nell'esercito e nella diplomazia. Uno degli aspetti più interessanti di questa nuova situazione è la « laicizzazione » dello stato, la rottura, almeno temporanea, del tradizionale binomio « trono-altare ». La monarchia costituzionale di Vittorio Emanuele II in Piemonte e il secondo Impero di Napoleone III in Francia sono gli stati che meglio incarnano questo indirizzo, sul quale è del resto fondata tutta la politica, interna ed estera, di Cavour negli anni che vanno dal 1852 al 1859: la lotta contro la politica reazionaria dell'Austria e degli altri stati italiani (soprattutto di quello borbonico) e nello stesso tempo la lotta contro repubblicani, democratici e socialisti portarono infatti agli accordi di Plombières e alla seconda guerra d'Indipendenza italiana. Gli avvenimenti che vanno da questa guerra alla proclamazione del regno d'Italia (17 marzo 1861) sono troppo noti perché debbano essere ricordati: essi confermano comunque il contrasto politico tra la linea, diplomatico-militare, di Cavour e del partito liberale e quella, popolare-insurrezionale, di Mazzini, dei democratici repubblicani e socialisti (da Pisacane a Garibaldi).

**La « monarc[hia] costituzional[e] e il contrast[o] tra liberali e democratic[i]. La 2ª guerr[a] d'Indipenden[za] italiana**

Nel periodo che va dal 1862 al 1888 la politica europea è dominata dall'affermarsi della potenza prussiana e dalla grande figura di Bismarck: il disegno di fare della Prussia il perno dell'unità della nazione tedesca, di fiaccare il prestigio e la potenza austriaca e di isolare la Francia fu il fine a cui il « Cancelliere » ispirò con assoluta fermezza, con spregiudicato realismo e con grande abilità la sua linea di azione, sia in politica estera che in politica interna, potendosi giovare della efficientissima macchina bellica apprestata da von Roon. La guerra vittoriosa contro la Danimarca, prima, e contro l'Austria, poi, e la sconfitta diplomatica inferta alle pretese territoriali di Napoleone III con la pace di Praga (1866) furono i primi vistosi risultati con la vittoriosa campagna contro la Francia (1870), che abbatteva l'Impero di Napoleone III e sanciva la formazione, sotto lo scettro di Guglielmo I, dell'Impero tedesco. L'Inghilterra, frattanto, estendeva e consolidava il suo impero coloniale soprattutto in Estremo Oriente, in rivalità con la Francia, realizzatrice del Canale di Suez; gli Stati Uniti, infine, superata la grave crisi delle guerre di secessione (1861-1865) acceleravano la loro ascesa economica e politica.

**L'età bismarckiana**

In questo quadro si colloca anche il compimento dell'unità d'Italia con la II guerra d'Indipendenza, in concomitanza con il conflitto austro-prussiano, e con la conquista di Roma capitale, a seguito del conflitto franco-prussiano. I problemi più gravi, tuttavia, che il nuovo stato italiano deve affrontare sono quelli dell'organizzazione interna, non solo dal punto di vista politico e ammi-

**I problemi dell'Italia nel decennio tra il '60 e il '70**

nistrativo ma anche economico e sociale. Il generale stato di arretratezza economica, il divario tra le regioni settentrionali e le altre, la necessità di dare avvio al processo di industrializzazione e di rammodernamento agricolo, l'analfabetismo diffusissimo, la situazione gravissima della sanità pubblica, le condizioni miserevoli delle plebi meridionali, e in fine l'aggravarsi del debito pubblico di fronte ai sempre maggiori compiti del bilancio statale, mettono in luce due aspetti fondamentali del nostro Risorgimento: da un lato il carattere elitario dei ceti dirigenti, sia liberali che democratici, e quindi la sostanziale estraneità delle masse rurali e popolari; dall'altro l'indirizzo nettamente « moderato » che la direzione della destra politica dette al processo di costruzione dello stato con l'appoggio della monarchia. Tipici in questo senso furono gli indirizzi adottati per risolvere il deficit del bilancio (si ricordi, ad esempio, l'« imposta sul macinato ») o per eliminare il fenomeno del « brigantaggio », che aveva profonde radici economiche e sociali e che invece fu trattato come un problema di ordine pubblico e di polizia.

Gli effetti della politica bismarckiana

L'abilità politica di Bismarck e il sistema delle alleanze, che essa tende a costruire per fare della Germania il perno dell'equilibrio europeo, dominano i due decenni successivi e assicurano all'Europa un periodo di pace che durerà, grosso modo, fino alla prima guerra mondiale. Cardine di questo programma è da un lato il « Patto dei tre Imperatori » (1873), tra Germania, Austria e Russia e dall'altro l'emarginazione della Francia, stabilizzata nell'assetto costituzionale e politico della III Repubblica. Sul piano della politica interna le direttive bismarckiane si muovono nel senso di un contenimento delle spinte liberali e di una soluzione « conservatrice » della crisi economica che si manifesta negli anni immediatamente successivi al '70. Significativa è l'alleanza con gli ambienti clericali in opposizione alla penetrazione delle idee socialiste e ai pericoli eversivi.

La posizione ›ll'Inghilterra

L'attuazione di questa politica trova un alto fattore favorevole nella linea di « splendido isolamento » dagli affari europei, seguito dall'Inghilterra: in questo paese si alternano al governo il partito liberale e il partito conservatore, e se il primo, sotto la guida di Gladstone (1868-1874), favorì l'evoluzione in senso liberale dello stato, il secondo, sotto la guida di Disraeli (1874-1880), accentuò la politica imperialistica e coloniale pur non rifiutando riforme democratiche. Dal 1880 al 1886 tornarono al potere i liberali, ma la scissione di questo partito, nel 1886, sulla questione irlandese, riportò al governo i conservatori per un ventennio: è l'epoca della penetrazione coloniale inglese in Egitto (cui viene imposto un protettorato), nell'Africa Centrale e in Asia, in antagonismo con la Francia e la Russia.

Il tramonto della politica bismarckiana

Il Congresso di Berlino (1878) dopo la guerra russo-turca sul problema dei Balcani, il rinnovo del Patto dei tre Imperatori (1881) e la Triplice Alleanza con Austria e Italia (1882) riaffermavano la validità della strategia di Bismarck, che colse ancora un successo in occasione della crisi bulgara del 1885. La morte di Guglielmo I e l'ascesa di Guglielmo II nel 1888, segnarono il tramonto politico del « Cancelliere di Ferro ».

La Destra e la Sinistra in Italia nel ventennio successivo al '70

In Italia, dopo il '70, il governo fu tenuto dal 1869 al 1876 dalla Destra Storica, con i ministeri Lanza e Minghetti, e dal 1876 al 1887 dalla Sinistra, con il ministero Depretis (salvo parentesi del Cairoli). La politica della Destra si ispirò all'avvicinamento dell'Austria e all'alleanza con la Germania e, all'interno, mirò al pareggio del bilancio (raggiunto nel 1875) qualificandosi in senso sempre più conservatore. La Sinistra cercò di affrontare i gravi problemi interni, dalla riforma fiscale a quella elettorale, dal decentramento amministrativo all'istruzione elementare gratuita ed obbligatoria, dai rapporti con la Chiesa, arroccata in un chiuso atteggiamento di protesta, alla politica commerciale secondo i principi libero-scambisti. Il fenomeno del « trasformismo », tuttavia, avvilendo e confondendo il dibattito politico, mentre apriva la porta ad una rinnovata influenza di Umberto I e della corte sabauda, creava altresì lo spazio alla formazione di una combattiva opposizione, ancora più a sinistra, che raccoglieva i radicali di Bertani, i repubblicani di Cavallotti ed i socialisti di Costa. L'adesione alla Triplice Alleanza, lo sbarco a Massaua (1885) e l'introduzione della tariffa doganale (1887) e quindi l'adozione, sotto la spinta degli ambienti industriali, di una linea protezionistica, concludono la parabola della politica della Sinistra.

VII

# LA FILOSOFIA DEL POSITIVISMO IN FRANCIA



## 1 - *Comte e la filosofia del positivismo: la « legge dei tre stadi » e la classificazione delle scienze.*

**Positivismo e romanticismo**

Anche il positivismo è stato sovente considerato come una delle forme di reazione alla cultura romantica e alla filosofia idealistica, ma giova avvertire subito che si tratta di un moto di pensiero profondamente diverso dalle teorie viste nel capitolo precedente. E non soltanto perché non si esaurisce sul piano delle pure e astratte formulazioni teoriche dei suoi esponenti e permea profondamente la cultura e la organizzazione della società europea nella seconda metà del XIX secolo; ma anche perché la sua antitesi al romanticismo e all'idealismo non impedisce che lo stesso positivismo sia profondamente influenzato da esigenze tipicamente romantiche: per un verso, esso si presenta, infatti, come una filosofia non dell'individuo singolo, ma dell'umanità e della società, concepite come totalità, come unità che si sviluppano organicamente; per altro verso esso vuole fondare una compiuta dottrina della scienza, considerata come realizzazione progressiva dell'infinito e, come tale, capace di offrire all'umanità una nuova prospettiva « religiosa », che possa definitivamente sostituire le tradizionali religioni storiche.

Il positivismo trae il suo nome dalla esaltazione della positività della scienza e della concretezza e realtà oggettiva dei fatti da essa studiati, in contrapposizione alle astrattezze e alle fantasticherie delle religioni e delle metafisiche e alla « negatività » di una critica pura-

mente intellettualistica e dissolvitrice (e anche questo è un aspetto che lega profondamente questo movimento al Romanticismo): in questo senso, il positivismo appare come strettamente collegato all'avviato processo di organizzazione scientifica e tecnica della società, dei sistemi economici di produzione, e della cultura; nello stesso tempo, il positivismo darà, a sua volta, un impulso notevole a questo processo, contribuendo così a creare la convinzione che la scienza, le sue applicazioni pratiche e le prospettive morali e sociali che ne dipendono avrebbero ben presto risolto i problemi dell'uomo, avviandolo verso una condizione di benessere, di pacifica e prospera convivenza e di progressiva solidarietà reciproca.

**Comte: vita e scritti**

Iniziatore del positivismo francese e uno degli esponenti più importanti di questo indirizzo di pensiero, Auguste COMTE nasce a Montpellier nel 1798; studia alla Scuola Politecnica di Parigi e si lega di amicizia con Saint-Simon, di cui diventa anche segretario. Ma è un'amicizia che non dura a lungo: già nel *Piano dei lavori scientifici necessari per organizzare la società*, che è del 1822, Comte comincia a dissentire dal suo amico e il dissenso si approfondisce mano a mano che Saint-Simon elabora la sua prospettiva del « nuovo cristianesimo » (cfr. supra, p. 96); cosicché l'amicizia termina praticamente intorno al 1824. Tra il 1826 e il 1827, Comte è tormentato da una profonda crisi nervosa che lo costringe al ricovero e fa temere per la sua salute mentale.

Nel 1830 Comte pubblica il primo dei sei volumi che costituiscono la sua opera principale, il *Corso di filosofia positiva*, che fu terminata nel 1842. Nella prefazione egli dichiarava di non aver mai letto né Vico, né Kant, né Hegel e aggiungeva, anzi, che la lettura nuoce alla meditazione perché le toglie originalità e omogeneità. Sia per questo atteggiamento, sia perché indifferente ed estraneo alle tendenze contemporanee della cultura ufficiale (dall'ideologia, al tradizionalismo e all'eclettismo) e per di più polemico verso tutta la tradizione filosofico-metafisica, Comte fu tenuto ai margini della vita accademica e non riuscì ad ottenere il posto di insegnante di matematica nella Scuola Politecnica, cui aspirava. Visse perciò, dopo una nuova crisi nervosa da cui uscì prostrato nel 1845, aiutato da amici e discepoli, trovando consolazione, dopo la separazione dalla moglie, nell'amore e nella compagnia di Clotilde de Vaux, che Comte continuò a sentire vicina ispiratrice anche dopo la di lei prematura morte, e atten-

dendo alla composizione degli altri suoi scritti fino alla morte, avvenuta nel 1857. Tra i quali il più importante è il *Sistema di politica positiva*, in quattro volumi, che videro la luce tra il 1851 e il 1854. In quest'ultimo scritto l'intento, come Comte stesso dice, è quello di trasformare la filosofia in religione, così come l'intento dell'opera precedente era stato di dare un significato filosofico alla scienza; e di questa religione, destinata a portare a compimento la « rivoluzione occidentale », Comte vuole presentarsi come il profeta e il pontefice, dandone persino i più minuti precetti e una sorta di nuova liturgia (*Catechismo positivista* e *Calendario positivista*).

La « legge dei tre stadi »

La prospettiva di base, che Comte considera la sua scoperta fondamentale ed il criterio direttivo centrale di tutta la sua ricerca, è costituita dalla cosiddetta « legge dei tre stadi », che domina con necessità invariabile lo sviluppo intellettuale complessivo dell'umanità, quale è documentato dall'attento esame del passato e dalla verifica della condizione presente della sua organizzazione. Comte è infatti persuaso che « tutte le nostre speculazioni » sono inevitabilmente soggette a passare attraverso tre « stadi teorici » diversi, che si possono designare rispettivamente come « stadio teologico » o fittizio, « stadio metafisico » o astratto e « stadio scientifico » o positivo.

Il primo stadio è soltanto provvisorio e preparatorio ed anche il secondo è destinato ad essere transitorio, perché soltanto l'ultimo può essere considerato come « il regime definitivo della ragione umana »; ciò non significa tuttavia che lo sviluppo intellettuale dell'umanità possa anche fare, in qualche modo, a meno di attraversarli, perché essi non solo sono necessari agli inizi, ma altresì, come il terzo, implicano determinate forme di organizzazione sociale ed esprimono sistemi compiuti di visione generale del mondo. La stessa esperienza personale, del resto, conferma la validità di questa legge: « chi di noi, scrive Comte, non ricorda, contemplando la propria storia, che è stato successivamente, rispetto alle nozioni più importanti, " teologo " nella sua infanzia, " metafisico " nella sua giovinezza e " fisico " nella sua virilità? ».

Lo « stadio teologico »

Nello stato teologico lo spirito e l'intelletto umani sono ancora in una fase, per dir così, pre-scientifica; tutta la ricerca è volta a determinare l'origine e la natura intima delle cose a scoprire le loro cause essenziali (cioè le cause prime e le cause finali). In questa prospettiva le cose appaiono fornite, dapprima, di una vita analoga a quella del-

l'uomo e, in seguito, sono viste come il prodotto di un'azione diretta di esseri soprannaturali, via via unificati sotto il concetto di un unico Dio. Feticismo, politeismo e monoteismo sono così i tre momenti dello stadio teologico, che ha costituito il primo e inevitabile modo di tentare una spiegazione della produzione dei fenomeni, quando ancora se ne ignoravano le leggi, e che tuttavia di queste leggi ha incominciato a porre l'esigenza.

**Lo « stadio metafisico »**

Allo stadio teologico subentra quello metafisico, che rappresenta certamente un progresso nell'interpretazione razionale, ma che tuttavia è ancora vincolato alla ricerca di spiegazioni « ultime ed assolute » dei fenomeni, identificate non più in molti esseri soprannaturali o in un unico Dio, ma in essenze o astrazioni personificate. Se quindi è vero che la metafisica ha avuto una funzione positiva nel progresso umano e nella nascita della civiltà moderna, nel senso che ha gradatamente dissolto la visione religiosa del mondo mettendo a nudo la sua caratteristica « retrograda », è anche vero che la sua azione ha impedito ogni altra « organizzazione reale del sistema speculativo », cosicché essa ha finito per diventare l'ostacolo principale da superare per giungere ad una comprensione scientifica e positiva della realtà. Le sue spiegazioni, non verificabili sul piano dei fatti, sono essenzialmente verbali e, più che ad acquisire nuove conoscenze, esse servono a mostrare l'insostenibilità di quelle teologiche: lo stadio metafisico è fondamentalmente uno stadio di transizione.

**Lo « stadio positivo »**

Lo stadio scientifico o positivo, infine, è caratterizzato per un lato dalla rinuncia a ricercare quale sia l'origine, la natura e il destino dell'universo, e quali siano le cause assolute e universali dei fenomeni (e con ciò Comte riprende anche alcuni aspetti della critica di Hume alla causalità) e, per altro, dall'impegno di dedicarsi esclusivamente all'osservazione positiva dei fenomeni, alla formulazione di quelle proposizioni scientifiche che sono riducibili alla semplice enunciazione di un fatto, particolare o generale, e infine alla determinazione delle leggi, cioè delle relazioni costanti di successione o di somiglianza tra i fenomeni. I principi e le leggi della scienza non sono altro, quindi, che « fatti più generali ed astratti di quelli di cui formano il legame »; essi sono così sottratti alla disputa senza fine e senza soluzione che caratterizza i principi metafisici, perché la loro validità è misurata, oggettivamente, sulla conformità ai fenomeni ad essi relativi. E Comte aggiunge che « la spiegazione dei fatti, ridotta allora ai suoi termini

reali, non è più ormai che il legame stabilito tra diversi fenomeni particolari e alcuni fatti generali, di cui il progresso della scienza tende sempre più a diminuire il numero ».

Il concetto di scienza

Ciò non significa che la scienza possa pervenire, un giorno ad una conoscenza assoluta della realtà, ma solo indefinitamente progredire verso una conoscenza sempre più adeguata; d'altro lato la scienza non si identifica neppure con la dispersa e casuale osservazione empirica, con l'indefinita accumulazione di dati particolari, che, anzi, tende a « dispensare, per quanto possibile, dall'esplorazione diretta, per sostituire ad essa l'esplorazione razionale ». Anche per Comte, come già per Bacone, solo la scienza può costituire la base razionale della azione dell'uomo sulla natura: « scienza, donde previsione; previsione, donde azione ». Primaria diventa in tal modo la conoscenza delle leggi scientifiche, poiché solo la conoscenza delle leggi dei fenomeni ci consente di prevederli e quindi di modificarli a nostro vantaggio.

Sulla superiorità dell'aspetto razionale (la determinazione delle leggi dei fenomeni e la possibilità di previsione che ne consegue) sull'aspetto empirico (l'immediata osservazione del dato) nella scienza, Comte insiste a lungo e scrive: « noi abbiamo riconosciuto che la vera scienza, apprezzata secondo quella previsione razionale che caratterizza la sua principale superiorità nei confronti della pura erudizione, consiste essenzialmente di leggi e non già di fatti, sebbene questi siano indispensabili al loro stabilirsi e alla loro sanzione ». In questo senso la filosofia positiva si pone come « metodologia della scienza » e come costruzione di una nuova « enciclopedia » e classificazione delle scienze, che deve salvare il sapere umano dai pericoli della dispersione e della disorganizzazione una volta cadute le unificazioni fittizie della teologia e della filosofia della natura.

La ssificazione elle scienze

Tale classificazione delle scienze è condotta in base al criterio della loro semplicità e generalità: gli oggetti più semplici, che sono poi anche quelli più generali, danno luogo infatti alle scienze più semplici e generali, alle quali seguono via via scienze sempre più complesse e particolari. Si tratta però di una successione discontinua, nel senso che ciascuna scienza, pur presupponendo quella più semplice che la precede, conserva rispetto ad essa la sua autonomia e specificità e non è quindi possibile dedurla senz'altro dalla precedente. Poiché, dunque, gli oggetti inorganici sono più semplici di quelli organici, la prima grande partizione della scienza è quella di « fisica inorganica » e di « fisica

organica ». La prima si distingue a sua volta in una « fisica celeste » o astronomia e in una « fisica terrestre », che a sua volta comprende tanto la fisica propriamente detta quanto la chimica; anche nell'ambito della fisica organica è possibile operare una distinzione tra la scienza che studia i fenomeni concernenti il singolo individuo, o biologia, e la scienza che studia i fenomeni concernenti l'insieme della specie umana o « sociologia ». Rispetto poi alle classificazioni tradizionali delle scienze Comte giustifica una particolare collocazione della matematica (ivi inclusa la geometria) con la considerazione che essa in realtà è presupposta da tutte le scienze; e considerazione analoga può valere anche per la logica, nel senso che è impossibile studiare il metodo separatamente dalle ricerche in cui è usato.

L'assenza della psicologia, invece, è dovuta al fatto che essa, per Comte, o si risolve in parte nella biologia e in parte nella sociologia, oppure non può essere una scienza, dal momento che nessuna osservazione è possibile dove l'organo osservato e l'organo osservatore coincidono: « l'individuo pensante non può dividersi in due, in cui l'uno ragioni, mentre l'altro lo guardi ragionare ».

Matematica, astronomia, fisica, chimica, biologia e sociologia costituiscono così una classificazione delle scienze, che nello stesso tempo esprime anche una loro gerarchia. Abbiamo già visto infatti che la loro successione è determinata dalla progressivamente minore semplicità e generalità; orbene, questa successione esprime non solo l'ordine in cui esse debbono essere studiate, ma anche l'ordine in cui le singole scienze pervengono allo studio positivo dopo aver attraversato quello teologico e quello metafisico: in questo senso si spiega il passaggio dall'astrologia all'astronomia, dalla magia alla fisica, dall'alchimia alla chimica e così via.

## 2 - *Comte: la sociologia e la « religione dell'Umanità ».*

**La sociologia**

Mentre, tuttavia, per la matematica, l'astronomia, la fisica, la chimica e la biologia il raggiungimento dello stadio positivo può considerarsi definitivamente acquisito, non così può dirsi per la sociologia, in cui si fa ancora ricorso a principi come il diritto divino, che è un principio teologico, o come la sovranità popolare, che è un principio metafisico. Si tratta perciò di colmare questa « lacuna essenziale », di

« completare il sistema delle scienze », fondando finalmente in modo positivo la « fisica sociale », cioè la sociologia. Con questa grande operazione scientifica Comte ritiene non solo di portare a compimento la rivoluzione iniziata da Bacone, ma anche di eliminare tutte le cause di crisi politica e morale e di perturbamento nell'organizzazione sociale, che derivano appunto dal persistere e dal coesistere di diverse concezioni del mondo.

Comte assegna alla sociologia il compito di « percepire nettamente il sistema generale delle operazioni successive, filosofiche e politiche, che devono liberare la società dalla sua fatale tendenza alla dissoluzione imminente e condurla direttamente ad una nuova organizzazione più progressiva e più salda di quella che riposava sulla filosofia teologica ». Per raggiungere questo obbiettivo, però, la sociologia deve entrare nello stadio positivo, adottare cioè lo stesso metodo, fondato sull'osservazione e sul ragionamento (vedere per prevedere), delle altre scienze, e cogliere lo stretto legame che sussiste tra i fenomeni sociali e le condizioni ambientali, fisiche e fisiologiche (e particolare importanza è riconosciuta al clima e alla razza).

**La « statica » e la « dinamica » sociale**

In questo senso Comte parla della sociologia come di una « fisica sociale » e distingue in essa una « statica » e una « dinamica », delle quali la prima studia l'ordine e la seconda il progresso della società. L'ordine sociale è dato dal « consenso » reciproco di tutte le parti del sistema, il cui equilibrio impedisce che, di volta in volta, se ne possa modificare una lasciando inalterate le altre o che si possano imporre modifiche che non corrispondano all'effettivo grado di sviluppo complessivo raggiunto.

Comte accetta, in certo senso, l'idea di Saint-Simon che la storia umana attraversi fasi organiche e fasi critiche; d'accordo altresì con De Maistre, egli vede nel Medioevo l'esempio tipico di epoca organica e nell'Illuminismo e nella Rivoluzione francese l'esempio tipico di epoca critica; il problema consiste quindi nel mirare ad un ordine non statico, come quello medievale, e ad un progresso non disordinato, come quello rivoluzionario. Uscita dalla fase teologica e quindi da una organizzazione politica teocratica, fortemente caratterizzata in senso militaresco ed autoritario, ed uscita altresì dalla fase metafisica e quindi da un'organizzazione politica dominata dai giuristi, che hanno il compito di delimitare i diritti dei vari ceti (in particolare della borghesia rispetto alle classi privilegiate) e caratterizzata dal naziona-

lismo e dall'idea della sovranità popolare, l'umanità si avvia alla fase positiva, che è quella dell'industrializzazione, del predominio della corporazione dei filosofi positivi e della divisione del potere fra le forze economiche produttrici di ricchezza, con la possibilità per tutti di lavorare e di perfezionarsi.

L'evoluzione verso questa fase e verso la solidarietà sociale che ne conseguirà è concepita da Comte come un processo continuo senza « salti » rivoluzionari e agevolato dai benefici della scienza. In tal senso, il progresso si configura come tale che in esso ogni momento è « il risultato necessario » del precedente e il « motore indispensabile » del seguente: Comte cita a questo proposito il principio di Leibniz per cui « il presente è gravido dell'avvenire », come pure il principio di De Maistre, per cui « tutto ciò che è necessario esiste ». Con quest'ultimo egli intende soprattutto sottolineare che in ciascun momento la storia umana è tutto ciò che deve essere. Deriva di qui il carattere di inevitabilità dell'avvenire della « sociocrazia », cioè di quella organizzazione sociale che la sociologia positiva « prevede ».

**L'etica del positivismo**

D'altro lato il progresso appare a Comte come il costante, seppure non illimitato, perfezionamento dell'umanità; esso determina, infatti, « la preponderanza crescente delle tendenze più nobili della nostra natura ». Si inserisce così, nella sociologia, l'etica positivistica, fondata sul principio dell'altruismo, del « vivere per gli altri »: essa deve sviluppare l'impulso sociale dell'uomo, facendolo predominare sugli istinti egoistici, e deve promuovere l'inserimento e l'integrazione dell'individuo nella specie, del singolo nella società e nei suoi istituti. E Comte riprende a questo proposito taluni motivi critici contro l'astrattezza del concetto di individuo elaborato dall'Illuminismo, che erano stati propri della cultura romantica.

**Religione e scienza nell'ultima fase del pensiero di Comte**

Di qui il sempre maggiore rilievo che nel suo pensiero prende il concetto di umanità; l'umanità, anzi, da oggetto di analisi scientifica diventa, nell'ultima fase del suo pensiero (quella espressa dal *Sistema di politica positiva* e dagli altri scritti ad essa collegati), il centro di una nuova visione religiosa, destinato a soppiantare quel concetto di « assoluto » che era stato proprio delle teologie e delle metafisiche. L'unificazione intellettuale, operata dalla scienza, è la condizione necessaria, ma non sufficiente, del progresso; è necessario altresì il sentimento e quindi la religione, che ha sempre costituito il tessuto connettivo degli uomini nell'organizzazione sociale, anche se, nell'età

positiva, la religione dovrà essere depurata del suo contenuto dottrinario « teologico ». A questa trasformazione della filosofia in religione si accompagna una parallela trasformazione del concetto di scienza. Già nel *Corso di filosofia positiva* egli aveva dichiarato che la libertà di ricerca e di indagine non avrebbero avuto più senso nella scienza dell'età positiva: « storicamente considerato, il dogma del diritto universale, assoluto e indefinito di esame è solo la consacrazione, sotto la forma viziosamente astratta comune a tutte le concezioni metafisiche, dello stato passeggero della libertà illimitata, nel quale lo spirito umano è stato spontaneamente collocato per una conseguenza necessaria dell'irrevocabile decadenza della filosofia teologica, e che deve durare naturalmente fino all'avvento sociale della filosofia positiva ».

Questa dogmatizzazione della scienza diviene sempre più evidente e si manifesta altresì nella condanna dell'eccessiva specializzazione (« vera anarchia scientifica »), nella pretesa di determinare, per ogni scienza, quel livello di precisione « al di là del quale l'esplorazione scientifica degenera inevitabilmente, per un'analisi troppo minuziosa, in una curiosità sempre vana e qualche volta anche gravemente perturbatrice ». Nello stesso senso, Comte auspica una « inflessibile disciplina » volta a mettere al bando tutte le ricerche che non abbiano un riferimento diretto o indiretto ai bisogni dell'uomo (così, ad esempio, in luogo del « vago studio del cielo », l'astronomia deve studiare la terra, prendendo in considerazione gli altri astri solo sulla base dei loro rapporti reali con il nostro pianeta), depreca l'« usurpazione » della fisica da parte dei geometri, della chimica da parte dei fisici, della biologia da parte dei chimici, e così via, e proclama la necessità di sottrarre la scienza al dominio degli scienziati per affidarla ai « veri filosofi, degnamente votati al sacerdozio dell'Umanità ».

**La religione ell'Umanità**

Si è già detto che l'Umanità diventa nell'ultima fase del pensiero di Comte, il centro di una nuova esperienza religiosa, anzi l'oggetto di una vera e propria venerazione e di un vero e proprio culto. Comte si inserisce così in un filone di pensiero che in Francia aveva espressioni cospicue all'epoca della Rivoluzione francese (la dea Ragione, il Grande Essere) e che era continuata nella tradizione saint-simoniana (cfr supra, p. 96-7). Tra gli uomini e i popoli, infatti, si costituisce una solidarietà che non è solo sincronica, ma anche diacronica, che opera cioè non soltanto tra i contemporanei, ma anche tra gli uomini del passato, del presente e del futuro. L'Umanità, come insieme di

tutti gli uomini che vissero, vivono e vivranno, costituisce il Grande Essere, il quale, dunque, è in ogni momento l'insieme della popolazione « oggettiva », cioè quella dei viventi, e della popolazione « soggettiva », cioè quella dei defunti e dei venturi che vivono nel ricordo o nell'aspettazione dei viventi. La popolazione soggettiva dei defunti costituisce la sorgente e quella dei nascituri lo scopo dell'azione che solo la popolazione oggettiva compie direttamente: « noi lavoriamo sempre per i nostri antenati, da cui derivano ad un tempo gli elementi ed i procedimenti di tutte le nostre operazioni. Il principale privilegio della nostra natura consiste in questo, che ogni individualità si perpetua indirettamente attraverso l'esistenza soggettiva, se la sua opera oggettiva ha lasciato degni risultati ».

**L'immortalità dell'individuo e le forme della religione dell'Umanità**

Questo perpetuarsi è propriamente quell'immortalità dell'individuo, che è del tutto inverosimile se interpretata, secondo la tradizione religiosa, come eterna permanenza del singolo, come mera soddisfazione dell'esigenza egoistica di sopravvivere; immortalità individuale può significare, infatti, soltanto la speranza di « sussistere in altri », cioè di continuare a vivere, come popolazione soggettiva, grazie a quanto di buono è stato compiuto ed è stato quindi consegnato ai discendenti. Per chi è vissuto egoisticamente in se stesso la morte è il totale annientamento. Nasce di qui un vivissimo senso della tradizione e della storicità, che fa dire a Comte che l'Umanità è costituita « più di morti che di vivi »: la storia è la consapevolezza che l'Umanità prende di se stessa e del processo di unificazione di tutti i contributi al perfezionamento generale portati dai singoli e dai popoli; è la coscienza di quanto grande sia l'eredità che ogni generazione riceve dal passato.

Sulla base di questa religione dell'Umanità Comte elabora anche un nuovo « calendario » positivista, in cui, al posto dei santi, compaiono i grandi esponenti della scienza, della politica, dell'arte e della religione: insomma, dei grandi benefattori dell'umanità, di coloro che hanno maggiormente contribuito al suo progresso e all'arricchimento del suo patrimonio intellettuale e morale.

Comte pretende altresì di estendere, sia pure in forma soltanto analogica, il concetto di Grande Essere anche alle altre forme di vita animale e persino alla natura inorganica: di qui la finale rivalutazione del feticismo (anche se alle cose cosiddette inanimate deve essere attribuita un'attività spontanea più che una vita vera e propria) e il

tentativo di elaborare una « trinità » positivistica, articolata nel Grande Essere, cioè l'Umanità, nel Grande Feticcio, cioè la terra, e nel Grande Mezzo, cioè lo spazio. Nella stessa prospettiva Comte parla dei filosofi come dell'« intelligenza » della società, delle donne come del « cuore » e del proletariato come dell'« energia » (la trinità di sapere, amare e volere!), mentre la borghesia è colpita come figlia dell'« anarchismo della Rivoluzione »: e anche questo è un motivo tipicamente romantico.

Comunque sia di ciò, la filosofia di Comte ha esercitato una profonda influenza sulla cultura europea soprattutto per l'esaltazione della scienza positiva, nella concretezza del « fatto », dei benefici della scienza per il progresso dell'umanità, della convivenza sociale fondata sull'altruismo e la solidarietà reciproca: sono tratti tipici che caratterizzano tutto un aspetto della civiltà europea della seconda metà del XIX secolo.

### 3 - *La cultura romantica e gli sviluppi della filosofia positivistica.*

**Il romanticismo letterario in Francia**

Abbiamo visto nel capitolo dedicato alla filosofia dell'età della Restaurazione, il primo contatto tra gli ideali del Romanticismo e la cultura francese, ad opera di Madame de Staël e di Chateaubriand. Cosicché il fiorire del romanticismo francese, soprattutto in letteratura, coincide con l'affermarsi della filosofia positivistica, creando una complessa trama di reciproci rapporti. I maggiori poeti europei, da Shakespeare a Byron, da Schiller a Goethe, sono letti e tradotti avidamente e non restano senza eco anche gli aspetti più scomposti e disordinati, il ribellismo e il faustismo dello *Sturm und Drang* e del primo romanticismo tedesco.

I temi della malinconia, della riflessione filosofica ed umanitaria, oppure quello della solitudine e dell'angoscia, dell'ostilità della natura e dell'umanità, l'esotismo, la passione amorosa e il dolore della fine trovano espressione nelle poesie e nei componimenti letterari di Alphonse DE LAMARTINE (1790-1869), di Alfred DE VIGNY (1797-1863), di Gerard DE NERVAL (1808-1855) e di Alfred DE MUSSET (1810-1857), la cui biografia registra uno degli amori più celebri, quello che lo legò alla scrittrice George SAND (Aurore Dupin, 1804-1876). Ma le figure più grandi della letteratura di questa età sono quelle di Henri Beyle, noto con lo pseudonimo di STENDHAL (1783-1842), di Prosper MERIMÉE (1803-1870) e di Honoré DE BALZAC (1799-1850). E quasi tutto il secolo XIX è riempito dalla vasta operosità di Victor HUGO (1802-1885), mentre il passaggio dal Romanticismo all'estetismo e al formalismo della poetica dell'« arte per l'arte » è rappresentato dalla produzione artistica di Theophile GAUTIER (1811-1872).

**La letteratura post-romantica**

La censura e il moralismo ufficiale del Secondo Impero incoraggiarono una reazione razionalistica e borghese contro il « delirio romantico ». Ciò nonostante, anche la letteratura francese post-romantica, della seconda metà del XIX secolo, continua a risentire largamente dei miti romantici, da cui non rimangono immuni neppure quegli autori che si richiamano alla scuola dell'« arte per l'arte », iniziata, come abbiamo visto, da Gautier e che vanta scrittori come Charles BAUDELAIRE (1821-1867), il poeta della bellezza contaminata, che dette un « brivido nuovo », come disse Hugo, ai contemporanei con la sua ricerca dello strano e del macabro (poiché la bellezza è ovunque, anche nella corruzione e nella morte) e come Gustave FLAUBERT (1821-1880), i cui romanzi, dall'iniziale esaltazione tipicamente romantica dell'esotico e anche del crudele e del peccaminoso, raggiungono la loro più alta maturità nella narrazione non già di vicende eccezionali, ma di una vita « dove non succede niente », in cui cioè è oggettivamente analizzata la quotidiana vita borghese e messo a nudo quanto in essa vi è di debolezza, di egoismo e di grettezza, ma anche di umanità. E a Flaubert si ricollega da un lato l'esperienza artistica di Guy DE MAUPASSANT (1850-1893) e, dall'altro, attraverso anche l'influsso del positivismo, la tradizione del romanzo naturalista, il cui maggiore esponente fu Émile ZOLA (1840-1903), che per esso creò la formula del « romanzo sperimentale »; di Zola fu discepolo Alphonse DAUDET (1840-1897). Il gusto per il bizzarro e l'impressionistico, che è proprio dei fratelli Edmond (1822-1896) e Jules GONCOURT (1830-1870), aprirono infine la via al decadentismo, mentre Anatole FRANCE (1844-1924), eccelleva in una analisi psicologica svincolata dai canoni della scuola naturalistica.

Classicismo, romanticismo e realismo sono le tre correnti principali che dominano anche la pittura francese e che ebbero i loro maestri, rispettivamente, in Jean-Auguste-Dominique INGRES (1780-1867), in Eugène DELACROIX (1799-1863), in Honoré DAUMIER (1808-1879) e Gustave COURBET (1819-1877); nello stesso tempo si afferma, con Paul CÉZANNE (1839-1906), con Eduard MANET (1832-1883), con Pierre-Auguste RENOIR (1841-1919) e con Claude-Oscar MONET (1840-1926), la grande corrente pittorica dell'impressionismo. Anche la musica francese vide la stagione della « grande opera », i drammi musicali di Daniel-François AUBER (1782-1871), e, benché non fosse francese di nazionalità, di Gioacchino ROSSINI (1792-1864), e poi di Charles GOUNOD (1819-1893) e di Georges BIZET (1838-1875).

La critica letteraria raggiunge il suo punto più alto nell'attività di Charles-Augustin DE SAINTE-BEUVE (1804-1869), autore della celebre *Storia di Port-Royal* oltre che dei *Ritratti contemporanei* e delle *Conversazioni del lunedì*; partito dal proposito di legittimare il Romanticismo con il tentativo di innestarlo sulla tradizione dei poeti della « Pléiade », Sainte-Beuve definì una sua poetica originale, ma soprattutto poté affidarsi ad un gusto squisito e ad una sempre avvertita sensibilità estetica.

**La storiografia francese**

I drammi vissuti dalla Francia, dall'epoca della Rivoluzione a quella del Secondo Impero di Napoleone III, i conflitti sociali, le sventure di un proletariato diseredato e condannato all'abiezione, di vaste plebi cittadine abbandonate

a se stesse, e, per contro, l'ipocrisia della virtù di una borghesia chiusa in se stessa, dedita al denaro e al culto del proprio egoismo, costituiscono lo sfondo in cui si muove la folla dei personaggi della nuova letteratura, dalla *Commedia umana* ai *Miserabili*. L'interesse per questi problemi e il senso della storia propria del Romanticismo determinano del resto una splendida fioritura della storiografia. Non si tratta, ovviamente, di un fenomeno soltanto francese, ma europeo: noi, ad esempio, ricorderemo più avanti i maggiori esponenti della storiografia tedesca e italiana, ma intanto meritano un cenno, in questa sede, la *Storia dei Francesi* e soprattutto la *Storia delle repubbliche italiane nel Medioevo* dello svizzero Jean-Charles-Léonard SISMONDI (1773-1842), la cui ricostruzione, sintesi dell'esaltazione romantica del medioevo e del federalismo russoiano, influì profondamente sul pensiero liberale italiano e suscitò reazioni nell'ambiente del neo-guelfismo (cfr. infra, p. 195).

I fratelli Thierry e Michelet

Particolarmente ricca di risultati e di opere importanti è la storiografia francese, che si muove essenzialmente secondo due filoni di ricerca, uno volto a ricostruire il periodo della dominazione romana e il periodo medievale e l'altro volto a ricostruire le vicende dal periodo della Rivoluzione in poi. Così Jacques-Nicolas-Augustin THIERRY (1795-1856), amico e collaboratore di Saint-Simon, ricostruisce l'epoca dei Merovingi e dei Normanni (e famosa è soprattutto la *Conquista dell'Inghilterra da parte dei Normanni*), dedicandosi nell'ultima parte della sua vita allo studio della formazione del « terzo stato », mentre suo fratello Amédée (1797-1873) si dedica soprattutto a studiare, indulgendo anche a concetti nazionalistici, che la guerra franco-prussiana doveva smentire, la storia degli antichi Galli (*Storia dei Galli* e *Storia della Gallia sotto la dominazione romana*). In queste opere le influenze del romanticismo sono evidenti, ma il capolavoro della storiografia romantica francese è costituito dalla monumentale *Storia di Francia* di Jules MICHELET (1798-1874), la cui redazione durò quasi quarant'anni. Ammiratore del Vico e del maggiore dei Thierry, la sua storiografia, espressa in una prosa di grande valore letterario, si presenta come « resurrezione della vita integrale » e la fantasia e il sentimento vi hanno un posto non secondario rispetto alla ricostruzione scientifica e alla ricerca erudita. Michelet è l'esponente delle idee più liberali e filodemocratiche del tempo (e per esse fu sospeso, per ben due volte, dall'insegnamento al Collegio di Francia e poi dalle cariche politiche) e quindi all'opposto delle tendenze reazionarie e « ultras » che abbiamo visto ispirare la politica e la storiografia di un De Maistre. Ma tra questi due estremi si colloca tutta una corrente di pensiero liberale moderato, tesa a difendere i diritti dell'individuo contro gli opposti dispotismi del sovrano e del popolo e contro le minacce della restaurazione e della democrazia radicale. Nel campo della storiografia il massimo esponente di questa corrente è Alexis DE TOCQUEVILLE (1805-1859), autore della celebre *Democrazia in America*, scritta di ritorno da un viaggio negli Stati Uniti ed esaltante quel regime politico, e di un'opera su *L'Ancien Régime e la Rivoluzione*: nella democrazia liberale Tocqueville vede il miglior correttivo alla tendenza costante della società al livellamento e alla sempre più ampia sfera di intervento dello stato nella vita degli individui. Più o meno a convin-

Gli storici « liberali »: Tocqueville, Guizot e Thiers

zioni analoghe si ispirano anche altri due storici importanti di questo periodo, che tuttavia furono politicamente avversari: François GUIZOT (1787-1874), teorico di una storiografia volta più al tipico che al particolare ed essenzialmente pragmatica, capace cioè di trarre dal passato insegnamenti per il presente, fu autore di una *Storia della rivoluzione in Inghilterra*, in 26 volumi, accanto alla quale vanno poste le *Memorie relative alla storia di Francia dal secolo XIII*, in 31 volumi, e i *Saggi sulla storia di Francia nel V secolo*; e Adolphe THIERS (1797-1877), che fu autore di una famosa *Storia della rivoluzione francese* e di una *Storia del Consolato e dell'Impero* e che svolse anche un ruolo importante come uomo politico: ministro e presidente del Consiglio più volte dopo il 1830, fu dal 1840 al 1848 capo dell'opposizione parlamentare; esiliato e poi graziato da Napoleone III, criticò la politica del Secondo Impero e si oppose sia al sostegno al processo di indipendenza italiana sia alla guerra contro la Prussia. Di nuovo capo del governo dal 1871 fu eletto presidente della Repubblica, dopo la violenta repressione della Comune, e si adoperò per liberare il territorio francese dall'occupazione tedesca. Questa vasta esperienza politica e di governo gli consentì di eccellere, come storico, nella trattazione dei problemi militari, finanziari e diplomatici, risultando invece alquanto inferiore nelle visioni di insieme e nelle interpretazioni generali.

La storiografia francese di ispirazione positivistica ha due grandi esponenti nel Taine e nel Renan, di cui dovremo tuttavia occuparci specificamente più avanti per la loro non trascurabile importanza anche in sede di storia della filosofia; qui, per concludere questa rapida rassegna, basterà ricordare ancora Numa-Denis FUSTEL DE COULANGES (1830-1889), autore di un'opera sulla *Città antica*, che è una ricostruzione classica della *polis*, sia nel suo interno sviluppo sia nei suoi aspetti sociali, e di un'importante *Storia delle istituzioni politiche della Francia antica*.

**Gli sviluppi del positivismo**

Nel clima culturale fin qui sommariamente descritto e nel quadro della vasta attività scientifica che vedremo nel paragrafo seguente la filosofia positivistica e il pensiero di Comte esercitano una profonda influenza e trovano numerosi seguaci, che accolgono altresì largamente le idee maturate dal positivismo inglese, e da John Stuart Mill e da Spencer in primo luogo, mentre gli scritti di Comte venivano tradotti in inglese da Henriette MARTINEAU (1802-1876) e da Richard CONGREVE (1818-1899). Vengono coltivate discipline che Comte aveva esplicitamente escluse, come la psicologia, o altre che dal maestro erano state lasciate in secondo piano, come il linguaggio, la letteratura, l'arte e la religione, mentre sviluppi originali prendono anche le ricerche sociologiche e antropologiche. Per contro, dopo un momento di vivacità, decade rapidamente la discussione intorno alla « religione dell'Umanità » e alla problematica ad essa connessa nell'ultima fase del pensiero di Comte: benché trovi ancora qualche adepto in Francia, in Inghilterra e negli Stati Uniti, questa « religione » viene ben presto abbandonata, sia per il suo carattere utopistico e astratto, sia perché considerata di gran lunga meno importante rispetto alla filosofia positiva vera e propria.

**Lafitte e Littré**

Tra i discepoli di Comte che rimasero fedeli anche agli ultimi sviluppi del suo pensiero basterà ricordare Pierre LAFITTE (1823-1903), che fu professore

di storia generale delle scienze al Collegio di Francia, ma la cui vasta produzione filosofica è povera di spunti originali. Più interessante è la figura di un altro discepolo di Comte, Emile LITTRÉ (1801-1881), il quale, oltre a vari scritti di filosofia (*Frammenti di filosofia positiva e di sociologia contemporanea* e *La scienza dal punto di vista filosofico*) compose anche un famoso *Dizionario della lingua francese* e una *Storia della lingua francese*, in cui applicò i principi filosofici del positivismo allo studio del linguaggio, collegando lo sviluppo linguistico all'evoluzione dei costumi e della società. Littré è convinto che il cardine del positivismo sia l'estensione alle indagini filosofiche del metodo positivo delle scienze sperimentali; e da questa convinzione trae non solo il rifiuto dell'ultima speculazione del suo maestro, ma anche la conseguenza che deve essere rigorosamente esclusa ogni teoria assoluta e ogni ipotesi metafisica di spiegazione ultima e universale: l'agnosticismo è così la soluzione offerta al problema dei rapporti tra scienza e religione.

**Bernard**

La diffusione delle idee positivistiche in Francia fu però dovuta più a scienziati e a letterati (soprattutto storici) che non a filosofi veri e propri. Tra gli scienziati merita un cenno Claude BERNARD (1813-1878), autore di una *Introduzione alla medicina sperimentale*, in cui è ribadito il necessario collegamento tra filosofia e scienza e l'abbandono di ogni ipotesi metafisica generale, sia materialistica sia spiritualistica (e in questo senso Bernard contesta la riduzione dei fenomeni vitali a fenomeni fisico-chimici). « Il metodo sperimentale, in quanto metodo scientifico, egli scrive, poggia interamente sulla verifica sperimentale di un'ipotesi scientifica » ed ha, come suo criterio, il « determinismo » (da non confondersi con il « fatalismo » di cui parlano i filosofi), cioè la nozione di una concatenazione necessaria tra ciascun fatto e le sue conseguenze.

**Taine**

Figura eminente del positivismo francese è lo storico e filosofo Hyppolite TAINE (1828-1893), autore di *Le origini della Francia contemporanea* e di vari altri scritti di argomento filosofico e psicologico (*I filosofi francesi del secolo XIX*, *La filosofia dell'arte* e *L'intelligenza*). Particolarmente acuta è la polemica di Taine contro le filosofie di De Maistre e di Cousin e, in generale, contro lo spiritualismo. Egli rimprovera loro il ricorso alla mistica della rivelazione interiore e l'aver quindi elaborato una dottrina che serve più all'oratoria e all'edificazione che non alla scienza: di contro all'indirizzo critico, razionalistico e scientifico delle dottrine settecentesche, questa filosofia, anche per influsso del Romanticismo, ha esaltato il cuore e il sentimento, ha creduto che suo compito fosse quello di consolare e di inventare speranze gettando il discredito sullo spirito scientifico, sull'esattezza e concretezza delle analisi. Contro tutto ciò reagisce il positivismo di Taine, il quale scrive che « si può considerare l'uomo

come un animale di specie superiore, il quale produce filosofie e poemi press'a poco come i bachi da seta fanno i loro bozzoli e le api i loro alveari » e che « il vizio e la virtù sono prodotti come il vetriolo e lo zucchero, e ogni dato complesso nasce dall'incontro di altri dati più semplici da cui dipende ». In questa prospettiva, i fatti artistici, come quelli storici o psicologici, sono il prodotto necessario delle condizioni, sia intrinseche sia ambientali, che li determinano ed è possibile stabilire le leggi che regolano tale condizionamento. Così, ad esempio, l'estetica non è altro che una specie di « botanica » applicata alle opere umane anziché alle piante, e come esiste una temperatura fisica che, variando, favorisce la nascita delle diverse specie di piante, allo stesso modo esiste una temperatura morale (determinata dalle condizioni biologiche ambientali, economiche e sociali), le cui variazioni producono la nascita delle diverse opere artistiche. Egualmente, tutta la vita spirituale è riconducibile a leggi analoghe a quelle dei fenomeni naturali: « bisogna lasciare da parte, egli scrive, le parole ragione, intelligenza, volontà, potere personale e perfino io, come si lasciano da parte le parole forza vitale, forza medicatrice, anima vegetativa. Si tratta di metafore letterarie, condotte tutt'al più come espressioni abbreviative e sommarie ». Solo a questo modo anche la psicologia può diventare scienza di fatti.

**La psicologia**

La neurologia e la psicologia ebbero notevole impulso, così, in clima positivistico: basterà ricordare i contributi, rispettivamente, di Jean-Martin CHARCOT (1825-1893) e di Théodule RIBOT (1839-1926). Vengono particolarmente studiate le degenerazioni della psiche umana (la pazzia, l'isterismo, ecc.) e se ne cercano i rapporti con le alterazioni del sistema nervoso e con le condizioni ambientali. Importantissimo, infine è il contributo, arrecato alla determinazione (in sede scientifica e non meramente speculativa) dell'esistenza di una zona dell'« inconscio » nella psiche, come condizione degli stessi fatti psichici consapevoli: era così aperta la strada alla psicanalisi.

**Renan**

Altra grande e caratteristica figura del positivismo francese è quella dello storico, filologo e letterato Ernest RENAN (1823-1892). Ne *L'avvenire della scienza* egli esprime un'entusiastica esaltazione della scienza e dell'organizzazione scientifica dell'umanità, in cui lo scienziato prenderà il posto del sacerdote e l'uomo potrà vedere con chiarezza il suo fine e la sua legge. Anche la filosofia rientra in questo quadro, come unificazione dei risultati delle singole scienze: essa è

« la testa comune, la regione centrale del gran fascio della conoscenza umana ». Ma gli scritti più noti di Renan sono quelli da lui dedicati alla storia del Cristianesimo e tra questi la famosissima *Vita di Gesù*: in essi, conformemente ai principi della filosofia positivistica, egli si sforzò di dare un'interpretazione strettamente naturalistica dei fatti, eliminando ogni riferimento al soprannaturale, all'intervento divino, al miracoloso: il miracolo, infatti, non ha posto alcuno nel « tessuto delle vicende umane » come non lo ha nei fatti naturali. La vicenda e la predicazione di Gesù non sono quindi altro che l'espressione di un ideale morale perfettamente consono alle condizioni ambientali e materiali del tempo.

**Altre correnti positivistiche**

Rimandando ad un capitolo successivo la trattazione degli sviluppi della sociologia (cfr. infra, p. 394 sgg.), come conclusione, è opportuno fare ora menzione di alcuni pensatori che, pur facendo parte della corrente positivistica, si richiamano ad indirizzi diversi da quello comtiano. Al monismo materialistico, che vedremo sviluppato in Germania da Haeckel (cfr. infra, p. 188) si richiama Felix LE DANTEC (1869-1917), autore di *La materia vivente* e di *L'ateismo*, mentre all'indirizzo evoluzionistico del positivismo, che aveva trovato in Germania una interpretazione spiritualistica, si richiamano Alfred FOUILLÉE (1838-1912), teorico di un monismo psico-fisico di stampo spiritualistico e incentrato sul concetto di « idea-forza », e Jean-Marie GUYAU (1854-1888), sostenitore di una morale esente da obbligazioni e da sanzioni.

## 4 - *Gli sviluppi delle scienze in Europa nella seconda metà del XIX secolo.*

**La riorganizzazione scolastica**

Il cinquantennio che va, all'incirca dal 1830 al 1880 registra ampi e decisivi progressi in tutti i campi del sapere scientifico. Prima di ricordarli brevemente, è necessario considerare un altro fatto significativo, e cioè il processo di rinnovamento, sia nei metodi didattici sia nei contenuti, delle strutture scolastiche e soprattutto universitarie di molti paesi europei e in particolare in Germania e in Inghilterra. Noi abbiamo già fatto cenno alla scuola Politecnica di Parigi e al suo sviluppo in connessione con le esigenze poste dal processo di industrializzazione e dello sviluppo delle nuove strutture economiche e delle forme di produzione. Sulla scia di questo modello anche le strutture scolastiche della Germania, una volta declinata l'egemonia della filosofia hegeliana e il concetto romantico di una « filosofia della natura », vengono profondamente riformate: vengono aperti laboratori scientifico-sperimentali e vengono fondate

scuole politecniche in molte città (Monaco, Dresda, e altre) e si aprono, accanto ai tradizionali ginnasi, scuole tecniche e professionali, la cui finalità era quella di rispondere alle nuove esigenze poste dalle trasformazioni della società. La Germania riesce così a colmare in pochi anni il divario che la separava dalla Francia e a porsi alla testa del progresso scientifico europeo nella seconda metà del secolo XIX.

Processo analogo, seppure più tardo, si registra in Inghilterra, quando si spegne la diffidenza verso il « continente », fino ad allora alimentata sia da ragioni politiche (l'ostilità antigiacobina e antinapoleonica) sia da ragioni pseudo scientifiche (gli strascichi della grande polemica tra newtoniani e leibniziani), che avevano in sostanza isolato la scienza inglese. A ciò si aggiunga il tenace conservatorismo delle autorità accademico-ecclesiastiche che governavano le tradizionali università di Oxford e di Cambridge e lo sviluppo sostanzialmente extrauniversitario delle ricerche connesse al processo di industrializzazione. Le cose cambiarono verso la metà del secolo ed anche l'Inghilterra si mise al passo con gli altri paesi europei.

**La matemat**

Nel campo della matematica l'esigenza che viene in primo piano è quella di un rinnovato rigore nei procedimenti dimostrativi (che influì sensibilmente, come vedremo, nello sviluppo della logica moderna) e quindi di un generale riesame dei postulati, delle definizioni e dei teoremi. I problemi che ricevono i contributi più importanti e che sono del resto per molti aspetti collegati tra loro, sono quelli del « calcolo infinitesimale », dell'« aritmetizzazione della matematica », della « teoria degli insiemi » e delle geometrie non-euclidee.

In tema di calcolo infinitesimale il contributo più importante è dato dal francese Augustin-Louis CAUCHY (1789-1857), che respinse decisamente il concetto di « infinitesimo attuale », tenendo fermo a quello di « infinitesimo potenziale »; egli rinunciò inoltre ad ogni vaga intuizione geometrica e a base del calcolo pose il concetto di « limite ». Importanti sono anche i contributi di Cauchy alla matematica pura (studiò le funzioni di una variabile complessa). Grande analista fu anche il tedesco Carl WEIERSTRASS (1815-1897) che aprì la strada a quell'indirizzo di « aritmetizzazione » della matematica che avrebbe dominato in questa scienza fino ai primi decenni del '900: aritmetizzare la matematica significa mostrare le basi strettamente aritmetiche di ogni concetto matematico, anche del più elevato e complesso. In tal modo il solo postulato necessario è la successione dei numeri reali, su cui si deve fondare lo studio dei limiti, delle derivate e degli integrali: il calcolo infinitesimale veniva così sottratto ad ogni imprecisione intuitiva e raggiungeva un alto grado di rigore; nello stesso indirizzo, Weierstrass approfondiva lo studio delle funzioni, da cui viene espunta ogni costruzione di natura geometrica. La problematica concernente i numeri reali e la loro riduzione ai numeri naturali (vero « materiale originario » della matematica) venne ulteriormente approfondita dai tedeschi Julius Richard DEDEKIND (1831-1916), che costruì l'aritmetica in ogni corpo algebrico finito mediante i numeri « ideali », e Georg CANTOR (1845-1918), che, partendo dai paradossi di Zenone di Elea e da alcuni luminosi spunti di Galileo, di Leibniz e di Bernhard BOLZANO (1781-1848), elaborò la « teoria degli insiemi », fon-

data sull'accoglimento dell'infinito attuale e sulla dimostrazione delle rigorose relazioni che legano fra loro ordini diversi di potenze. Contributi importanti all'analisi (e soprattutto al problema delle funzioni) sono dovuti anche a Bernhard RIEMANN (1826-1866), che qui è da ricordare anche per i suoi contributi alla costruzione di geometrie non-euclidee. Noi abbiamo già visto come si fosse fatta strada l'ipotesi di tali geometrie e come Gauss avesse dimostrato la non-contraddittorietà di geometrie che prescindessero dal postulato delle parallele di Euclide (cfr. supra, p. 104). Allo sviluppo di questa ipotesi dettero un contributo fondamentale da un lato appunto Riemann, con il suo scritto *Sulle ipotesi che sono a fondamento della geometria*, e dall'altro, prima di lui, l'ungherese Giovanni BOLYAI (1802-1860) e il russo Nicola I. LOBACEVSKIJ (1793-1856): il primo partendo dall'ipotesi che per un punto non passi alcuna parallela ad una retta data (geometria ellittica); gli altri due partendo dall'ipotesi che per un punto passino infinite parallele (geometria parabolica). Queste analisi raggiunsero un alto punto di generalizzazione con la pubblicazione nel 1872 del famoso *Programma di Erlangen* di Felix KLEIN (1849-1925), per il quale ogni geometria è « lo studio delle proprietà invarianti rispetto ad un gruppo di trasformazioni » e quindi dipende unicamente dalla scelta dei « gruppi di trasformazione » che analizza; cadeva così qualsiasi possibilità di verifica empirica, perché questa non può comunque prescindere dalla scelta preliminare di una delle geometrie possibili come criterio di misura delle altre. Le geometrie sono perciò giudicabili, non con il criterio della verità (corrispondenza alla realtà), ma con il criterio della « validità logica » (non contraddittorietà intrinseca). Era così aperta la via alla « assiomatizzazione » della geometria nell'ambito di una più generale « assiomatizzazione » della matematica, quale vedremo più avanti sviluppata da Hilbert (cfr. infra, p. 351); ma intanto possono essere considerati acquisiti due punti: il primo è che le proposizioni matematiche cessano di essere il simbolo per eccellenza della verità assoluta, e diventano espressione di verità « relative » all'interno di un dato sistema di premesse e di postulati; il secondo è che la validità di una teoria è stabilita non tanto dal suo grado di verità, quanto dalla coerenza interna, dalla non contraddittorietà tra ipotesi di partenza e le conseguenze da esse dedotte. Di qui il rilievo del tutto particolare che assumono i problemi logici in relazione alla costruzione della scienza.

La geometria

La fisica

Nel campo della fisica i fenomeni maggiormente studiati e nei quali sono acquisiti i risultati più importanti sono quelli elettrici e quelli termici. In elettrologia, lo scienziato da ricordare per primo è l'inglese Michael FARADAY (1791-1867), che definì l'induzione elettrica, ottenne l'inversione dell'elettrocalamita e scoprì le leggi, che vanno sotto il suo nome, dell'elettrolisi. Faraday dette inoltre un contributo notevole allo smantellamento della fisica newtoniana e della dottrina dei moti corpuscolari concependo l'elettricità come un fenomeno di vibrazione dell'etere e quindi analogo alla luce. Queste ricerche furono proseguite da un altro grande fisico inglese, James Clerk MAXWELL (1831-1879), che unificò in un numero limitato di formule i fenomeni luminosi, elettrici e magnetici, approfondì la dottrina del moto ondulatorio, ne studiò le frequenze di oscillazione e le conseguenze e, con la teoria dell'etere, dimostrò la possi-

bilità dell'azione a distanza. Maxwell intuì anche l'esistenza di quelle onde elettromagnetiche che, dimostrate sperimentalmente da Heinrich Rudolph HERTZ (1857-1894), presero appunto il nome di « onde hertziane ». Ed è appena il caso di ricordare l'importanza di queste scoperte anche per le loro applicazioni pratiche, dalle macchine elettro-magnetiche ai motori, alle dinamo, dalla radiotelegrafia ai telefoni, destinate a rivoluzionare la vita della società moderna.

Nell'ambito dei fenomeni termici la scoperta più importante (e tra le più importanti in senso assoluto) è quella che riguarda i principi della « termodinamica »: il primo principio, formulato nel 1842 dai tedeschi Julius Robert VON MAYER (1814-1878) e Hermann Ludwig Ferdinand HELMOTZ (1821-1894) e dall'inglese James Prescott JOULE (1818-1889), sancisce la costanza dell'energia nell'universo (che quindi non può né aumentare né diminuire) e quindi l'equivalenza tra lavoro e calore, onde la possibilità delle varie forme di energia di trasformarsi le une nelle altre secondo rapporti fissi. Il secondo principio, formulato dal tedesco Rudolph CLASIUS (1822-1888) e dall'inglese William THOMSON (1824-1907) sulla base di esperienze compiute in precedenza dal francese Sadi Carnot (cfr. supra, p. 105), sancisce l'irreversibilità di lavoro e calore se, cioè, il lavoro può essere interamente trasformato in calore, il processo inverso non è possibile: deriva di qui la legge di degradazione delle energie. E poiché tutte le forme di energia (chimica, elettrica, meccanica, ecc.) tendono a trasformarsi in calore e poiché il calore tende a passare dalla temperatura più alta a quella più bassa, si ritenne di poter configurare addirittura la prospettiva di una « morte » dell'universo.

**La chimica**

Quanto alla chimica, i progressi più evidenti sono dovuti alle scoperte dello svedese Jöns Jacob BERZELIUS (1779-1848) e del russo Dmitrij Ianacovic MENDELEJEV (1834-1907). Il primo scopre la correlazione tra fenomeni elettrici e fenomeni chimici e la presenza della polarità elettrica come proprietà di tutti gli atomi; il secondo arriva a stabilire che le proprietà fisiche e chimiche degli elementi sono una funzione periodica del peso atomico e può così costruire un sistema periodico di tutti gli elementi (la famosa « tavola » che da lui prende il nome), confermato dalla scoperta del gallio, dello scandio e del germanio. Nel settore della chimica organica è di rilievo l'opera del tedesco Justus VON LIEBIG (1803-1873), che confutò la dottrina dell'*humus* e dimostrò che le piante si nutrono di materie inorganiche (tanto è vero che l'*humus* aumenta con il succedersi delle vegetazioni).

**La biologia e la genetica**

Ma è nel campo della biologia che vengono raggiunti i traguardi più interessanti e in cui si accendono le discussioni più vivaci e più ricche anche di spunti filosofici. La teoria di gran lunga più importante, in questo senso, è quella dell'« evoluzione » elaborata da Darwin e, proprio per ciò, di essa converrà fare più esplicito esame nel capitolo successivo, a proposito del positivismo inglese. Qui basterà, per il momento, ricordare gli altri principali problemi discussi. E innanzi tutto si accentua sempre più la crisi del « vitalismo » biologico, mano a mano che si dimostra feconda l'applicazione di metodi della fisica alla fisiologia e di metodi della fisiologia alla psicologia: *psychologus nemo, nisi physiologus* è in un certo senso il motto del tedesco Johannes MUELLER

(1801-1858). In secondo luogo il principio della generazione spontanea viene confutato da Louis PASTEUR (1822-1895), il quale dimostrò che una sostanza fermentabile sterilizzata, una volta eliminata ogni contaminazione dell'aria, rimane sterile. Ma il nome di Pasteur è soprattutto legato alla fondazione della moderna batteriologia e alla tecnica della vaccinazione. La genetica, infine, compie passi decisivi grazie alle ricerche del monaco Gregor MENDEL (1822-1884), che, sulla base delle sue osservazioni sull'incrocio dei piselli, fondò la teoria dell'ereditarietà: la legge di Mendel da un lato esclude (come voleva Darwin) che tutti i caratteri sono egualmente ereditari e dall'altro determina il carattere « dominante » e quello « recessivo » dei processi ereditari. E l'accertamento di un'alternanza e di una discontinuità nell'ereditarietà introduceva in biologia il calcolo statistico. Le scoperte di Mendel, rimaste per il momento ignorate, vennero riprese e sviluppate dal tedesco August WEISMANN (1834-1918) e dall'olandese Hugo DE VRIES (1848-1935): il primo contestò l'ereditarietà delle trasformazioni dell'ambiente sull'organismo, perché solo le cellule riproduttive determinano le caratteristiche della specie; anche il secondo ritiene stabili le spe ie, ma ammette la possibilità che si verifichino mutazioni improvvise e discontinue.

# VIII

# *IL POSITIVISMO IN INGHILTERRA E IN GERMANIA*



## 1 - *Romanticismo e idealismo nella cultura anglosassone.*

**Il romanticismo in Inghilterra**

Abbiamo visto in un precedente capitolo (cfr. supra, p. 99 sgg.), l'affermarsi, nella cultura filosofica inglese, dell'empirismo e dell'utilitarismo. Tra questi indirizzi e lo sviluppo del positivismo non si è soliti, normalmente, porre soluzioni di continuità. Per avere un quadro storico adeguato è necessario, però, tenere presenti non solo anche le altre correnti filosofiche ma anche, in generale, le tendenze della cultura romantica, e proprio per alcune correlazioni che esistono tra romanticismo e positivismo.

Il romanticismo inglese ha una notevole importanza, oltre che dal punto di vista estetico, anche dal punto di vista etico: basti pensare, per ciò, al programma di ritorno alle tradizioni nazionali e popolari espresso dalle *Ballate liriche* di William WORDSWORTH (1770-1850) e di Samuel Taylor COLERIDGE (1772-1834). Le figure di questi due poeti sono in un certo senso emblematiche, per documentare l'involuzione della cultura inglese, da iniziali posizioni di adesione agli ideali della Rivoluzione francese a posizioni tradizionalistiche e conservatrici, che è parallela alla linea « antigiacobina » e antinapoleonica della politica inglese. Nello stesso tempo, questi due poeti sono gli alfieri di una reazione contro l'intellettualismo della letteratura settecentesca, che apre la via alle tendenze più schiettamente romantiche, e indulge sovente a considerazioni riflessive, più filosofiche che poetiche. Il romanticismo poetico inglese ha le sue più alte manifestazioni nella poesia di Georg Gordon BYRON (1788-1824), di Percy Bysshe SHELLEY (1792-1822), che esaltano gli ideali della libertà politica e morale. e di John KEATS (1795-1821), in cui l'iniziale estetismo si matura in un alto concetto della bellezza, del dolore e della missione del poeta, che si fondono con l'idealizzazione del mondo classico. Un altro aspetto caratteristico della cultura romantica anglosassone è costituito dal gusto del pittoresco e del medievale, ma senza sentimentalismo eccessivi, dei romanzi di Walter SCOTT (1771-1832), accanto al quale si può ricordare un altro romanziere, Washington IRVING (1783-1859), che è la prima figura notevole della letteratura americana.

L'atmosfera romantica si attenua, accoglie largamente elementi borghesi, si colorisce di bonomia, di *humor* e di ironia, nel periodo che precede immediatamente l'età vittoriana: basterà ricordare le espressioni dei cosiddetti « eccentrici », i saggi di Charles LAMB (1775-1834) e di Thomas DE QÜINCEY (1785-1859).

tà vittoriana

Il trionfo della borghesia industriale che matura nell'età vittoriana, cioè nella seconda metà dell'800, l'accentuarsi delle condizioni che lo rendono possibile (lo sviluppo economico, la concorrenza, il colonialismo), le tendenze utilitaristiche, l'idealizzazione della scienza cercano un difficile equilibrio con la tradizione puritana e trovano reazioni vivaci, di netto stampo idealistico, o moralistico-religioso. In questa atmosfera maturano le esperienze artistiche e letterarie di John RUSKIN (1819-1900), di Matthew ARNOLD (1822-1888), di Alfred TENNYSON (1809-1892) e soprattutto di Charles DICKENS (1812-1870) e di Edgard Allan POE (1809-1849); atteggiamenti in qualche modo analoghi, permeati di profondo puritanismo, sono rintracciabili del resto anche nella letteratura americana, da Nathaniel HAWTHORNE (1804-1864) a Herman MELVILLE (1819-1891).

Carlyle e Emerson

Senza insistere ulteriormente su queste manifestazioni letterarie è da fare più esplicita menzione di alcuni scrittori e pensatori, con cui inizia la vera e propria tradizione filosofica dell'idealismo anglo-americano, i cui sviluppi più rilevanti vedremo in un successivo capitolo, ma che intanto deve essere tenuta presente per avere un quadro completo della cultura inglese di questo periodo, dominata dal positivismo. Tipica, in questo quadro, è la figura di Thomas CARLYLE (1795-1881), che dopo aver fatto conoscere al pubblico inglese la letteratura romantica tedesca, pubblicò alcuni scritti che documentano la sua reazione alla civiltà borghese, all'industrialismo e alla scienza. Tale è il *Sartor resartus*, in cui svolge la sua polemica contro la civiltà delle macchine, la scienza (cioè contro i limiti della conoscenza intellettuale) e la civiltà illuministica, in favore di una visione per cui la vita è guidata dallo spirito e dai valori morali, di una concezione dell'universo come tempio dello spirito, in cui la materia è solo la rappresentazione esterna dell'idea e il miracolo è la riprova di una forza misteriosa che pone la materia al servizio dello spirito. Nel più celebre volume su *Gli Eroi*, poi, egli riprende la teoria hegeliana degli « individui cosmico-storici » concependo quindi la storia come tale che è mossa dall'azione di « eroi », incarnazioni dell'energia dello spirito.

*Gli Eroi* sono del 1841 e solo dopo nove anni una concezione simile era ripresa, in America, dall'opera *Uomini rappresentativi* di Ralph Waldo EMERSON (1803-1882), che nelle altre sue opere, *Natura* e i *Saggi*, teorizzava un idealismo panteistico cui dava il nome di « trascendentalismo » e che si fondava sulla polemica contro l'intellettualismo illuministico, sull'inversione del criterio che volgarmente distingue apparenza e realtà e quindi sull'identità di filosofia e poesia.

**L'idealismo inglese**

Una elaborazione più tecnica dell'idealismo inglese, più aderente ai testi e alla terminologia delle fonti tedesche (in particolare di Hegel, anche se di un Hegel visto prevalentemente « da destra », in conformità ad una persistente

tradizione platoneggiante nella cultura inglese) comincia però con Jacob Hutchinson STIRLING (1820-1909) e soprattutto con Thomas Hill GREEN (1836-1882), il quale, nei suoi *Prolegomeni all'etica*, sostenne che la stessa molteplicità e successione dell'esperienza è incomprensibile se non presupponendo una Coscienza unificante ed eterna, e quindi unica e assoluta, termine fisso a cui tendono la storia, il progresso, lo sviluppo morale e religioso, che concernono, pertanto, non la Coscienza stessa ma i suoi « veicoli », cioè gli organismi animali e l'uomo. Nello stesso senso si muove la speculazione di William WALLACE (1844-1897) che, nella sua *Logica di Hegel*, fu critico acuto di Mill e di Spencer, nonché del tentativo, compiuto dal positivismo e dall'agnosticismo, di ridurre Dio ad un'« esistenza residuale o marginale »; Wallace interpreta l'incarnazione di Cristo come immanenza di infinito e finito, di Dio e uomo, e quindi come una verità eterna e non come un fatto storico. In un successivo capitolo vedremo gli sviluppi di questa tradizione idealistica nel pensiero anglosassone tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento.

**Spiritualismo e criticismo**

L'idealismo non è la sola tendenza filosofica che, nel pensiero inglese, si opponga all'utilitarismo e all'incipiente positivismo; anche se di minor importanza e di minor diffusione, meritano un cenno lo spiritualismo di Martineau e il criticismo di Hamilton. James MARTINEAU (1805-1900), autore di *La sede dell'autorità nella religione* e di numerosi altri scritti, sostenne che lo stesso processo conoscitivo, nella sua oggettività (fondata sulla fede nell'esistenza di un mondo reale) conduce all'ammissione di una realtà soprannaturale, cioè di Dio. Natura e storia sono infatti la « rivelazione progressiva » di Dio: nella natura egli si rivela come autorità (come volontà che instaura un processo causale), ma nella coscienza dell'individuo tale rivelazione avviene come dovere morale e il progresso della storia coincide con la sua moralizzazione. Alla filosofia di Martineau sono collegati numerosi teologi e storici delle religioni, soprattutto orientali, tra i quali eccellono Alexander Campbell FRASER (1819-1914) e Max MUELLER (1823-1900).

Profondo conoscitore della filosofia tedesca, William HAMILTON (1788-1856) deve la sua fama alla « filosofia dell'incondizionato » espressa nelle *Lezioni di metafisica e di logica*. Partito dalla dottrina della scuola scozzese del senso comune, egli si viene gradatamente avvicinando alle posizioni kantiane: poiché « pensare è porre condizioni », nel senso che non è possibile pensare qualcosa se non come determinato, condizionato, da qualcos'altro, Hamilton, contro Cousin e Schelling, e in generale contro la filosofia romantica e idealistica, ritiene che l'Assoluto, cioè l'incondizionato è del tutto impensabile e inconoscibile.

Un posto non secondario è occupato da Hamilton anche nella storia della logica, per la sua dottrina della « quantificazione del predicato »: le indagini sulla quantità dei giudizi, infatti, si erano fino ad allora concentrate sul soggetto del giudizio (« tutti » gli uomini sono mortali, « alcuni » uomini sono inglesi, ecc.): ora esse vengono estese anche al predicato (« tutti » gli uomini sono « alcuni » mortali, « alcuni » uomini sono « tutti » gli inglesi, ecc.), dove « tutti » e « alcuni » sono chiamati, appunto, « quantificatori ».

La filosofia di Hamilton ebbe un continuatore non trascurabile in Herry Longueville MANSEL (1820-1871), che sviluppò la dottrina dell'inconoscibilità dell'Assoluto in una teologia negativa.

Nell'ambiente del criticismo inglese va collocata anche l'opera di William WHEWELL (1794-1866), autore di una *Storia della scienza induttiva* e di una *Filosofia della scienza induttiva*, da cui Stuart Mill (cfr. paragrafo seguente) attinse abbondantemente, pur giungendo a conclusioni nettamente diverse: Whewell sostiene infatti che la cosiddetta logica induttiva, che presume astrarre da dati empirici una legge o un concetto generale, è una logica scorretta, perché i dati sono per sé disordinati e privi di connessione necessaria: la « congettura », frutto di immaginazione geniale, e non la prudenza metodica, è la strada che hanno sempre seguito le scoperte scientifiche e che la verifica sperimentale deve confermare.

## 2 - *Stuart Mill.*

ıart Mill: la a e gli scritti

Le tendenze romantiche ed idealistiche che abbiamo considerato nel precedente paragrafo acquistano tanto maggiore significato nella cultura filosofica anglosassone, se poste in relazione ed in contrapposizione con il persistere e con lo svilupparsi della tematica dell'empirismo e dell'utilitarismo. Anzi, è proprio in questo periodo che, con il pensiero di John Stuart Mill, la problematica dell'utilitarismo inglese viene ricollegata a quella della grande tradizione dell'empirismo, da Bacone a Hume, e, si delinea in tal modo una sistematica analisi dei problemi filosofici che, anche al di là dei singoli risultati raggiunti, rappresenta un momento importante del rinnovamento della filosofia e soprattutto della logica e della metodologia delle scienze in ambiente anglosassone.

Nato a Londra nel 1806, John Stuart MILL si impiega giovanissimo nella Compagnia delle Indie e contemporaneamente, grazie agli insegnamenti del padre James Mill (cfr. supra, p. 100 sg.), approfondisce la conoscenza della filosofia di Bentham e dell'utilitarismo e si unisce ad altri intellettuali che, come lui, si sentivano « riformatori del mondo ». Ma a questo entusiasmo pone fine, come dice lui stesso nell'*Autobiografia*, una profonda crisi di depressione, da cui riuscì a liberarsi quando vide con chiarezza i limiti di quella dottrina dell'utilitarismo da cui si era, fino ad allora, fatto guidare. Legge gli scritti di Saint-Simon e dei suoi seguaci, e poi quelli di Comte, di Carlyle e di Hamilton e ne subisce notevoli influssi pur restando saldamente anco-

rato ad una prospettiva di netto stampo empiristico. Dal 1848 al 1869 si svolge la parte più rilevante della sua attività di scrittore, parallela a quella di funzionario delle Compagnie delle Indie e di uomo politico (tra il 1865 e il 1868, infatti da parte della Camera dei Comuni). La morte lo coglie nel 1873.

Tra i molti scritti di Mill dobbiamo menzionare, innanzi tutto, il *Sistema di logica induttiva e deduttiva,* che è la sua opera principale, e poi i *Principi di economia politica,* per i quali egli occupa un posto importante nella storia dell'« economia classica », dopo Smith e Ricardo. Accanto a questi possiamo ricordare lo scritto sull'*Utilitarismo* un gruppo di opere di argomento politico (*Sulla libertà, Considerazioni sul governo rappresentativo, Sulla servitù delle donne*) ed i *Tre saggi sulla religione*, pubblicati postumi; altri scritti, infine, si occupano di pensatori da lui particolarmente studiati (*Esame della filosofia di Sir W. Hamilton, Comte e il positivismo*).

**La logica: induzione e deduzione**

La logica di Mill riprende molti motivi della logica di Hobbes e dell'empirismo di Hume. Come quella di Hobbes, infatti, essa parte dall'analisi dei nomi e delle proposizioni: la proposizione più semplice, infatti, è composta da due nomi congiunti da una copula (per esempio, « Socrate è uomo ») e, in generale, può essere definita come « un discorso che afferma o nega qualcosa di qualcos'altro ». Quando l'affermazione o la negazione corrispondono a come effettivamente stanno le « cose », allora abbiamo una proposizione vera (ogni verità deve poter essere ricondotta ad una proposizione vera), quando non corrispondono, allora abbiamo una proposizione falsa (ogni errore deve poter essere ricondotto ad una proposizione falsa). Orbene, poiché il posto delle « cose » nella proposizione è tenuto dai nomi, i quali, avverte Mill, sono sempre nomi delle cose e mai nomi delle nostre idee (altrimenti si avrebbero solo delle proposizioni puramente verbali), analizzare i nomi significa analizzare quali cose possono fare da soggetto, quali da predicato e quali ora da soggetto e ora da predicato. Queste « cose » sono da Mill classificate in quattro gruppi: primo, gli stati di coscienza (sensazioni, volizioni, pensieri, ecc.); secondo, la mente che ha esperienza di questi stati; terzo, gli oggetti esterni; quarto, le determinazioni qualitative, quantitative e di relazione che si stabiliscono fra gli oggetti.

Con ciò si è stabilito quali sono gli « elementi », i dati originari della conoscenza, conoscibili mediante l'intuizione e sui quali co-

struiamo i nostri ragionamenti o, come anche li chiama Mill, « inferenze » (nel senso che in ogni ragionamento noi da qualcosa inferiamo qualcos'altro). Con i ragionamenti noi riteniamo di poter estendere la nostra conoscenza oltre i dati dell'intuizione: ciò spiega l'attenzione critica che deve essere portata su di essi, perché siano formulati in modo corretto. Nella storia della logica si sono sempre distinti due tipi di ragionamenti, uno, a cui si è dato il nome di « induttivo », che va dal particolare al generale o dal meno generale al più generale, e uno, a cui si è dato il nome di « deduttivo », che va dal generale al particolare o dal più generale al meno generale. Orbene, Mill si propone di mostrare che esiste una terza specie di ragionamento, che non si identifica con nessuno degli altri due, e tuttavia è non meno valido ed è anzi il fondamento degli altri due: tale terzo tipo di ragionamento è quello che va dal particolare al particolare.

L'inferenza e passaggio particolare particolare

A questo proposito, Mill analizza in modo specifico quello che è l'esempio classico di inferenza deduttiva, cioè il sillogismo: quando noi « deduciamo » dalla premessa maggiore, « tutti gli uomini sono mortali », che Caio, essendo uomo, è mortale, noi prendiamo come punto di partenza una proposizione « generale », che in realtà non esprime altro che l'insieme dei casi particolari in precedenza osservati (la morte già avvenuta di Tizio, Sempronio, e così via): « tutto ciò che gli uomini possono osservare sono casi individuali; dai casi individuali devono essere ricavate tutte le verità generali e in essi queste devono essere risolte ». Nel sillogismo prima ricordato, dunque, si ha un passaggio, non dal generale al particolare, ma da un insieme di particolari ad un altro particolare. Lo stesso ragionamento vale per tutte le cosiddette scienze deduttive, come ad esempio la geometria: tutti gli assiomi, gli enunciati e le definizioni che stanno a fondamento delle loro deduzioni non sono altro che generalizzazioni di fatti particolari osservati, e Stuart Mill nota che non sarebbe possibile affermare che due rette parallele non chiudono uno spazio se non avessimo, una volta, osservato due rette parallele. L'origine delle scienze, sia deduttive che induttive, è sempre l'esperienza e la necessità che di solito viene attribuita alla verità delle matematiche è soltanto illusoria. Perfino i principi più generali, come quello di contraddizione e del terzo escluso, sono riconducibili alle nostre prime e più familiari generalizzazioni dell'esperienza.

**L'esperienza criterio dell esperienza stessa**

Le proposizioni generali, dunque, sono, come si è detto, generalizzazioni dell'esperienza, cioè dei singoli fatti osservati: ma quale è il fondamento che rende legittima questa generalizzazione? Mill ricorre al principio della « uniformità della natura », per cui la condizione dell'intero universo, ad un dato momento, è la conseguenza della sua condizione nel momento precedente (cosicché se uno la conoscesse in tutti i suoi aspetti potrebbe predire tutto ciò che avverrà); non solo, ma se un particolare stato dell'universo ricorresse una seconda volta, ricorrerebbero egualmente tutti gli stati successivi, « come un decimale periodico di molte cifre ». Il principio dell'uniformità della natura, però, non è dovuto, come aveva sostenuto Hume, all'abitudine, ma all'esperienza stessa. È solo l'esperienza, infatti, che può dirci in quali casi sono validi gli argomenti desunti dall'esperienza, e poiché « non abbiamo un criterio ulteriore al quale sottoporre l'esperienza in generale », dobbiamo fare dell'esperienza il criterio di se stessa. La stessa spiegazione vale anche per quella legge che più di ogni altra sembra esprimere l'uniformità della natura, cioè la legge di causalità. Essa non è un'intuizione del nostro spirito e neppure qualcosa di intrinsecamente e necessariamente connesso alla natura delle cose: « noi, scrive Mill, arriviamo a questa legge generale mediante generalizzazioni da molte leggi di generalità inferiore. Non avremmo mai avuto la nozione della causazione (nel significato filosofico del termine) come condizione di tutti i fenomeni, se molti casi di causazione o, in altre parole, molte parziali uniformità di successione non ci fossero diventate precedentemente familiari. La più ovvia delle uniformità particolari suggerisce e rende evidente l'uniformità generale e questa, una volta stabilita, ci permette di dimostrare le altre uniformità particolari, dalle quali risulta ».

**Le quattro forme del metodo sperimentale**

In tal modo, la scienza ha un fondamento sperimentale ed empirico, e rigorosamente sperimentali ed empirici sono anche i suoi metodi di ricerca e di accertamento. Mill ne classifica quattro: il « metodo della concordanza », secondo il quale quell'unica circostanza, in cui si accordino i casi del fenomeno studiato, è la causa o l'effetto del fenomeno stesso; il « metodo della differenza », secondo il quale la circostanza per cui unicamente differiscono più fenomeni è la causa o l'effetto di quel fenomeno in cui la circostanza è presente; il « metodo dei residui », secondo il quale quella parte di fenomeno che rimane, quando dal fenomeno si sottrae tutto ciò che, per precedenti induzioni,

si sa essere effetto di alcuni antecedenti, è l'effetto di antecedenti residui e non ancora noti; il « metodo delle variazioni concomitanti », infine, secondo il quale quando un fenomeno varia in concomitanza del variare di un altro fenomeno, tra i due fenomeni vi è un qualche rapporto di causa ed effetto.

**Metafisica e religione**

Ciò significa, come è evidente, la negazione della possibilità di ogni conoscenza metafisica, e in primo luogo di quella di sostanza spirituale, che formerebbe il nostro io, e di sostanza materiale, che formerebbe il mondo esterno: la coscienza, o io, non è altro che il legame che è stabilito tra i suoi stati reali e i suoi stati possibili in virtù della memoria del passato e della aspettazione dell'avvenire; analogamente l'idea di un oggetto esterno si determina allorché si verificano sensazioni che, in base alla memoria o all'aspettazione, noi riteniamo come possibili.

Anche in tema di religione Mill tiene ferme le sue premesse rigorosamente empiristiche: l'esperienza, riportando ogni fatto ad un suo antecedente, esclude l'ipotesi di una creazione divina, così come l'imperfezione dell'ordine naturale esclude l'ipotesi di un Dio onnipotente ordinatore del mondo. Solo l'ipotesi di un Dio finito, non onnipotente, e tuttavia impegnato a lottare contro il male e il disordine è compatibile con quanto l'esperienza ci dice. La religione, del resto, nasce nell'uomo dal bisogno di andare oltre l'esperienza immediata, di sollevarsi dal reale all'ideale, e quindi dalla speranza in un mondo migliore: è questa speranza che stimola le energie morali dell'uomo, che sono ancor più esaltate dal suo sentirsi collaboratore di Dio nell'opera di miglioramento del mondo e nella lotta contro il male.

**Le scienze dell'uomo**

Il carattere empirico e sperimentale della scienza mentre da un lato significa dunque l'esclusione di ogni metafisica, dall'altro respinge anche ogni dogmatizzazione della scienza stessa e quindi anche ogni assolutismo sul piano etico-sociale: è appunto in questo senso che Mill polemizza contro Comte (e soprattutto contro l'ultimo Comte), pur riconoscendone ampiamente i meriti, ed è appunto in questo senso che si comprende anche quella continua difesa dei diritti dell'individuo, che caratterizza il suo pensiero morale, politico ed economico.

Nel campo delle discipline concernenti più direttamente l'uomo, Mill ritiene che l'unico modo per innalzarle allo stesso livello scientifico di quelle concernenti la natura sia quello di estendere e generaliz-

zare anche ad esse i metodi delle scienze fisiche. Tale estensione e generalizzazione, però, presuppone che le azioni umane siano regolate da quella medesima uniformità che l'esperienza suggerisce negli accadimenti della natura, e quindi che esse siano determinate da necessità, laddove è opinione corrente che l'uomo sia libero. La contraddizione è tuttavia soltanto apparente, se noi evitiamo qualsiasi confusione tra la « necessità filosofica » e il « fatalismo » deterministico e se noi togliamo al concetto di libertà ogni significato metafisico e lo riportiamo a ciò che risulta dall'esperienza: è vero infatti che chiunque può opporsi, se vuole, a ciò che lo spinge ad agire in un determinato modo, ma è anche vero che questa opposizione è pur sempre motivata e che quindi « se conosciamo la persona a fondo insieme con tutti i moventi che agiscono su di lei, possiamo predire la sua condotta con la stessa certezza con cui possiamo predire qualunque evento fisico ».

La prima tra le scienze umane è la psicologia, che ha il compito di studiare i rapporti di successione e di causa ed effetto tra i vari stati della mente; lo studio della formazione del carattere è invece riservato da Mill ad una scienza speciale, l'« ethologia » (dal greco *éthos* = carattere, costume); la sociologia, infine, studia le azioni di masse collettive di uomini. A proposito di quest'ultima scienza, Stuart Mill non solo ribadisce che essa ha come fondamento la natura del singolo uomo ma insiste anche sul fatto che in essa, sia per quanto riguarda la statica sia per quanto riguarda la dinamica sociale, è possibile determinare soltanto delle tendenze di carattere più o meno generale ed è perciò errato ritenere, oltrepassando ogni prudenza scientifica, che essa possa giungere ad una esattezza assoluta, che richiederebbe una impossibile conoscenza di tutti i fatti particolari.

**Le dottrine etico-politiche**

Nelle dottrine morali Mill si mostra seguace dell'utilitarismo di Bentham: tornano così a farsi valere i concetti della massima felicità individuale e del calcolo dei piaceri; solo che, nel calcolo dei piaceri Mill ritiene che si debba tener conto, oltre che della quantità, anche della qualità dei piaceri, intendendosi per « qualità » di un piacere il fatto che esso venga preferito, da tutti quelli che lo hanno provato, anche se comporta, rispetto ad un altro piacere, una certa quantità di dolori. Il giudizio di coloro che li hanno provati diventa in tal modo il criterio di scelta dei piaceri e dei dolori; poiché in questo giudizio, cioè nel senso morale degli uomini, opera anche il sentimento della

simpatia e della solidarietà, viene eliminata ogni inconciliabilità tra felicità individuale e felicità generale.

Lo stesso individualismo ed empirismo ispira il liberalismo di Mill in sede politica ed economica: nel Saggio *Sulla libertà* il tema dominante è la difesa dei diritti e della libertà dell'individuo, contro le minacce che ad essi sono continuamente portate dalle masse e dalla mediocrità. È per questo che, al di là degli obblighi imposti dalla necessità della difesa della società e dei suoi singoli membri, lo stato non ha diritto di intervento nella vita dei singoli ed anzi risulta alla fine danneggiato e indebolito se pretende di fare dei cittadini suoi docili strumenti e di spegnere le energie dei singoli nella perfezione di un meccanismo astratto. È in questo quadro che Mill esprime il suo giudizio favorevole al riconoscimento dei diritti delle donne e manifesta la sua preferenza per un regime politico fondato sulla democrazia rappresentativa, « in cui tutti vengano rappresentati e non solamente la maggioranza », in cui cioè la maggioranza non si faccia tiranna della minoranza, ma la ascolti e tenga conto delle sue idee per quello che valgono e non solo per il peso numerico che le sostiene.

Le dottrine economiche e sociali

Quanto alle dottrine economiche, infine, Mill insiste a lungo sulla differenza essenziale che esiste tra « produzione » e « distribuzione » delle ricchezze. La prima, infatti, dipende da cause oggettive e quindi le leggi e le cause che la determinano hanno « la stessa fisionomia » dei fatti naturali; la seconda, invece, dipende unicamente dalla volontà dell'uomo ed è quindi modificabile secondo una sempre maggiore giustizia: il problema della distribuzione dei redditi è quello che certamente sta più a cuore al nostro pensatore e in vista di esso egli svolge le sue considerazioni sullo scambio, sulla natura del capitale e della rendita, sulla legge della domanda e dell'offerta e sulle condizioni che rendono possibile un aumento del salario anche al di sopra del « minimo vitale ». Si spiega allora come Mill, se da un lato condanna l'egoismo con cui le classi ricche hanno esercitato il potere e la pretesa che i diritti dei lavoratori siano regolati nel loro interesse ma non da loro stessi, dall'altro respinge anche le teorie socialistiche, sia perché ritiene che il riconoscimento dei diritti della classe lavoratrice possa avvenire per via pacifica e non rivoluzionaria, sia perché le « istituzioni sociali che prescrivessero agli uomini di rinunciare alla libertà per amore dell'eguaglianza, defrauderebbero la natura umana di una delle più nobili qualità del suo carattere ».

Guardando tuttavia alle condizioni sociali del suo tempo egli scriveva: « se bisognasse scegliere tra il comunismo, con tutti i suoi rischi, e lo stato presente della società, in cui il prodotto sociale è distribuito in ragione inversa della fatica che s'impiega a produrlo... allora le difficoltà del comunismo non peserebbero un atomo sulla bilancia ».

## 3 - *Darwin e Spencer.*

**Il positivismo evoluzionistico**

Un aspetto caratteristico del positivismo filosofico inglese è costituito dal suo incontro con l'« evoluzionismo »: tale dottrina, che ebbe impostazione scientifica nelle indagini di Darwin e che era destinata a produrre una svolta decisiva nel campo della biologia e della genetica, trovò, soprattutto nelle riflessioni di Spencer, una generalizzazione e un'estensione, spesso non prive di ingenuità e di deduzioni arbitrarie, fino ad essere assunta come il principio fondamentale di interpretazione della realtà tutta e la « garanzia scientifica » di un sicuro progresso dell'umanità. Con ciò l'ideologia del positivismo, nel momento stesso che riprendeva motivi schiettamente romantici (come quello dell'infinito svolgimento della realtà), contribuiva a rafforzare un facile e superficiale ottimismo sulle sorti dell'umanità, dopo l'età della rivoluzione e dei moti liberali, e svolgeva un ruolo politico e sociale sostanzialmente conservatore.

**Darwin**

In sede più propriamente scientifica, l'evoluzionismo è tuttavia tra le ipotesi più importanti e determinanti nello sviluppo delle ricerche nella seconda metà dell'Ottocento e nella prima del Novecento. Noi abbiamo già visto, esaminando le polemiche scientifiche di Lamarck, Cuvier, Lyell e altri (cfr. supra, p. 105 sg.), il progressivo declinare della vecchia tesi della «fissità delle specie», secondo la quale le specie viventi sarebbero esistite da sempre con le loro caratteristiche attuali e indipendenti le une dalle altre. Tale tesi fu infine radicalmente contestata dal grande scienziato Charles DARWIN (1809-1882), autore di due celebri opere: *L'origine della specie* (1859) e *L'origine dell'uomo*, oltre che di una breve autobiografia e di un interessante epistolario.

Sulla base di un numero imponente di osservazioni e di confronti tra le varie forme di esseri viventi e di fossili, che Darwin ebbe

modo di fare in un lungo viaggio attorno al mondo tra il 1831 e il 1836, fu elaborata una dottrina che toglieva del tutto ogni soluzione di continuità tra le le « piccole variazioni », che si riscontrano tra le forme di vita catalogate in una stessa specie, le differenze, che diversificano le specie fra loro, e i generi, in cui le specie sono raggruppate. E poiché è impossibile stabilire con precisione il limite che separa le « piccole variazioni », che distinguono una forma vivente da un'altra all'interno della stessa specie, da quelle maggiori varietà, che distinguono una specie da un'altra, il problema consiste nel chiedersi come è accaduto che le piccole variazioni, prodottesi nelle forme di vita nel corso del tempo e in dipendenza delle condizioni ambientali e che possono essere definite come « specie nascenti », hanno finito per trasformarsi in specie vere e proprie. La dottrina dell'« evoluzione » fornisce appunto la risposta a questa domanda: secondo questa dottrina, le attuali specie biologiche sono il risultato di una progressiva evoluzione o trasformazione, che ha diversificato nel tempo le varie forme di vita adattandole all'ambiente e garantendone la sopravvivenza mediante la conservazione ereditaria di quelle variazioni che sono risultate per esse più vantaggiose. La natura non procede a salti e tra due forme diverse vi è sempre una serie di forme intermedie. Tale evoluzione si realizza in base a due leggi fondamentali: quella della « lotta per la vita » e quella della « selezione naturale ».

Riprendendo la concezione hobbesiana di uno stato naturale come di uno stato di « guerra di tutti contro tutti » e la teoria malthusiana di un aumento degli esseri viventi secondo una progressione geometrica (aumento che, se non trovasse ostacoli, renderebbe alla fine impossibile la vita), Darwin sostiene che, dalla lotta per la vita che consegue necessariamente, hanno probabilità di sopravvivere solo quelle forme viventi le cui modificazioni organiche si sono rivelate più vantaggiose e più stabili dal punto di vista dell'ereditarietà. E da ciò Darwin ricava anche una conclusione ottimistica, nel senso che nell'evoluzione egli vede un progressivo perfezionamento delle specie e quindi il realizzarsi di condizioni sempre più favorevoli ad una vita felice.

'antropologia

Questa dottrina, che ebbe un immediato e vastissimo successo (cfr. supra, p. 165 sg.) e che dai seguaci di stretta osservanza fu assunta come un vero e proprio dogma più che come un'ipotesi scientifica,

suscitò ampie ed anche accese discussioni negli ambienti filosofici e teologici soprattutto per la sua applicazione all'antropologia: Darwin, infatti, sostenne con piena coerenza che anche la specie « uomo » è il risultato di una progressiva evoluzione e che pertanto « deriva » da precedenti specie animali. Certamente l'uomo manifesta un'indiscutibile superiorità sulle altre specie animali, ma questa superiorità non indica una differenza « qualitativa » e spirituale, bensì solo una diversità di grado, « quantitativo »: vi è maggiore differenza, sostiene Darwin, tra le facoltà intellettuali degli invertebrati inferiori rispetto a quelle delle scimmie superiori, che non tra queste e quelle dell'uomo.

Ad accendere ulteriormente le discussioni filosofiche e teologiche contribuì anche la decisa esclusione, che Darwin sostenne, di ogni intervento soprannaturale e di ogni disegno teologico nei fatti naturali. E malgrado che alcuni teologi tentassero una conciliazione, concependo l'evoluzione come una legge posta da Dio alla natura all'atto della creazione, Darwin conservò sempre un personale atteggiamento scettico e razionalistico e che in seguito fu definito « agnostico », da un suo discepolo, Thomas HUXLEY (1825-1895) che con esso volle designare l'atteggiamento di chi ritiene impossibile trovare nella scienza naturale conferme o smentite ad ipotesi religiose.

**Le discussioni sullo evoluzionismo e lo sviluppo della biologia**

Anche nel campo più propriamente scientifico, del resto, le tesi di Darwin suscitarono numerose discussioni e vaste polemiche: non potendo entrare in questa sede in dettagli e rinviando ai capitoli successivi per l'indicazione degli ulteriori sviluppi della dottrina, ci limiteremo per ora soltanto ad alcune questioni di carattere generale, che possono servire a dare il quadro dei problemi posti e a segnare la grande importanza scientifica della dottrina, che superava definitivamente l'evoluzionismo miracolistico di Lamarck. Innanzi tutto, il punto maggiormente messo in questione riguardava l'importanza data da Darwin ai dati della selezione artificiale: sembrava infatti che essa, più che ottenere nuove specie, si limitasse a mantenere specie già prodottesi in natura per mutazione o per variazioni saltuarie. In secondo luogo le variazioni fluttuanti apparivano troppo piccole per dare un qualche vantaggio nella lotta per la vita e quindi per operare la selezione; senza contare che tali variazioni, essendo più accentuate nell'animale adulto, non avrebbero potuto impedire la morte dell'animale nel primo periodo della sua vita. In terzo luogo la scomparsa di

un essere vivente sembrava dipendere solo in minima parte dal fatto che esso è meno attrezzato di un altro nella lotta per la vita. Infine, la selezione appariva operante più tra le specie che tra gli individui di una singola specie.

Dalla soluzione di questi problemi prende l'avvio, tutto lo sviluppo della biologia e della genetica moderna, a partire dalla dottrina di Mendel e dal mutazionismo di De Vries, che abbiamo già ricordato (cfr. infra, p. 166). Resta comunque il fatto che l'evoluzionismo è a tutt'oggi la maggiore generalizzazione scientifica nel campo della biologia, non ancora sostituita da altre e non contraddetta in modo sostanziale dai fatti. Con Darwin, anzi, l'interesse si volge non tanto al « fatto storico » dell'evoluzione, cioè al fatto che le specie si sono modificate, quanto alla ricerca di una spiegazione tale da dare ragione di quegli adattamenti mirabili che hanno fatto pensare ad una creazione diretta delle specie. Di qui la sempre maggiore importanza assunta dalla ricerca del meccanismo con cui si produce l'evoluzione, dell'esatta determinazione del patrimonio ereditario (di ciò che in esso è mutabile e di ciò che in esso si conserva inalterato), della sua rigorosa estensione dal piano dell'individuo singolo, quale è quello in cui opera l'ereditarietà, al piano della specie e quindi dello stretto collegamento tra microevoluzione e macroevoluzione.

Ciò può spiegare l'impegno che, a partire da Darwin, la biologia ha posto nella elaborazione teorica di modelli di evoluzione e nella loro verifica sperimentale: è anzi dalla progressiva estensione a questa tematica del metodo sperimentale che, dal vecchio tronco della biologia, è nata la scienza nuova della genetica.

**Spencer** Tornando ora all'ambiente culturale che qui più direttamente ci interessa, la dottrina dell'evoluzione viene assunta, come si è detto, quale principio generale d'interpretazione di tutta la realtà, in tutte le sue manifestazioni, e dunque come principio filosofico, da Spencer (verso il quale Darwin non mancò di manifestare il suo disprezzo nell'*Autobiografia*); con ciò il positivismo inglese prende un deciso orientamento evoluzionistico. Nato nel 1820, Herbert SPENCER, dopo essere stato per un certo periodo ingegnere delle ferrovie a Londra, si dedicò completamente alla filosofia e alla sua attività di scrittore, fino alla morte, sopravvenuta nel 1903.

Tra i suoi molti scritti fondamentale per la comprensione del suo pensiero è quello dal titolo *Primi principi*, che costituisce la prima

parte di un *Sistema di filosofia sintetica* e a cui Spencer ha fatto seguire i *Principi di biologia*, i *Principi di psicologia*, i *Principi di sociologia* e i *Principi di moralità*, oltre ad alcuni scritti politici e pedagogici.

**Scienza e religione: l'«inconoscibile»**

Il problema che sta al centro della sezione dei *Primi principi* è quello dei rapporti tra scienza e religione, che Spencer non considera contrastanti ma anzi capaci di armonica cooperazione, una volta riconosciuti con esattezza il terreno e la competenza che sono loro propri. Caratteristico di ogni religione è il concetto che il mondo, nella sua totalità, è un « mistero » che deve essere interpretato: sta di fatto, però, che tutte le interpretazioni, che sono state date dalle religioni storiche, sono egualmente insostenibili, e questo conferma il carattere « misterioso » e « inconoscibile » di ciò che le religioni vorrebbero determinare.

D'altro lato, anche la scienza si trova, alla fine, di fronte all'« inconoscibile »: richiamandosi alla concezione hamiltoniana dell'assoluto (cfr. supra, p. 169), Spencer sottolinea il carattere « relativo » di ogni conoscenza scientifica. Non è dubbio, infatti, che la scienza progredisca nella conoscenza della realtà, ma questo progresso consiste propriamente nella sempre maggiore generalizzazione delle verità scientifiche, nella relazione di verità particolari con verità più generali che le comprendono: ne consegue che le verità più generali e ultime della scienza (tempo, spazio, materia, forza), non potendo essere correlate ad altre verità più generali, rimangono incomprensibili e misteriose. Se, infatti, l'assoluto, l'infinito, essendo per definizione incondizionato e irrelato, è « inconoscibile », inconoscibile è anche ciò che è relativo all'assoluto (cioè le verità ultime della scienza): il relativo è impensabile se non è pensabile la sua relazione con ciò che non è relativo. Relativo e assoluto sono da Spencer presentati nei termini kantiani di « fenomeno » e « noumeno », anche se egli insiste nel sottolineare che il fenomeno non è vera apparenza, ma manifestazione del noumeno e che quando questa manifestazione è stabile e persistente (come nel caso delle verità ultime della scienza: tempo, spazio, materia e forza) essa può, per la scienza, essere considerata come identica alla sua causa, che resta tuttavia inconoscibile. A questa concezione Spencer da il nome di « realismo trasfigurato ».

**La filosofia e la teoria generale dell'evoluzione**

Nel concetto di « inconoscibile », dunque, scienza e religione trovano la giustificazione della loro distinzione e, nello stesso tempo, della loro cooperazione. Ma quale è il posto e il ruolo della filosofia? Noi

abbiamo visto che, secondo Spencer, le verità scientifiche si dispongono secondo una graduatoria di progressiva generalizzazione e unificazione; ogni scienza particolare, in tal modo, generalizza e unifica le proprie verità, ma non è capace di superare i limiti della propria particolarità. L'ulteriore e superiore unificazione delle verità scientifiche ultime è, invece, compito della filosofia, la quale è perciò, secondo Spencer, « la conoscenza del suo più alto grado di generalità ».

E poiché i principi più generali raggiunti dalla conoscenza scientifica concernono l'indistruttibilità della materia, la continuità del moto e la persistenza della forza, la loro unificazione e generalizzazione ad opera della filosofia prende l'aspetto di una teoria generale dell'evoluzione: « l'evoluzione è una integrazione di materia e una concomitante dissipazione di movimento; durante la quale la materia passa da una omogeneità indefinita ed incoerente ad una eterogeneità definita e coerente; e durante la quale il movimento conservato soggiace ad una trasformazione parallela ». Questa formulazione dell'evoluzione valida per tutte le forme di fenomeni, da quelli inorganici a quelli più elevati dell'arte e della vita morale, non è, nell'intenzione di Spencer, materialistica, ché anzi per lui l'alternativa tra materialismo e spiritualismo è puramente verbale, restando ignoto il mistero ultimo della realtà.

L'evoluzione si configura quindi come un passaggio dall'indefinito al definito, dall'incoerente al coerente e, in modo più caratterizzante, dall'omogeneo all'eterogeneo (com'è provato soprattutto dai fenomeni biologici, che vedono un progressivo differenziarsi delle parti costituenti un organismo). E questo passaggio è regolato fondamentalmente da tre leggi: la « legge del concentramento » o « legge dell'integrazione », per cui elementi prima dispersi tendono ad aggregarsi; la « legge della differenziazione », per cui gli elementi, nell'atto di aggregarsi, tendono a specificarsi e a differenziarsi rispetto ad altri aggregati; e infine la « legge della determinazione » o « legge dell'ordinamento », per cui l'aggregazione si presenta come il trapasso da uno stato meno ordinato ad uno più ordinato. Per questo l'evoluzione, se anche accade necessariamente (nel senso che l'indefinito, l'incoerente e l'omogeneo sono condizioni instabili), assume d'altronde un chiaro significato ottimistico: malgrado che a momenti di progresso possano seguire altri di regresso, « l'evoluzione può terminare solo

con lo stabilirsi della più grande perfezione e della più completa felicità ».

**La biologia**

Se i *Primi principi* espongono la teoria generale dell'evoluzione, i volumi che ad essi fecero seguito espongono l'applicazione di questa teoria ai risultati raggiunti dalle singole scienze, ed in particolare dalla biologia, dalla psicologia, dalla sociologia e dall'etica. Senza entrare nei dettagli, per ciò che concerne la biologia (che resta il punto di partenza ed il paradigma dell'elaborazione della teoria della evoluzione) basterà ricordare che Spencer cerca di unificare il principio di Lamarck, per cui è la funzione che crea l'organo, e il principio di Darwin della selezione naturale: la vita, cioè, è un continuo processo di reazione agli stimoli dell'ambiente esterno; attraverso di esso si operano le differenziazioni organiche, di cui la selezione naturale e l'ereditarietà conservono quelle più favorevoli e garantiscono la « sopravvivenza del più atto ».

**La psicologia la gnoseologia**

Diversamente da Comte, Spencer ritiene possibile una psicologia come scienza positiva, fondata sul concetto di coscienza, come unità sostanziale dell'io (e quindi non riducibile alla molteplicità delle idee e delle percezioni, come voleva la tradizione dell'empirismo): Spencer distingue anzi una « psicologia oggettiva », che studia i fenomeni psichici in relazione alle loro condizioni biologiche e che quindi concepisce la coscienza stessa come uno stadio dell'adattamento dell'individuo all'ambiente, e una « psicologia soggettiva », fondata sull'introspezione e che segue l'evoluzione che dalla riflessione, attraverso l'istinto e la memoria, giunge alla ragione. In questo senso la psicologia è il fondamento della logica, e a questo proposito Spencer propone una caratteristica interpretazione dell'*a priori*: l'empirismo ha infatti il torto di non riconoscere che ogni dato dell'esperienza è recepito e organizzato in una struttura gnoseologica che è preesistente e che rende possibile la stessa recezione e, in questo, le « dottrine aprioristiche » di un Leibniz e di un Kant hanno certamente colto nel vero; ma aggiunge Spencer, ciò che può in tal modo essere inteso come *a priori* per l'individuo rispetto alla sua esperienza individuale non è detto che sia *a priori* in assoluto, anzi deve essere inteso come *a posteriori* rispetto alla specie, nel senso che l'esperienza ha prodotto, selezionato e conservato ereditariamente nella specie quelle strutture psichiche che sono utili all'individuo (cioè vere) e che l'individuo trova originarie in sé.

L'*a priori* è così un caso, perfettamente analogo a quelli biologici, dell'evoluzione del singolo e del suo adattamento all'ambiente.

**sociologia e la politica**

Anche nella sezione dedicata alla sociologia Spencer si discosta da Comte, sia perché considera questa scienza soltanto come descrittiva e non come normativa (normativa è soltanto l'etica), sia perché dà un netto primato all'individuo rispetto al corpo sociale: l'organismo sociale, infatti, non è assimilabile all'organismo animale, perché in quello, al contrario che in questo, le parti (cioè gli individui) non sono subordinate al tutto. Derivano da qui alcune conseguenze importanti: in primo luogo Spencer guarda con diffidenza ad ogni intervento dello stato e della società nella vita del singolo e contesta il nuovo « diritto divino » che ha preso il posto di quello antico della monarchia, il diritto illimitato, cioè, del Parlamento a decidere su tutto. Ciò non solo significa un soffocamento dei diritti e delle libertà individuali, ma genera la pericolosa illusione che a tutto si possa porre rimedio con interventi estrinseci e artificiosi. In secondo luogo non tutti gli inconvenienti devono essere eliminati, perché alcuni di essi hanno una funzione sociale preventiva. In terzo luogo, infine, il progresso sociale è lento e graduale (non è possibile passare immediatamente dall'infanzia alla maturità) ed ha il suo fondamento nel progresso dell'individuo: orbene, questo progresso non si realizza modificando soltanto i pensieri e le opinioni del singolo (« è una illusione frequente, dice Spencer, quella di credere che l'istruzione sia un rimedio universale dei mali politici »), ma modificando il suo temperamento e il suo carattere, e questo è possibile solo attraverso un lento processo evolutivo, attraverso un consolidamento ereditario delle modificazioni intervenute nelle successive generazioni rispetto alle condizioni ambientali reali. Di qui la differenza verso le utopie, il socialismo e i programmi riformatori del positivismo.

Spencer distingue nello sviluppo della società due grandi epoche: quella « militare », in cui la collaborazione sociale è imposta dalla forza, e quella « industriale », in cui la collaborazione è più libera e perciò stimola la coscienza dei diritti propri e altrui. Tuttavia la politica napoleonica prima e quella tedesca poi dimostrano che il militarismo non è affatto tramontato e, d'altro lato, l'egoismo e il soddisfacimento dei bisogni individuali limitano fortemente le capacità della stessa società industriale.

**L'etica**

Indicare l'ideale di un superamento dell'egoismo è tuttavia compito piuttosto dell'etica che non della sociologia: « la condotta a cui si applica il nome di buona è la condotta relativamente più sviluppata ». Ciò significa da un lato la critica dell'utilitarismo, considerato troppo legato alla valutazione immediata delle conseguenze di una azione, e dall'altra una concezione dell'etica come mutuo aiuto tra gli uomini per il conseguimento dei fini, come una progressiva estensione delle finalità delle azioni individuali e sociali, parallela alla evoluzione generale dell'uomo. In questo senso non esiste una opposizione inconciliabile tra egoismo e altruismo, perché l'evoluzione morale tende a superare l'originaria lotta per l'esistenza in un sistema di rapporti che danno un ruolo sempre più importante al sacrificio personale e allo sviluppo della felicità altrui. In questo contesto, infine, trovano una loro giustificazione i principi *a priori* della condotta morale (che, come quelli logici, sono tuttavia *a priori* per l'individuo ma non per la specie) e il concetto stesso del dovere, che deriva dal ripetersi, attraverso le generazioni, di innumerevoli esperienze con le quali l'uomo acquista la consapevolezza che i sentimenti non egoistici e lungimiranti sono i più efficaci per il benessere e la felicità; e quanto maggiore è questa consapevolezza, tanto più il dovere si attenua come obbligazione e si afferma come spontaneità.

**I seguaci del positivismo e l spiritualismo evoluzionistico**

Il positivismo ebbe in Inghilterra numerosi seguaci: oltre al già ricordato Thomas HUXLEY, fervido ammiratore di Hume, basterà fare i nomi di Grant ALLEN (1848-1899), che studiò soprattutto problemi estetici e di Edward WESTERMARCK (1862-1939), che tentò una vasta ricostruzione dell'evoluzione delle idee morali. Un posto di rilievo, infine, spetta ad Alexander BAIN (1818-1903), ammiratore di John Stuart Mill e autore di alcune opere (*Il senso e l'intelletto, Le emozioni e l'intelletto, Spirito e corpo*) che godettero di vasto successo. La psicologia è il campo dei suoi studi più interessanti e in esso sviluppò soprattutto la dottrina dell'associazionismo, dando maggiore importanza all'associazione « per somiglianza » rispetto a quella « per contiguità » e introducento una terza forma di associazione, quella « costruttiva » da cui dipenderebbero le ipotesi scientifiche e l'immaginazione artistica.

Analogamente a quanto abbiamo visto nella cultura francese (cfr. supra, p. 162), anche in Inghilterra si afferma la filosofia dello « spiritualismo evoluzionistico », soprattutto tra la fine del secolo XIX

e i primi decenni del XX: originarietà dei fattori spirituali, parallelismo e reciproca indipendenza dello psichico e del fisico nella loro evoluzione, conciliazione di scienza e religione sono i caposaldi di questa dottrina che annovera tra i suoi principali esponenti Leonard Trelawney HOBHOUSE (1864-1929) e C. Lloyd MORGAN (1852-1937).

## 4 - *Positivismo, materialismo e altre tendenze del pensiero tedesco.*

positivismo tedesco e la disputa sul aterialismo »

Nell'esaminare il progresso delle varie scienze durante il secolo XIX abbiamo potuto notare (cfr. supra, p. 162 sg.) quanto grande sia stato il contributo di studiosi tedeschi. Soprattutto dalla metà dell'800 in poi, sulla scia di un rapido processo di industrializzazione e di un altrettanto rapido processo di organizzazione scolastica, la cultura scientifica è particolarmente fiorente in Germania ed è anzi la forma peculiare in cui la borghesia tedesca, tagliata fuori dalla gestione diretta della politica dello stato, contribuisce al progresso del paese.

In questo clima, tramontate ormai le idealità della cultura romantica e i suoi slanci speculativi, fiorisce anche in Germania il positivismo: si tratta tuttavia di una tendenza generale, di un modo di pensare e di vedere il mondo, di una esaltazione del sapere scientifico, positivo e aderente ai fatti, piuttosto che di un vero e proprio indirizzo filosofico: a provarlo basterebbe la notevole varietà delle sue manifestazioni, la mancanza di veri e propri rapporti di scuola, il relativamente scarso influsso delle idee del positivismo francese e inglese.

E nel primo decennio della seconda metà dell'800 si sviluppa in Germania quella « disputa sul materialismo » che ebbe larghe risonanze nella cultura europea. Noi abbiamo già avuto occasione di ricordare la legge della conservazione dell'energia, formulata, tra gli altri, dal tedesco Mayer (cfr. supra, p. 165): ebbene, questa legge, aprendo la possibilità di una unificazione e di una costanza di relazioni tra le varie forze naturali, assume ben presto, agli occhi di molti, il significato di un vero e proprio principio filosofico, di netto stampo materialistico. A questa interpretazione contribuisce anche la polemica contro le tesi di alcuni scienziati che affermavano, invece, la possibilità di una conciliazione tra scienza e fede religiosa. Già lo

stesso Mayer aveva respinto le conclusioni più francamente materialistiche ed un altro grande scienziato già ricordato, il chimico Liebig, aveva sostenuto che la stessa scienza ci insegna a riconoscere l'onnipotenza, la perfezione e la sapienza di un Essere infinitamente superiore all'uomo. A ciò si aggiunga l'affermazione, destinata a suscitare molte discussioni, pronunciata dal filosofo Wagner in un congresso nel 1854, e secondo la quale non solo la fede completa la scienza, ma la fede quanto più è semplice (come quella, ad esempio, del carbonaio) tanto più è preferibile.

A queste tesi rispondono, con una netta professione di materialismo, un gruppo di scienziati non privi di esigenze filosofiche, tra i quali è necessario ricordare lo zoologo Karl VOGT (1817-1895), di Ginevra, il fisiologo Jacob MOLESCHOTT (1822-1893), che insegnò prima ad Heidelberg e poi a Torino e a Roma, e il medico Ludwig BÜCHNER (1824-1899), che fu costretto per le sue idee ad interrompere la carriera universitaria. Il primo di questi, nello scritto *La fede del carbonaio e la scienza*, confuta aspramente le tesi di Wagner sostenendo, in conformità al principio generale per cui la funzione è legata all'organo, che, allo stesso modo che la bile è una secrezione del fegato, così anche la coscienza è da interpretare come una secrezione del cervello, per quanto possa essere ancora difficile spiegare come il pensiero derivi dalle cellule del cervello. Tesi analoga propose anche Moleschott nella sua opera *La circolazione della vita*, duramente polemica contro tutti coloro che ritenevano possibile considerare una materia priva di forza e una forza senza materia; forza e materia costituiscono in realtà un'unità indissolubile e nella materia stessa « circola » la vita: « senza fosforo non esiste pensiero! » Queste idee sono infine riprese anche da Büchner nel suo libro *Forza e materia*, che ebbe vasta diffusione in tutta Europa: la materia è il « fondamento originario » di tutte le forze naturali e psichiche e, in questo senso, l'attività psichica viene ridotta all'« irradiazione fra le cellule della corteccia cerebrale di un movimento introdotto da impressioni esterne ».

**Tendenze agnostiche**

Le estreme conclusioni del materialismo non mancarono di suscitare vivaci discussioni e si venne delineando, in contrapposizione, un atteggiamento di « agnosticismo », cioè di teorizzazione dell'impossibilità di arrivare a conoscere la costituzione ultima della realtà e quindi a stabilire scientificamente la riduzione di tutti gli aspetti della

realtà a materia. In questo senso si muove il pensiero di Heinrich Czolbe (1819-1873), passato dal materialismo all'ammissione della irriducibilità ad un unico principio degli atomi materiali, delle forze organiche e di quelle psichiche. Similmente il fisiologo Emil du Bois Reymond (1818-1896) sostiene che l'unica conclusione legittima della ragione è nella dichiarazione: *ignoramus et ignorabimus*, giacché son destinati a rimanere senza soluzione i *Sette enigmi del mondo* (come suona il titolo della sua opera più importante) e cioè l'essenza della materia e della forza, l'origine del movimento, l'origine della vita, la finalità della natura, il sorgere della sensazione e della coscienza, la formazione del pensiero e del linguaggio, la libertà del volere.

Haeckel

La risposta a questa impostazione la troviamo nel libro *Gli enigmi del mondo* di Ernst Haeckel (1834-1919), che certamente fu una delle figure più significative del materialismo, non solo tedesco ma europeo, fino alla prima guerra mondiale: basti pensare che di quest'opera furono diffuse oltre 400.000 copie. La dottrina di Haeckel può essere definita come un « monismo materialista », nel senso che cerca in un unico principio la radice dell'opposizione di materialismo e spiritualismo: tale principio è la « sostanza », di cui la materia, come sostanza estesa, e la forza, come sostanza senziente, non sono altro che attributi. La legge di conservazione della materia (Lavoisier) e quella della conservazione della forza (Mayer) trovano così l'unificazione nella « legge della sostanza », cioè dell'unità e della continuità della realtà, e la visione scientifica si colorisce di motivi tratti dal panteismo spinoziano e dal romanticismo. Tale monismo si caratterizza poi in senso decisamente evoluzionistico (e lo scritto di Haeckel *Morfologia generale degli organismi* fu pubblicato nel 1866, cioè cinque anni prima de *L'origine dell'uomo* di Darwin); il principio fondamentale di questo evoluzionismo è da Haeckel formulato nei seguenti termini: « l'ontogenesi è una ricapitolazione della filogenesi », cioè lo sviluppo dell'individuo è una breve e accelerata ripetizione della evoluzione della stirpe.

In questa prospettiva svaniscono i cosiddetti « enigmi » del mondo: non ha senso, infatti, porsi il problema della origine della materia, della forza, del movimento e della coscienza, perché sono da sempre presenti nella sostanza come suoi attributi; d'altro lato, la finalità della natura si identifica con l'ordinamento meccanico dell'uni-

verso e nello stesso tempo svela il carattere di illusione o di superstizione che ha l'idea di una libertà del volere; la formazione del pensiero e del linguaggio, infine, si spiegano con l'evoluzione umana. Il monismo materialistico ed evoluzionistico di Haeckel si presenta così come la risoluzione di qualsiasi dualismo e di qualsiasi trascendenza e come il fondamento a cui deve essere ricondotta anche il cosiddetto « mondo dei valori » (bene, bello, vero).

**Il neocriticismo positivistico**

Il materialismo, di cui abbiamo ora ricordato gli esponenti e le dottrine più caratteristiche incontrò tuttavia forti oppositori, che in esso vedevano un'affrettata e superficiale generalizzazione di alcune dottrine scientifiche e il pericolo di una nuova metafisica dogmatica. Gli esiti di questa opposizione furono, da un lato, una ripresa di taluni motivi propri del criticismo kantiano, in nome di una forte esigenza antimetafisica, di una rigorosa analisi delle capacità conoscitive dell'uomo e di una più adeguata valutazione positiva dei risultati scientifici; e, dall'altro, una progressiva ripresa dei motivi spiritualistici, come vedremo in un prossimo capitolo. Esponente dell'indirizzo positivistico del neo-criticismo (profondamente diverso, perciò, da altri indirizzi del neo-criticismo che vedremo più avanti) fu, tra altri, il già ricordato grande scienziato Hermann HELMHOLTZ (cfr. supra, p. 165), che, sulla base della dipendenza delle sensazioni dalla struttura degli organi senzienti, fece propria la dottrina della trascendentalità dello spazio e del tempo e, pur non ritenendo che le sensazioni riproducano esattamente il mondo delle cose in sé, sostenne che il mondo che risulta ai sensi è « segno » di come esso è in sé e che quindi la scienza è in grado di cogliere la regolarità delle leggi naturali. La polemica di Helmholtz è diretta soprattutto contro la filosofia della natura di Hegel e la speculazione idealistica, e nello stesso senso si muove anche la polemica neo-criticista contro il materialismo. Già Otto LIEBMANN (1840-1912) concludeva con il famoso slogan: « Dunque si deve tornare a Kant » i vari capitoli della sua opera *Kant e gli epigoni*, pubblicata nel 1865 e l'anno successivo vedeva la luce la celebre *Storia del materialismo* di Friedrich Albert LANGE (1828-1875): attraverso l'analisi delle varie dottrine materialistiche, Lange vuol confermare la sua tesi per cui, anche ammesso che l'attività spirituale dipenda dagli organi fisici, resta il fatto che questi organi sono a noi noti solo attraverso le rappresentazioni che noi ne abbiamo e che da quelli dipenderebbero. Da ciò risulta confermato,

secondo Lange, il carattere fenomenico del nostro conoscere: pretendere di andare oltre i fenomeni (come lo stesso Kant ha cercato di fare nella *Critica della ragion pratica* e nella *Critica del giudizio*) può valere sul piano etico o estetico, ma non significa un ampliamento del mondo fenomenico. Che la metafisica possa trovare una giustificazione soltanto pratica o fantastica sostenne qualche anno più tardi anche Alois RIEHL (1844-1924), autore de *Il criticismo filosofico e il suo significato per la scienza positiva.* Il dualismo tra fenomeno e noumeno è invece assunto dal African SPIR (1837-1890), autore di *Saggi di filosofia critica,* come punto di partenza per sostenere che la realtà noumenica, anche se non è mai data nell'esperienza, è tuttavia il fondamento e il fine del continuo mutare delle parvenze del mondo fenomenico.

Altri positivisti tedeschi

Per completare il quadro, è opportuno fare un rapido cenno ad alcune figure di positivisti in cui è più sensibile l'influsso delle idee del positivismo inglese e francese. Tale è il caso di Ernst LAAS (1837-1885) che nel suo scritto *Idealismo e Positivismo* presentò la storia del pensiero come una continua lotta tra quelle due sole filosofie, anche se la seconda non può contare altri rappresentanti al di fuori di Protagora, nell'antichità, e di Hume e Stuart Mill, nell'età moderna; lo stesso Comte, con la sua religione dell'umanità, è fuori del positivismo vero e proprio, giacché questo è una filosofia del mondo terreno e non dell'al di là, volta a soddisfare le esigenze dell'uomo nella sua concretezza terrena. Per contro, più vicino alle idee di Comte è Friedrich JODL (1848-1914), autore di una *Storia dell'etica* e di una *Critica dell'idealismo*: non tanto il culto dell'umanità, che è sempre inferiore all'ideale, quanto la fede nella sua possibilità di progresso e quindi nella funzione progressiva della cultura sta al centro delle riflessioni di questo pensatore.

Figura a sé è, in un certo senso, quella di Karl Eugen DÜHRING (1833-1921), autore di una *Dialettica naturale*, di una *Logica e teoria generale della scienza* e di altri scritti che riguardano svariati argomenti, dalla letteratura alla polemica razziale contro gli ebrei. La natura, egli sostiene, è « l'intatto contenuto dell'intera realtà e il sostegno di ogni possibilità »: di qui l'assurdità dell'idealismo e di ogni separazione di natura e spirito. Non solo, ma tra pensiero e realtà esiste una strettissima corrispondenza, cosicché ad ogni ele-

mento o aspetto del primo corrisponde un elemento o aspetto della seconda e viceversa.

Dühring propugna anche un « socialismo personalistico », cioè fondato sulla persona umana come limite del potere del capitale e della proprietà e quindi sulla solidarietà delle persone, in contrapposizione al socialismo scientifico di Marx ed Engels: ed è proprio alla polemica che Engels condusse contro di lui (cfr. infra, p. 217) che Dühring deve la sua notorietà.

**Lo spiritualismo**

Anche in Germania, come in Francia e in Inghilterra, si sviluppa, per reazione alle generalizzazioni del materialismo e del positivismo, una corrente di pensiero, che possiamo definire « spiritualistica », caratterizzata soprattutto dalla rivendicazione di un piano finalistico e provvidenzialistico che si sovrappone al causalismo e al meccanicismo su cui è costruita la scienza (il che consente di non respingere del tutto gli stessi risultati del positivismo) e dalla convizione della irriducibilità dei fatti spirituali a quelli naturali e materiali.

**I. H. Fichte**

Tra gli esponenti di questa corrente possiamo ricordare Immanuel Hermann FICHTE (1796-1879), figlio del più celebre filosofo idealista e autore, fra l'altro, di *Lineamenti di un sistema di filosofia* e di *Lo spiritualismo moderno*, in cui svolge soprattutto il tema del finalismo: la concezione teleologica della natura impone il riconoscimento di un principio ordinatore, di Dio, e fa della vita spirituale dell'uomo il fine della realtà materiale. Nella vita spirituale dell'uomo, poi, attraverso l'ispirazione, l'estasi e gli stessi fenomeni spiritici si rivela l'azione di una forza superiore che trascende l'uomo stesso.

**Lotze**

I temi tipici dello spiritualismo sono ampiamente sviluppati nel pensiero di Rudolf Hermann LOTZE (1817-1881), autore, tra l'altro, di un *Microcosmo. Idee sulla storia naturale e sulla storia dell'umanità*. La preparazione scientifica, soprattutto in medicina e in fisica, e lo studio della filosofia di Schelling, lo spingono a tentare una soluzione del problema del contrasto, sempre più accentuato, tra le esigenze dello spirito e le verità delle scienze. Certo è irragionevole pretendere che le prime debbano avere un primato sulle seconde, quasi che la scienza debba preoccuparsi di soddisfare i desideri soggettivi dello spirito, ma altrettanto è irragionevole rifiutare ciò che non cade sotto il dominio della scienza e pensare di poter evitare di dare una risposta alle domande più profonde che l'uomo si pone.

Per questo Lotze ritiene che il meccanicismo, di cui pure rico-

nosce la validità nell'ambito che è proprio della sua competenza sia nell'indagine naturalistica sia nell'indagine psicologica, è « subordinato » nel suo significato ad una visione del mondo di carattere finalistico, retta dal disegno provvidenziale di Dio, la cui esistenza deve essere ammessa proprio perché sarebbe « insopportabile » credere in un ideale privo di realtà. Dio pertanto è concepito come il principio che riconduce ad unità la altrimenti sparsa molteplicità dei fatti. Non solo, ma andando più a fondo, si vede che gli stessi « atomi », cioè gli elementi primi del meccanicismo, sono, come le monadi di Leibniz, immateriali e che il meccanicismo presuppone un atto originario, creativo, di Dio. In questo senso la filosofia di Lotze può essere definita come un « idealismo teologico » e, al tempo stesso, come un « teismo ».

**Fechner** Posizioni in certo modo analoghe a quelle di Lotze troviamo espresse negli *Elementi di psico-fisica* di Theodor FECHNER (1801-1887), il quale non solo esprime fiducia nel metodo scientifico ma cerca altresì di elaborare una dottrina « psico-fisica » dei fatti psicologici fondata sulla determinazione quantitativa del rapporto tra la intensità dello stimolo (che cresce in proporzione geometrica) e quella della sensazione prodotta (che cresce in proporzione aritmetica). Ma poi torna a presupporre Dio come superiore unità del mondo fisico e del mondo naturale.

**Wundt** Anche in Wilhelm WUNDT (1832-1920), autore di *Principi di psicologia fisiologica* e di *Psicologia dei popoli*, troviamo il tentativo di costruire una rigorosa psicologia sperimentale (quella che i suoi avversari definirono la « psicologia senz'anima ») ed evoluzionistica, anche se Wundt riconosce che certe proprietà non possono essere ridotte a quelle che le precedono e che perciò spiega con il principio della « sintesi creativa »; ma anche in questo caso i motivi spiritualistici si fanno valere nel rango privilegiato riconosciuto alla psicologia, rispetto alle altre scienze, e nella tesi che fatti spirituali e fatti fisiologici costituiscono due serie parallele e indipendenti che hanno il loro fondamento unitario nella volontà e, in ultima analisi, in Dio. La filosofia è concepita, positivisticamente, come la scienza universale capace di unificare in un sistema coerente i risultati delle singole scienze; ma, aggiunge Wundt, essa deve anche dare un'intuizione del mondo e della vita che soddisfi le esigenze dell'intelletto e i bisogni del cuore. Alla « psicologia dei popoli », nome con cui è inteso ciò che i

positivisti designavano come « sociologia », Wundt ha dedicato lunghe indagini, con un'imponente raccolta di dati e osservazioni concernenti l'evoluzione del linguaggio, del costume, del mito e del diritto.

**Eucken**

Divulgatore di motivi spiritualistici, infine, più che pensatore originale è Rudolph EUCKEN (1846-1926) i cui scritti (*La visione della vita nei grandi pensatori, Lineamenti di una nuova visione della vita,* e altri) godettero di grande successo e meritarono il premio Nobel per la letteratura, nel 1908.

**Hartmann**

Nel quadro di queste tendenze filosofiche eterogenee al filone positivistico è opportuno ricordare anche la dottrina di Eduard von HARTMANN (1842-1906), autore della *Filosofia dell'inconscio* e di molte altre opere tra cui un *Sistema di filosofia,* in otto parti. Si tratta di una dottrina in cui l'influenza delle tesi di Schopenhauer sulla volontà, di quelle di Schelling sull'inconscio e di quelle di Hegel sullo spirito assoluto sfocia in una concezione della realtà fondata su un Dio come Uno-tutto, come Assoluto spirituale inconscio, unità di « volontà » e di « idea »: e se la volontà è il principio dell'esistenza, del dolore e dell'irrazionale, l'idea è invece il principio dell'essenza, della finalità e della razionalità. Il conflitto tra questi due principi che si svolge nell'evoluzione umana è senza soluzione, cosicché il dolore e l'irrazionalità sono ineliminabili, e la felicità umana illusoria.

**Il realismo**

Per concludere, infine, questo rapido panorama dobbiamo rammentare che in Germania, sul finire dell'Ottocento e il primo decennio del Novecento, si sono manifestate anche tendenze ad un ritorno ad impostazioni realistiche tradizionali, e cioè all'affermazione, in polemica antidealistica, dell'indipendenza ed eterogeneità della realtà dal pensiero e della possibilità di concordanza tra pensiero e realtà. Rappresentanti di queste tendenze sono Wilhelm SCHUPPE (1836-1913), autore di *Saggio di gnoseologia e logica*, e Oswald KUELPE (1862-1915), autore di un'opera dal titolo *La realizzazione.*

# IX

# *IL MARXISMO*



## 1 - *Gli sviluppi del pensiero economico e il « socialismo utopistico »*.

**Gli sviluppi del pensiero economico: l'economia classica in Francia**

Abbiamo già esaminato nei paragrafi precedenti gli sviluppi del pensiero economico nei primi decenni dell'Ottocento, dagli « economisti classici » a Stuart Mill. Dobbiamo ora rapidamente seguire gli ulteriori sviluppi non tanto per esaminare le singole dottrine, quanto per mettere in luce le tendenze più caratteristiche, che consentano di collocare in una prospettiva storica più adeguata il pensiero di Marx.

Innanzi tutto è da dire che la scuola economica classica dall'Inghilterra si diffuse anche in Francia, ma vi assunse caratteristiche alquanto diverse, che si andarono sempre più accentuando nel senso di una rigida difesa del regime liberista contro l'incipiente movimento socialista; anzi questa difesa portò i teorici di questa scuola a respingere alcune tesi di Smith e di Ricardo che sembravano giustificare le critiche socialiste, come la teoria dell'accumulazione capitalistica o quella dello sfruttamento del lavoro. Il principale esponente di questa scuola è Jean-Baptiste SAY (1767-1832), autore di un *Corso di economia politica* in sei volumi. Per Say l'economia politica è soltanto la « semplice esposizione » del modo in cui si formano, si distribuiscono e si consumano le ricchezze. In questa esposizione, egli respinge la teoria ricardiana del valore-lavoro e propone una spiegazione della produzione fondata sul concetto di utilità: produrre significa creare utilità e il valore di una merce prodotta non è dato dal lavoro necessario a produrla ma dalla « valutazione contraddittoria » tra colui che ne ha bisogno e colui che l'ha prodotta e l'offre; l'utilità di una merce determina la domanda e il suo costo di produzione la limita.

**Say**

**Bastiat**

Tra i discepoli più o meno diretti di Say conviene ricordare soltanto Frédéric BASTIAT (1801-1850), autore di *Sofismi economici* e di *Armonie economiche*, opere piene di una insistente polemica contro il socialismo e il protezionismo e in favore del più rigoroso libero scambio e che godettero di una certa popolarità, anche per la loro forma brillante e paradossale: Bastiat, per esempio, in polemica contro il protezionismo, scrisse una ironica « Petizione dei commercianti di candele contro la concorrenza del sole ».

Cournot

Nello stesso tempo Augustin COURNOT (1801-1877), autore di *Ricerche sui principi matematici della teoria delle ricchezze*, teorizzava la possibilità di esprimere le leggi economiche in formule matematiche e vi applicava i risultati dei suoi studi sul calcolo delle probabilità: in questo senso egli interpreta la domanda come « funzione » del prezzo, nel senso, cioè, che varia con il variare di questo in un rapporto di interdipendenza in cui entra anche l'offerta. La sostituzione della nozione di causa con quella di interdipendenza dà a tutte le leggi economiche un carattere relativo ed elastico.

Inghilterra e Germania

E mentre in Inghilterra si assiste da un lato ad una certa influenza della dottrina utilitaristica con William SENIOR (1790-1864), autore di *Lineamenti di scienza dell'economia politica*, e dall'altro ad una ripresa di critiche socialisteggianti all'economia liberale con Thomas HODGSKIN (1787-1869); in Germania, invece, il generale clima romantico offre le motivazioni a concezioni « organicistiche », in cui il singolo è subordinato alla totalità che lo assorbe completamente e che giustificano le critiche all'individualismo, all'egoismo, al materialismo e all'internazionalismo che dominano l'economia classica; tipico esponente di questo indirizzo è Adam MUELLER (1779-1829).

Sismondi

Motivi romantici si ritrovano anche nello svizzero Léonard SISMONDI (1773-1842), celebre autore di una *Storia delle repubbliche italiane nel Medioevo* e di una *Storia dei francesi*, in cui la passione romantica per il medioevo e le libertà municipali si accompagna all'adesione alle idee politiche russoiane e federaliste. Nei suoi scritti di economia, *Nuovi principi di economia politica* e *Studi sull'economia politica*, Sismondi critica aspramente gli economisti classici, la cui scienza, avendo per unico oggetto la ricchezza, si riduce ad una crematistica fredda, astratta e inumana: la via che porta alla ricchezza non è identica a quella che porta al benessere e alla felicità, ed è solo quest'ultima che importa veramente. L'equilibrio economico permanente non è affatto un risultato meccanico delle varie tendenze in giuoco, e Sismondi mette in luce come, a volte, le situazioni di sovrapproduzione possano prolungarsi e produrre crisi. Se a ciò si aggiungono altri due fattori, l'accumulazione capitalistica e, soprattutto, la progressiva spoliazione del proletariato (con la conseguenza della sempre accentuata proletarizzazione della società), si vedrà quanto gravi sono gli inconvenienti della politica liberistica, del « lasciar fare ». Meno sicuro è Sismondi nel segnalare i rimedi, che vanno da indicazioni di tipo socialistico a forme di economia precapitalistica soprattutto in agricoltura; comunque, largo spazio egli riserva all'intervento equilibratore dello Stato.

La « scuola storica » di economia

Al clima ed alle idealità romantiche possono altresì farsi risalire le origini in Germania della cosiddetta « scuola storica » di economia, che doveva contestare radicalmente la pretesa dell'economia classica di aver scoperto le leggi « naturali » dell'economia, valide in tutti i tempi e per tutti i paesi. Già l'economista Friedrich LIST (1789-1846) nel suo *Sistema nazionale d'economia politica*, introduceva il concetto di nazione, come tramite necessario tra il singolo e il genere umano, criticava il cosmopolitismo di Smith e degli economisti classici, e difendeva apertamente il protezionismo, soprattutto in funzione dell'ulteriore sviluppo delle forze produttive. Dopo List, i teorici principali della scuola storica

sono Wilhelm ROSCHER (1817-1894), con il suo *Manuale di economia politica secondo il metodo storico*; Bruno HILDEBRAND (1812-1878) e Karl KNIES (1821-1898), autore di *L'economia politica dal punto di vista del metodo storico*. A questa scuola, sostenitrice del metodo empirico e induttivo e che trovò un esponente anche in Inghilterra nella persona di Richard JONES (1790-1855), autore di un *Manuale di economia politica*, si contrappose, dopo il 1870, la « scuola marginalistica » (cosiddetta perché sostenitrice della progressiva riduzione del margine di utilità di un bene man mano che la domanda vien soddisfatta e diminuisce l'intensità della soddisfazione), che era invece sostenitrice di un metodo astratto e deduttivo. Ebbe così luogo una famosa « disputa sui metodi » dell'economia, che però non è qui il caso di esaminare nei dettagli.

**Il socialismo utopistico**

Opportuno è piuttosto esaminare le dottrine di quei pensatori che, dopo Marx, vengono comunemente indicati con il nome di « socialisti utopisti », perché al loro acume di critici della società e dell'economia capitalistiche non corrispose un'eguale capacità di indicare concrete e solide soluzioni. La tradizione del socialismo utopistico suole farsi iniziare con Saint-Simon (cfr. supra, p. 95 sgg.) e ad essa è connesso in qualche modo anche l'inglese Robert OWEN (1771-1858), con la sua denuncia della meccanizzazione come causa della miseria dei lavoratori (il « macchinario vivente »), e con i suoi esperimenti di associazionismo e cooperazione agricola. Ma i suoi principali esponenti furono due francesi, Fourier e Proudhon.

**Fourier**

Il concetto fondamentale di Charles FOURIER (1772-1835), autore di numerosi scritti, tra cui ricorderemo il *Trattato di associazione domestica e agricola o Teoria dell'unità universale* e *Il nuovo mondo industriale*, è che nel mondo esiste un piano provvidenziale e armonico, in cui devono rientrare l'uomo e l'organizzazione del suo lavoro. Ma a questo piano non corrispondono in alcun modo la società e l'economia capitalistica: il commercio e il libero scambio, lungi dal produrre il benessere e la felicità, producono il monopolio, che li soffoca, e poi l'egoismo, l'anarchia. La rinnovata schiavitù dei lavoratori, l'artificiosità del mercato, il prosperare di una serie di intermediari economici (come i finanzieri) non immediatamente produttivi, mettono chiaramente in luce la « innaturalità » del sistema capitalistico, che il liberalismo non riesce in alcun modo a modificare. A questa società Fourier contrappone quella da lui vagheggiata con il nome di « Armonia », capace di realizzare l'ordine naturale, e in questo, l'armoniosa convivenza della libertà del singolo

con la libertà di tutti. L'organizzazione, economica e politica, di questa società è massimamente decentrata (lo Stato accentratore è il prodotto della « civiltà » al suo ultimo stadio) e i suoi nuclei autonomi sono costituiti da piccole comunità autonome che Fourier chiama le « falangi » e che hanno sedi comuni nei « falansteri ». Il tratto più caratteristico di questa organizzazione è che in essa il lavoro è libero, perché ciascuno non è educato soltanto ad una ma a molteplici vocazioni, cosicché l'uomo non è condannato ad un solo lavoro, ma svolge tutti i compiti, secondo la sua « passione naturale »: il lavoro diventa così un piacere e ciò comporta un aumento della produzione dei beni e quindi l'estinzione del problema della loro distribuzione. Tutti avranno il minimo indispensabile, non solo ma persino i meno abbienti avranno una servitù, perché il servizio domestico è un lavoro come gli altri ed è prestato in favore delle falange e non del singolo.

**Proudhon**

Anche in Pierre Joseph PROUDHON (1809-1865) e nei suoi scritti (*Che cosa è la proprietà?, La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa, La rivoluzione sociale, La filosofia della miseria*) noi troviamo l'idea di un progresso generale dell'umanità, che realizza gradatamente la « giustizia », immanente nella coscienza e nella storia dell'uomo: « giacché, se la giustizia non è innata all'umanità, se le è superiore, esterna e straniera, ne risulta che la società umana non ha leggi proprie, che il soggetto collettivo non ha costume; che lo stato sociale è uno stato contro natura, la civilizzazione è una depravazione ». Se concepire la giustizia come superiore ed esterna è il sistema della « rivelazione », l'altra concezione è propria della « rivoluzione », che implica un'assoluta libertà dell'uomo. Di qui le critiche di Proudhon, sul piano politico, ad ogni forma di giacobinismo, autoritario e accentratore: in questo senso egli è un « girondino » e un « anarchico », sostenitore del decentramento, dell'autonomia e della estinzione del « governo » e dello stato. Morte della politica (intesa come ragion di stato, che schiaccia la ragionevolezza dei cittadini) e regno della scienza convergono così a rinsaldare l'assoluto egualitarismo, di cui Proudhon si fa assertore: la dottrina che il solo valore sociale è dato dal lavoro e quindi che « la proprietà è un furto » (cioè l'appropriazione dei frutti di un valore che non è stato prodotto con il proprio lavoro); l'individuazione nella cristallizzazione della proprietà della causa degli squilibri e della disuguaglianza; l'affermazione del carattere sociale dell'uomo e del suo lavoro (il grande artista non

« merita » più del semplice ed umile lavoratore); la convinzione che la realizzazione della nuova società è un compito che potrà essere assolto solo dalla classe operaia: sono questi gli elementi « socialisti » del pensiero di Proudhon, che tuttavia non mancò di polemizzare anche contro il socialismo in nome dei suoi ideali individualistici. Di qui il suo vagheggiamento di una « società mutualistica », in cui anche la proprietà privata può di nuovo trovare posto purché sottomessa all'eguaglianza, alla legge, all'indipendenza del singolo e alla proporzionalità. Nello stesso senso si muove il suo esperimento di aprire una « Banca di scambio », come strumento di credito gratuito (cioè senza interessi) e garantito dalla merce in cui può essere convertito: con ciò egli si riprometteva di eliminare la figura parassitaria del finanziere (che guadagna prestando denaro), di mettere a disposizione di tutti gli aderenti i capitali loro necessari e quindi di realizzare una società di liberi imprenditori e di lavoratori non sfruttati.

e tendenze socialiste

Non possiamo chiudere questa panoramica, infine, senza ricordare l'influenza che nello sviluppo delle idee socialiste ebbero in Francia la rivolta del luglio del 1830 e le prove di combattività che in essa mostrò la classe operaia. Il dibattito ideologico si imperniò soprattutto tra i sostenitori dell'azione violenta e rivoluzionaria, guidata da minoranze capaci di imporre la propria direzione dittatoriale e i sostenitori dell'azione legale e non violenta: Auguste Blanqui (1805-1881) e Étienne Cabet (1788-1856), autore di una celebre utopia comunistica, *Il viaggio in Icaria*, sono rispettivamente i più noti rappresentanti dei due partiti. Del resto lo stesso Proudhon disapproverà, ma senza successo, la decisione degli operai parigini di votare propri candidati alle elezioni del '64: « per la democrazia operaia, scrisse in quella occasione, era il caso di rispondere come le dieci tribù di Geroboamo: Fate i vostri affari, signori borghesi! noi rientriamo sotto le nostre tende ». Vedremo che questo sarà uno dei punti centrali del dibattito teorico del movimento operaio. Contemporaneamente Louis Blanc (1811-1882), nella sua opera *Organizzazione del lavoro*, cercava di dare concretezza ad un programma socialista, capace di eliminare la anarchia liberistica e le sue crisi di sovrapproduzione e di disoccupazione e fondato sulla creazione, con l'aiuto determinante dello stato, di fabbriche socializzate che avrebbero gradatamente eliminato quelle private. Ma era in Germania che il pensiero socialista doveva trovare le sue più compiute e durature espressioni.

## 2 - *Marx. La vita e gli scritti.*

Marx è un pensatore nella cui definizione non possiamo prescindere dal suo modo peculiare di concepire e di « fare » filosofia: non è dubbio, infatti che egli occupa un posto importante nella storia delle idee, tradizionalmente intesa, ma è altrettanto certo che con lui il concetto stesso tradizionale di filosofia, come attività puramente speculativa e riflessiva, entra in una crisi decisiva. Come vedremo meglio, più avanti, Marx considera conclusa la fase in cui la filosofia « interpreta » soltanto il mondo e le assegna invece il compito di « modificarlo »: di qui la centralità del concetto di *praxis*, di azione rivoluzionaria, a cui deve poter essere ricondotta anche la teoria. Per questo non è possibile separare, neppure con il pretesto dell'opportunità espositiva, il Marx filosofo dal Marx economista e dal Marx politico e organizzatore del movimento operaio.

**Gli studi universitari**

Nato a Treviri nella Renania (da poco annessa alla Prussia) nel 1818, Karl MARX studia dapprima diritto nell'Università di Bonn e quindi in quella di Berlino. Ma a Berlino gli interessi per la filosofia diventano nettamente prevalenti e Marx si impegna a fondo nello studio della dottrina di Hegel e nelle discussioni che da essa erano nate. Nel 1841 si laurea con una dissertazione *Sulla differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, in cui non solo dà un alto apprezzamento positivo della filosofia di Epicuro per ciò che essa ha significato come affermazione dell'autocoscienza dell'uomo, liberata dal timore degli dèi e dalla schiavitù della superstizione religiosa, ma nello stesso tempo prende anche decisamente posizione contro la destra hegeliana e si schiera con i giovani hegeliani della sinistra che consideravano la filosofia non come giustificazione degli istituti esistenti, ma come strumento per riformarli e renderli razionali. Tuttavia l'adesione di Marx alle tesi della sinistra hegeliana non è totale e prelude alla successiva rottura.

**« La Gazzetta Renana »**

Tra il 1842 e il 1843 Marx, dopo aver rinunciato alla carriera accademica, si dedica alla pubblicistica politica con scritti ispirati agli ideali della democrazia radicale e pubblicati soprattutto sul giornale « La Gazzetta Renana »: la censura, la libertà di stampa, il rispetto delle garanzie della democrazia rappresentativa, i privilegi della borghesia, ecc. sono i temi della polemica marxiana. La soppressione de « La Gazzetta Renana » spinge Marx ad accentuare la necessità del-

l'impegno politico e nello stesso tempo a rimeditarne i problemi teorici. Il maturare di queste esperienze e la lettura di Feuerbach sono alla base del lavoro teorico che Marx svolge in questi anni e che si concreta nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (rimasta inedita fino al 1927).

**Il soggiorno a Parigi a Bruxelles**

Nel 1844 Marx è costretto a lasciare la Germania e si stabilisce a Parigi, dove in collaborazione con Arnold Ruge fonda la rivista « Annali franco-tedeschi », che però non andò oltre il primo numero, per il dissidio politico tra i due direttori. Nello stesso tempo Marx entra in contatto con i circoli comunisti in Francia, aderisce al socialismo e stringe con Friedrich Engels un'amicizia e una collaborazione di lavoro destinate a durare fino alla morte. Risalgono a questo periodo *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, pubblicata negli « Annali » insieme alla *Questione ebraica*, e i *Manoscritti economico-filosofici del '44* (pubblicati postumi nel 1932), in cui sono precisate le critiche alla filosofia hegeliana e all'economia classica. Nell'anno successivo Marx, in collaborazione con Engels, compone *La sacra famiglia, o critica della critica* diretta contro Bruno Bauer e che è la prima delle due opere scritte in polemica contro le dottrine della sinistra hegeliana e di Feuerbach; la seconda è *L'ideologia tedesca* (pubblicata postuma nel 1932), anche questa in collaborazione con Engels, scritta nel 1846 a Bruxelles, dove Marx si era rifugiato dopo l'espulsione per le sue idee politiche da Parigi. A queste due opere sono da aggiungere *Le tesi su Feuerbach*, composte nel '45 ma pubblicate da Engels nell'88 in appendice al suo *Feuerbach*. Sempre a Bruxelles, nel 1846, Marx pubblica in francese la *Miseria della filosofia, risposta alla filosofia della miseria di Proudhon*, che mette in luce le differenze profonde tra il « socialismo scientifico » marxiano e le varie forme di « socialismo utopistico ».

**Il 1848 e il *Manifesto***

Frattanto Marx ed Engels vengono stringendo sempre più quella « società di corrispondenza » con i gruppi clandestini dei comunisti, specialmente tedeschi all'estero, che costituisce uno degli elementi della prima organizzazione internazionale del movimento operaio. È da questa fervida e fitta attività teorica e pratica che matura tra il '47 e il '48 il *Manifesto del partito comunista*, scritto da Marx ed Engels per incarico della « Lega dei comunisti » e che rappresenta la carta ideologica e politica del movimento operaio organizzato. Esso comincia con le parole famose: « Uno spettro si aggira per l'Europa,

il papa e lo zar, Metternich e Guizot, radicali francesi e poliziotti tedeschi si sono alleati in una santa caccia spietata contro questo spettro... Da questo fatto si ricavano due conclusioni. Il comunismo è ormai riconosciuto come potenza da tutte le potenze del mondo. È ormai tempo che i comunisti espongano apertamente a tutto il mondo il loro modo di vedere, i loro scopi, le loro tendenze, e che alla fiaba dello spettro del comunismo contrappongano un manifesto del partito. A tal fine, i comunisti delle più varie nazionalità si sono riuniti a Londra e hanno redatto il seguente manifesto ». La pubblicazione del manifesto, che si concludeva con lo storico appello: « proletari di tutto il mondo unitevi! », veniva così a coincidere con i moti del '48, che da Parigi si diffusero rapidamente per tutta l'Europa. La coincidenza è rilevata dallo stesso Engels nel proemio che egli scrisse nel 1893 per l'edizione italiana del *Manifesto* e vi aggiungeva le seguenti considerazioni: « dappertutto quella rivoluzione fu opera della classe operaia; fu questa che fece le barricate e pagò di persona. Solo gli operai di Parigi, rovesciando il governo, avevano l'intenzione ben determinata di rovesciare il regime della borghesia. Ma, per quanto essi avessero coscienza dell'antagonismo fatale che esisteva fra la loro propria classe e la borghesia, né il progresso economico del paese, né lo sviluppo intellettuale delle masse operaie francesi erano giunte al grado che avrebbe reso possibile una ricostruzione sociale. I frutti della rivoluzione furono dunque raccolti, in ultima analisi, dalla classe capitalistica. Negli altri paesi, in Italia, in Germania, in Austria, in Ungheria, gli operai non fecero, dapprincipio, che portare al potere la borghesia... Se, dunque, la rivoluzione del 1848 non fu una rivoluzione socialista, essa spianò la via, preparò il terreno a quest'ultima ».

**Il periodo londinese: il *Capitale* e la Prima Internazional**

Gli avvenimenti del '48 se costringono Marx ad abbandonare anche Bruxelles, gli consentono un breve ritorno a Colonia (dove fonda la « Nuova Gazzetta Renana », costretta a sospendere quasi subito la pubblicazione) e a Parigi; ma alla fine deve rifugiarsi definitivamente a Londra, che gli offre asilo e possibilità di studio, fino alla morte avvenuta nel 1883. Sono anni di dura miseria, alleviata dall'affetto della moglie e dall'aiuto economico di Engels; ma è anche il periodo dell'intenso approfondimento degli studi di economia e della redazione delle opere fondamentali, *Critica dell'economia politica*, del 1859, e *Il Capitale*, di cui il primo volume fu pubblicato dallo stesso Marx nel 1867, mentre gli altri due furono editi postumi da Engels

nel 1885 e nel 1895. Nello stesso tempo, Marx continua la sua attività di organizzazione del movimento operaio, che si era venuto notevolmente sviluppando in Europa: in Inghilterra con la liquidazione del programma « cartista » e la rinascita delle *Trade-Unions*; in Francia, con il socialismo libertario di Proudhon e con il « manifesto dei sessanta » (cfr. supra, p. 197 sg.); in Italia, dove l'ideologia mazziniana si scontrava con l'anarchismo bakuniniano; in Germania, dove per influsso delle idee di Lassalle, favorevole alla creazione di un partito operaio contrapposto ai partiti borghesi, veniva fondata quella « Associazione generale degli operai tedeschi », da cui doveva nascere la socialdemocrazia tedesca. La necessità di coordinare tutti questi movimenti portava alla fondazione a Londra, nel 1864, della « Associazione internazionale dei lavoratori » (la I Internazionale), in cui l'azione di Marx fu di grande rilievo. Le divergenze esistenti tra le varie tendenze e soprattutto le aspre polemiche tra socialisti ed anarchici (soprattutto Bakunin) e tra socialisti e repubblicani, esasperate dalle vicende della Comune di Parigi (1871) e della sua repressione (Marx aveva salutato la Comune come espressione delle capacità rivoluzionarie del proletariato) portarono, nel 1872, alla fine della I Internazionale (anche se lo scioglimento formale sarà deciso nel 1876), quando il Congresso dell'Aia, oltre a ribadire la condanna di Bakunin e dell'Alleanza della democrazia socialista, decide il trasferimento della sede centrale a New York.

L'ultimo decennio della vita di Marx fu un periodo di lavoro intensissimo. Nel 1875 Marx pubblica la *Critica al programma di Gotha*, in cui prende posizione contro le dottrine di Lassalle in occasione dell'unificazione tra l'Associazione operaia tedesca e il Partito socialdemocratico tedesco; ma soprattutto attende febbrilmente al *Capitale* e la sua salute, malgrado la fortissima tempra, ne fu progressivamente compromessa. Quando « l'uomo più odiato e calunniato del mondo » morì, Engels osservò: « poteva avere molti avversari ma nessun nemico personale! »

## 3 - *Marx. Gli scritti giovanili.*

**Marx e la filosofia hegeliana**

L'iniziale adesione di Marx alle posizioni dei giovani hegeliani di sinistra non è, come si è detto, senza riserve: il rifiuto delle posizioni della destra, per cui la filosofia è giustificazione degli istituti esistenti

e pertanto conciliabile con i dogmi religiosi, significa certamente l'esigenza di restituire alla filosofia la sua funzione « critica » e rinnovatrice nei confronti del mondo « come esso è »; ma resta aperto il problema di come questa critica debba essere fondata, per evitare che essa esprima un concetto soltanto soggettivo e quindi velleitario e parziale, come lo stesso Hegel aveva insegnato.

Il passaggio dall'ideologia radical-democratica al comunismo, avvenuto nel seno stesso di una concreta battaglia politica e l'acquisita consapevolezza dell'insufficienza di una polemica soltanto dottrinale, mentre da un lato spingono Marx ad un riesame generale delle sue concezioni politiche e ad una loro verifica alla luce di quella scienza dell'economia politica che sempre più chiaramente si andrà configurando ai suoi occhi come l'anatomia della società civile; dall'altro lato gli offriranno i mezzi per elaborare una critica risolutiva delle posizioni teorico-pratiche del « partito del concetto » (la sinistra hegeliana) e della stessa filosofia di Hegel.

**Gli « Annali franco-tedeschi » e problema d emancipazio politica e religiosa**

Lo sviluppo di questi temi è chiaramente visibile negli scritti degli anni 1843-1844, dai due apparsi negli « Annali franco-tedeschi » alla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, ed ai *Manoscritti* Già nei primi due scritti è chiaro in Marx il concetto che la « critica » non deve esaurirsi in se stessa (« l'arma della critica non può sostituire la critica delle armi »), ma in compiti per la cui soluzione esiste un unico mezzo: la « prassi », cioè l'azione rivoluzionaria delle masse, guidate da una teoria che diviene, essa stessa, una forza materiale « non appena si impadronisce delle masse ». Per questa via è possibile, contro l'astrattezza della filosofia hegeliana, delineare una via concreta dell'emancipazione della Germania, che non può ovviamente ridursi all'emancipazione soltanto « politica » (l'unica che la borghesia può concedere perché non tocca le strutture economiche della società), ma deve investire l'assetto economico-sociale: « l'emancipazione politica è certamente un grande passo in avanti, non è però che la forma ultima dell'emancipazione umana *entro* l'ordine mondiale attuale ». E nello stesso indirizzo Marx esamina la « questione ebraica » (la richiesta, da parte degli ebrei, dell'emancipazione politica e civile), concludendola con la proposizione che « l'emancipazione sociale dell'ebreo è l'emancipazione della società dall'ebraismo ». Contemporaneamente, Marx dà un rilievo del tutto particolare alla critica della religione, che egli definisce, con formula famosa, « l'oppio

del popolo »: la religione infatti è il fondamento universale di giustificazione e di consolazione nei confronti dello stato e della società esistenti. Eliminare la religione, come felicità illusoria, significa volere la felicità reale e l'esigenza di abbandonare le illusioni sulla condizione del popolo è l'esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni: « la critica del cielo si trasforma così in critica della terra, la critica della religione nella critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica ».

critica alla filosofia del to di Hegel

La critica della filosofia hegeliana viene sviluppata nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*: Hegel aveva posto al di sopra della società civile lo stato, come unità « etica » del popolo e su questa base aveva giustificato il potere del sovrano, il potere del governo (burocrazia) e il potere legislativo. Ma per questa via Hegel rovescia i rapporti reali e fa dell'Idea il soggetto e dell'uomo, con i suoi bisogni e la sua attività, il predicato. In ciò consiste il suo apriorismo speculativo: i fatti empirici e gli istituti storici non sono presi per quello che sono ma come manifestazioni dell'assoluto, come momenti ideali e necessari dello sviluppo dell'Idea, e pertanto sono investiti di un « significato » assoluto che essi non hanno e che conferisce alla loro dialettica il carattere astratto di una « totalità » soltanto pensata, malgrado la parvenza di realtà. A quella di Hegel, Marx contrappone una concezione, per molti versi, radical-democratica (sono l'uomo e il popolo che fanno la società e lo stato e non viceversa), la quale ha perlomeno il merito di esprimere in modo palese la contraddizione tipica del mondo moderno tra società e stato, tra economia e politica: « non è da biasimare Hegel, osserva Marx, perché egli descrive l'essere dello stato moderno tale qual è, ma perché spaccia ciò che è come l'*essenza dello stato* »; in tal modo egli introduce, al posto della « logica della cosa », della razionalità concreta, la « cosa della logica », cioè una razionalità aprioristica scambiata con la realtà.

comunismo l'economia politica

Il passaggio di Marx al comunismo e al « materialismo storico » (il senso di questa espressione verrà chiarito nel seguito dell'esposizione) può dirsi compiuto nei *Manoscritti*: il primo di questi comprende le analisi sul salario, sul capitale e il profitto del capitale, sulla rendita fondiaria e sul « lavoro alienato »; il secondo tratta del rapporto della proprietà privata e il terzo ancora della proprietà privata, della produzione e divisione del lavoro, del denaro e si conclude con una « critica della dialettica e della filosofia hegeliana in generale ».

Due sono i punti di maggior rilievo su cui Marx concentra la sua attenzione: il primo è dato dalla critica delle dottrine degli economisti classici, nel senso che è falsa la loro pretesa di far passare come eterne quelle che essi considerano le leggi della produzione economica e quindi come immodificabile la società che ne risulta; si tratta in realtà di leggi proprie del modo di produzione capitalistico e quindi non solo da questo condizionate, ma anche legate al suo destino, segnato dalle contraddizioni ad esso intrinseche e che implicano la necessità del loro superamento e quindi di un radicale mutamento dei rapporti di produzione. Il secondo punto è costituito dall'analisi del concetto di « alienazione », esaminato nel capitolo sul lavoro alienato e poi ripreso, in funzione antihegeliana, nel capitolo finale. Marx parte, a questo proposito, dalle critiche di Feuerbach per mostrare il carattere mistificato della dialettica e del concetto di alienazione in Hegel, nel senso che con l'una e con l'altro Hegel ha soltanto trovato l'espressione astratta, logica, speculativa del movimento della storia, che « non è peranco la storia *reale* dell'uomo ». E poiché per lui l'essere, l'oggetto, è un ente ideale e il soggetto è sempre coscienza e autocoscienza, le diverse forme di alienazione considerate sono soltanto « figure variate della coscienza e dell'autocoscienza ». Ma Marx non si ferma a questa critica; egli riconosce anche che nella *Fenomenologia* hegeliana, « nella misura in cui tiene ferma l'alienazione umana — anche se l'uomo appaia soltanto nella figura dello spirito — si trovano nascosti tutti gli elementi della critica, e spesso *preparati* ed *elaborati* in una guisa che sorpassa di molto il punto di vista hegeliano ». Vedremo più avanti altre espressioni, divenute classiche, di questo modo di demistificazione e di riappropriazione, con cui Marx giudica la filosofia hegeliana. Il carattere non mistificato ma reale dell'alienazione deve essere cercato nel processo di produzione economico, nella struttura stessa dell'economia capitalistica: « l'oggettivazione si presenta come perdita dell'oggetto... il lavoro stesso diventa un oggetto, di cui (il lavoratore) riesce ad impadronirsi soltanto con il più grande sforzo... l'appropriazione dell'oggetto si presenta come estraneazione, in modo tale che quanto più oggetti l'operaio produce, tanto meno egli ne può possedere e tanto più va a finire sotto la signoria di ciò che egli produce, il capitale ». La critica di Marx riecheggia qui quella di Feuerbach alla religione. Questa alienazione non è opera degli dèi né della natura, ma dell'uomo stesso, del capitalista

**La critica degli economisti classici**

**Alienazione e lavoro alienato**

**Superamento del lavoro alienato comunismo**

rispetto all'operaio. È necessario, perciò, per superare questa alienazione e consentire l'emancipazione del lavoratore (cioè la riappropriazione del suo lavoro e quindi della sua essenza), non già fare di tutti gli uomini dei proprietari, come volevano i socialisti utopisti, ma eliminare la proprietà privata e, con essa, ogni remora al pieno sviluppo dell'uomo: è necessario il comunismo, come negazione di quella negazione (dell'uomo) che è la società borghese. E il comunismo, in quanto è effettiva soppressione della proprietà privata quale autoalienazione dell'uomo, rende possibile all'uomo di « riappropriarsi » della sua reale essenza; è la vera soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo, e quindi l'eliminazione del conflitto tra libertà e necessità, tra individuo e genere. Il comunismo, come Marx dirà nella *Critica dell'economia politica*, è compiuto « umanesimo » e compiuto « naturalismo ».

## 4 - *Marx. Dalla « Sacra famiglia » al « Manifesto »*.

**La polemica contro la sinistra hegeliana**

Antropologia materialistica e materialismo storico: con questi nomi si è soliti indicare le posizioni teoriche raggiunte da Marx nelle opere che vanno dalla *Sacra Famiglia* al *Manifesto* e in cui Marx, in collaborazione con Engels, elabora la sua concezione del comunismo e porta fino in fondo il suo distacco dalle tesi della sinistra hegeliana e di Feuerbach. Nella *Sacra Famiglia* la polemica è diretta soprattutto contro Bruno Bauer e nell'*Ideologia tedesca* essa è estesa anche a Stirner e a Feuerbach: è infatti proprio in questa seconda opera e nelle *Tesi su Feuerbach* che si opera quella « rottura » con l'« umanismo reale » di Feuerbach che rappresenta, per Marx, il passaggio dalla filosofia e dalla ideologia alla teoria scientifica, cioè al materialismo storico e alla « critica dell'economia politica ». Riferendosi, nel 1859, all'*Ideologia tedesca*, Marx scrive (a proposito di sé e di Engels): « decidemmo di mettere in chiaro, in un lavoro comune, il contrasto tra il nostro modo di vedere e la concezione ideologica della filosofia tedesca, di fare i conti in realtà, con la nostra anteriore coscienza filosofica ».

**Coscienza, ideologia e *praxis***

Il punto centrale della polemica contro le tesi della sinistra hegeliana sta nella convinzione che le « vere catene » degli uomini non sono date dalle loro rappresentazioni e dai loro concetti, cosicché, in conseguenza, basti « criticare » e modificare queste rappresentazioni e

questi concetti per liberarli, ma dalle loro condizioni materiali, cioè dai concreti rapporti di produzione in cui essi vivono: « non è la coscienza che determina la vita, ma è la vita che determina la coscienza », scrive Marx nell'*Ideologia tedesca* e ancora nella prefazione di *Per la critica dell'economia politica* ribadirà, proprio in riferimento ai risultati raggiunti nell'opera precedente: « nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono ad un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo della produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza ». Orbene, il fatto proprio di ogni ideologia è quello di rappresentare come capovolto questo rapporto e di argomentare come se le forme materiali di vita degli uomini, il loro « essere sociale », dipendessero dalla loro coscienza. In luogo di essere una zona « privilegiata » dell'uomo, un dato originario e *a priori* che può essere colto nell'immediatezza « privata » della propria interiorità, la coscienza è essa stessa un prodotto storico e come tale dipendente dallo sviluppo dei modi di produzione. « La divisione del lavoro, scrive Marx, diventa una divisione reale solo dal momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro mentale. Da questo momento in poi la coscienza *può* realmente figurarsi di essere qualcosa di diverso dalla coscienza della prassi esistente, concepire *realmente* qualche cosa senza concepire alcunché di reale: da questo momento la coscienza è in grado di emanciparsi dal mondo e di passare a formare la « pura » teoria, teologia, filosofia, morale, ecc. ». Ecco perché una critica puramente intellettuale, che ritenga sufficiente muoversi sul solo terreno della « lotta delle idee » e che quindi risolve tutto nell'autocoscienza, è puramente ideologica e non adeguata a far presa sulla realtà, laddove solo la *praxis* umana, cioè la concreta azione rivoluzionaria (che è teoria e pratica insieme), investendo le condizioni reali di vita, può modificare queste e quindi

anche il modo di pensare degli uomini: « non la critica, ma la rivoluzione è la forza motrice della storia ».

Gli individui reali e le loro condizioni materiali

Torneremo più avanti sui concetti di « struttura » e « sovrastruttura », ma intanto è opportuno ribadire che il « presupposto » da cui Marx dichiara che deve procedere la ricerca è costituito dagli individui reali, dalla loro azione e dalle loro condizioni materiali di vita, sia quelle che essi hanno trovato già esistenti sia quelle che essi stessi hanno contribuito a produrre. La soddisfazione dei bisogni più elementari per vivere implica già una produzione. « Si possono distinguere gli uomini dagli animali, avverte Marx, per la coscienza, per la religione, o per qualunque altra cosa si vuole, ma la distinzione vera degli animali comincia solo quando essi cominciano a « produrre » i loro mezzi di sussistenza e quindi, indirettamente, la loro stessa vita materiale ». Questo fatto e l'aumento della popolazione (con la connessa comparsa della famiglia e di una primitiva organizzazione sociale) creano altri bisogni e quindi la « divisione del lavoro », cioè del lavoro industriale da quello agricolo (con la connessa separazione di « città » e « campagna »), del lavoro commerciale da quello industriale, del lavoro intellettuale da quello manuale. In questo senso si può dire che « i diversi stadi di sviluppo della divisione del lavoro sono altrettante forme diverse della proprietà ». La prima forma di proprietà è la proprietà tribale, a cui segue quella della comunità antica e dello stato, che ha origine dall'unione di più tribù in una città. Terza forma è la proprietà feudale, in cui all'organizzazione feudale del possesso fondiario nella campagna corrisponde nelle città la proprietà corporativa e da cui si sviluppa la borghesia per la formazione dell'industria e del capitalismo.

La divisione del lavoro e le forme storiche della proprietà

Struttura e sovrastruttura

Ora, ciò che è caratteristico di questo sviluppo è che in esso la « produzione delle idee e della coscienza » è direttamente intrecciata con le forme di produzione economiche e con le relazioni « materiali » degli uomini tra loro: anzi la prima appare una « diretta emanazione » delle seconde. Ne consegue, in primo luogo, che, in ogni epoca, le idee delle classi dominanti (che dispongono cioè dei mezzi della produzione materiale) sono le idee dominanti: « le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee »; in secondo luogo, la religione, la metafisica, l'arte e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, conservano solo una

parvenza di autonomia: « esse non hanno storia, non hanno sviluppo, scrive Marx, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero ». In questi termini si chiarisce il rapporto che Marx pone tra « struttura » economica e « sovrastruttura », cioè politica, diritto, religione, morale, filosofia, ecc. La dipendenza della sovrastruttura dalla struttura non va però intesa in modo meccanico e immediato, ma storico e dialettico, perché in primo luogo l'uomo, che è determinato dalle condizioni economiche in cui vive, trasforma con la sua attività reale queste condizioni; e in secondo luogo, quando i rapporti sociali esistenti sono entrati in contraddizione con le forze produttive esistenti, allora anche le sovrastrutture entrano in contraddizione con i rapporti esistenti, pur potendo ancora sopravvivere.

**La divisione del lavoro e la società capitalistica**

La condizione reale di questo rapporto tra struttura e sovrastruttura sta nella divisione del lavoro, di cui abbiamo già visto il ruolo che Marx le assegna nello sviluppo delle forme di proprietà. Ed è la divisione del lavoro la ragione del fatto che l'attività spirituale e quella materiale, il godimento e il lavoro, la produzione e il consumo, tocchino ad individui diversi; non solo, ma è sempre su di essa che trovano fondamento la ripartizione « ineguale », sia per quantità sia per qualità, del lavoro e dei suoi prodotti (cioè la proprietà) e quella contraddizione tra l'interesse del singolo e l'interesse collettivo, da cui emerge lo «stato », come interesse collettivo autonomo e separato dai reali interessi singoli e generali, ai quali viene imposto come qualcosa di estraneo e indipendente. La divisione del lavoro, infine, offre anche il primo esempio del fatto che fintanto che essa sussiste, « l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata ». Torniamo così a quel motivo dell'alienazione o, come anche dice Marx con termine hegeliano, alla « estraneazione », da cui l'emancipazione è possibile solo abolendo la divisione del lavoro e instaurando il comunismo: « il comunismo per noi, scrive Marx, non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato presente ». Le condizioni di questo movimento reale sono le contraddizioni, tipiche della società capitalistica, tra rapporti di produzione e forze produttive, tra la proprietà privata dei mezzi di produzione e il

**Il materialismo storico**

carattere sociale dei beni prodotti, e quindi l'antagonismo storico tra la classe dominante (la borghesia) e la classe operaria. Questa, nelle sue grandi linee, quella che viene comunemente designata come « la concezione materialistica della storia », il « materialismo storico », di Marx: non astratta teoria, ma analisi reale delle condizioni materiali (cioè economiche) dello sviluppo sociale e quindi strumento pratico per modificarle: « ed in realtà per il materialista *pratico*, cioè per il *comunista*, si tratta di rivoluzionare il mondo esistente, di mettere mano allo stato di cose incontrato e di trasformarlo ».

**Marx e Feuerbach**

Da questo punto di vista, Marx può non solo formulare compiutamente le sue critiche all'« ideologia » della sinistra hegeliana (soprattutto Bauer e Stirner), ma anche misurare la distanza che ormai lo separa dalla dottrina di Feuerbach e da quella dei cosiddetti « socialisti utopisti ». Per quanto concerne Feuerbach, nell'*Ideologia tedesca* e nelle *Tesi*, Marx insiste soprattutto sul fatto che egli (come del resto tutto il materialismo passato) ha considerato l'oggetto del pensiero, la realtà, il sensibile solo come « oggetto » e non come « attività sensitiva umana », cioè come « prassi ». Egli, in altri termini, resta sul terreno della teoria e quindi all'astrazione « uomo » (in questo senso Marx dice che il materialismo e Feuerbach hanno, come punto di vista, la società borghese) e non riesce a cogliere gli uomini reali, nella loro connessione sociale, e neppure il mondo sensibile come l'insieme dell'attività sensibile vivente degli individui che lo formano: « fin tanto che Feuerbach è materialista, per lui la storia non appare, e fin tanto che prende in considerazione la storia, non è un materialista ». Ciò spiega anche il limite della sua critica religiosa: l'analisi della alienazione religiosa porta infatti, in lui, ad una distinzione di due mondi, il mondo religioso, rappresentativo, e il mondo reale; ma non si avvede che la loro contraddizione non può essere superata se non si vede questa duplicazione come conseguenza di una contraddizione più profonda che è propria del mondo reale (l'alienazione religiosa come sovrastruttura dell'alienazione economica). Il sentimento religioso è un « prodotto sociale » e non c'è nessuna « essenza umana », data una volta per tutte, a cui ricondurlo. Il punto decisivo, dunque, resta il concetto di prassi rivoluzionaria (il cosiddetto « rovesciamento della prassi »); in questo senso Marx dice che la questione se il pensiero giunga alla verità oggettiva è pratica e non teorica, perché solo nella pratica l'uomo può provare la realtà, potenza e positività del

suo pensiero. E le *Tesi* si concludono con la frase famosa: « I filosofi hanno soltanto variamente *interpretato* il mondo, ma si tratta di *cambiarlo* ».

**Marx, Proudhon e il socialismo utopistico**

Quanto a Proudhon, Marx non solo lo colpì con pungente ironia, dicendo che in Francia aveva il diritto di essere un cattivo economista perché passava per un buon filosofo tedesco, mentre in Germania aveva il diritto di essere un cattivo filosofo perché passava per uno dei più quotati economisti francesi; ma attraverso una minuziosa analisi delle dottrine economiche giudicò che gli vedesse il processo alla società « dal punto di vista e con gli occhi del piccolo contadino (e in seguito del piccolo borghese) francese », che considera la proprietà un furto dovuto all'egoismo di pochi. In sostanza, in Proudhon e negli altri socialisti utopisti al posto dell'analisi dei processi economici e sociali reali troviamo un confronto tra la realtà e un ideale (quello di « una borghesia senza proletariato ») e la condanna della prima in nome del secondo: che è, appunto, il modo tipicamente idealistico di interpretare, e soltanto interpretare, il mondo. Ciò che occorre è non una « filosofia della miseria », cioè una teoria astratta, ma un'analisi materialistica, da cui risulterà anche la « miseria della filosofia », di ogni filosofia astratta.

**Il *Manifesto*: lotta di classe e comunismo**

La critica delle varie forme di socialismo precedente (piccolo-borghese e utopistico), ricondotte alle loro reali matrici di classe, occupa buona parte del *Manifesto*. In questo scritto Marx ed Engels, nel delineare la piattaforma teorica e strategica del movimento comunista, svolgono sostanzialmente due concetti: il primo è che la storia di ogni società è storia delle lotte di classe e che la forma attuale di tale lotta, tra borghesia (di cui pure è riconosciuto l'alto valore rivoluzionario e progressista nella lotta contro il feudalismo) e proletariato, è conseguenza della contraddizione tipica dei rapporti economici capitalistici; il secondo è che lo sbocco inevitabile di tale lotta è la soppressione della proprietà privata dei mezzi di produzione e la costruzione di una società comunista, ad opera del proletariato, di cui i comunisti sono parte integrante e avanguardia cosciente. E con la società comunista è soppresso lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo: « al posto della vecchia società borghese con le sue classi e coi suoi antagonismi di classe subentra un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è condizione per il libero sviluppo di tutti ».

## 5 - *Marx. Dal « Manifesto » al « Capitale ».*

La teoria scientifica del socialismo: la dialettica

Il periodo che va dalla pubblicazione del *Manifesto* e dall'inizio del soggiorno londinese alla morte è quello in cui Marx elabora in modo analitico la sua teoria scientifica dello sviluppo della società. L'economia politica, in quanto offre l'« anatomia » della società, è appunto la scienza che dà fondamento a tale teoria: per questo la « critica dell'economia politica » è nello stesso tempo critica della teoria economica borghese e critica del sistema borghese capitalistico di produzione. Essa è certamente uno sviluppo di quella concezione materialistica della storia che abbiamo visto nel paragrafo precedente, ma è anche qualcosa di nuovo e specifico. Spesso si è espresso questo fatto contrapponendo il « materialismo dialettico » del *Capitale* al « materialismo storico » degli scritti precedenti. Non è dubbio, certamente, che nel *Capitale* noi assistiamo ad un recupero, dal nuovo punto di vista, della dialettica ed è Marx stesso a dirlo quando, nel « poscritto » alla seconda edizione, osserva: « per il suo fondamento, il mio metodo dialettico, non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli trasforma addirittura in soggetto indipendente con il nome di Idea, è il demiurgo del reale, che costituisce a sua volta solo il fenomeno esterno dell'idea o processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini ». E ricorda quindi la sua critica al lato mistificatore della dialettica hegeliana compiuta nei *Manoscritti* e poi la sua reazione al modo in cui essa era tradotta dagli epigoni hegeliani. « Per questo, aggiunge, mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore, e ho perfino civettato, qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico ». La dialettica infatti è critica e rivoluzionaria per essenza e il suo nocciolo razionale sta nel fatto che essa « nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso ». Tornano così i temi della « totalità organica », del supera-

mento che è anche conservazione e tesaurizzazione, della continua storicizzazione delle astrazioni scientifiche e altri tipici motivi dialettici di evidente origine hegeliana.

Questo metodo dialettico non è però qualcosa di estrinseco, che viene applicato all'esterno e *a priori* alle cose: esso è valido in quanto è dialettica la natura stessa degli oggetti studiati e quindi il materialismo dialettico non è un'aggiunta o un'integrazione del materialismo storico, ma sta con questo nello stesso rapporto in cui abbiamo visto essere la scienza dell'economia politica con il materialismo storico. Donde l'impossibilità di separare, o addirittura di contrapporre, il Marx filosofo e il Marx economista.

**L'economia politica di Marx: la teoria del valore (valore d'uso e valore di scambio)**

I punti della dottrina economica marxistica, che in questa sede meritano di essere considerati più da vicino, sono la teoria del valore e la legge di sviluppo dell'economia capitalistica. La teoria del valore ha i suoi precedenti non solo nei cosiddetti socialisti utopistici, ma anche nei teorici dell'economia classica e soprattutto in Ricardo e noi abbiamo già avuto occasione di ricordare (cfr. supra, p. 194 sgg.) come essa avesse avuto sviluppi « socialistici ». Marx comincia la sua analisi dalla « merce », dal cui insieme risulta la ricchezza della società; orbene la merce è, in generale, un oggetto esterno, una cosa, che, in virtù delle sue proprietà, è in grado di soddisfare un bisogno; la sua utilità, perciò, fa di quella cosa un « valore d'uso ». Ma dal « valore d'uso » è necessario distinguere il « valore di scambio »: i valori d'uso, dice Marx, costituiscono il contenuto materiale della ricchezza, a prescindere dalla forma della società; ma nella società capitalistica i valori di uso si presentano come i portatori materiali del valore di scambio, cioè di quel valore in base al quale si determina il rapporto quantitativo, la proporzione, in cui il valore d'uso di una certa specie (per esempio uno staio di grano) si scambia con il valore d'uso di un'altra specie (per esempio due braccia di seta).

**L'equazione valore-lavoro**

Poiché, però, una merce può essere scambiata con molte merci il suo valore di scambio deve essere qualcosa di distinguibile dai modi in cui viene scambiata: se scambio uno staio di grano con due braccia di seta, ciò vuol dire che una determinata quantità del primo è equivalente ad una determinata quantità della seconda. Ma cosa stabilisce questa equivalenza? Che cosa è questo *quantum* identico che esiste in due cose diverse e che le rende scambiabili in determinate proporzioni e non in altre? Esso non può essere dato dal valore d'uso, che

riguarda la qualità e non la quantità della cosa, che è invece qui in questione: « ora, se si prescinde dal valore d'uso dei corpi delle merci, non rimane loro che una qualità, quella di essere prodotti di lavoro ». Ciò significa che il valore (di scambio) di una merce è dato dalla « quantità di lavoro sociale occorrente a produrla » (lavoro sociale, e non lavoro del singolo, perché il lavoro di un inesperto, essendo maggiore di quello di un esperto, aumenterebbe il valore della merce prodotta, il che è assurdo).

**forza-lavoro ne merce e il « plusvalore »**

Questa equazione valore-lavoro richiede però un ulteriore approfondimento: anche il lavoro, infatti, dal punto di vista economico è una merce (e in questo senso Marx preferisce parlare di forza-lavoro), una merce che il suo proprietario, il « proletario », vende, in cambio del salario, al « capitalista ». Orbene, il capitalista paga « giustamente », con il salario, la merce che acquista, cioè la paga in modo adeguato al suo valore, che è dato, come per ogni altra merce, dalla quantità di lavoro necessario a produrla, cioè dal valore dei mezzi di sussistenza necessari a tenere in vita il lavoratore. Ma la forza-lavoro è una merce particolare, nel senso che essa non soltanto è un valore, ma « produce valori » e ciò fa sì che la forza-lavoro « cristallizzata » nel prodotto abbia un valore superiore a quello del salario pagato dal capitalista: si realizza così quel « plusvalore » che il capitalista intasca e che produce l'accrescimento e l'accumulazione del capitale.

**Il lavoro lienato e la legge di sviluppo ell'economia capitalistica**

Da questa « mercificazione » deriva anche l'alienazione del lavoro che nel *Capitale* torna ad essere indicata come una condizione storica e non come una figura speculativa: « non *è* l'operaio che adopera i mezzi di produzione, ma sono i mezzi di produzione che adoperano l'operaio... lo consumano come fermento del loro processo vitale; e il processo vitale del capitale consiste solo nel suo movimento di *valore che valorizza se stesso* ». Prende così l'avvio l'analisi della legge di sviluppo dell'economia capitalistica. Marx dopo aver distinto due forme di capitale, il « capitale variabile », destinato all'acquisto della forza lavoro, e il « capitale costante », investito nei mezzi di produzione (macchinari, ecc.), rappresenta il processo di produzione capitalistico con la formula « D-M-$D^1$ », dove D è il denaro speso per l'acquisto di M, cioè della merce (sia la forza-lavoro sia i mezzi di produzione), e $D^1$ è il denaro guadagnato, che deve essere maggiore del denaro speso (altrimenti il processo produttivo finisce) e che sarà maggiore in virtù del plusvalore che il capitalista non paga. Ma il

plusvalore non è neppure (almeno in buona parte) consumato: esso deve essere reinvestito per non soccombere alla concorrenza. Di qui la necessità del processo di espansione capitalistica, e della sua progressiva concentrazione in poche mani; ma anche delle crisi con cui il capitalismo si difende: l'espansione e l'accumulazione capitalistica, infatti, provocano un aumento dei salari e una parallela riduzione del capitale variabile da cui deriva il plusvalore, cioè il profitto; a ciò il capitalista reagisce introducendo nuove tecniche produttive e nuove macchine e quindi diminuendo la domanda di forza-lavoro, creando disoccupazione e cercando di ristabilire quindi l'equilibrio tra salari e plusvalore, tra capitale variabile e profitto.

**La caduta tendenziale d[el] saggio di profitto**

Ma questo saggio di profitto non elimina del tutto la crisi: ammesso infatti che il capitalista riesca a mantenere inalterato il capitale variabile destinato ai salari e perciò a conservare il plusvalore, egli è tuttavia costretto ad accrescere il capitale costante destinato ai mezzi di produzione: ciò significa che diminuisce il « profitto » che è costituito dal rapporto tra il plusvalore e tutto il capitale, sia variabile sia costante; certamente il capitalista ha strumenti per correggere questa « tendenza » (aumento dello sfruttamento del lavoro, riduzione del salario, ecc.), ma ciò non toglie il valore, « tendenziale » appunto, alla legge di caduta del saggio di profitto.

**La contraddizion[e] oggettiva del[l'] economia capitalistica**

Se queste sono le caratteristiche del processo di produzione capitalistica, allora è evidente la sua contraddizione oggettiva, indipendente dalla volontà dei singoli, soggetta ad aggravarsi sempre più e perciò destinata ad esplodere e quindi ad essere eliminata solo mediante la eliminazione delle strutture capitalistiche: la contraddizione è data dal fatto che il capitalismo non può sussistere se non mediante il lavoro salariato; ma il lavoro salariato porta con sé la nascita e la concentrazione del proletariato, cioè della classe sociale storicamente antagonista al capitalismo perchè oggetto dello sfruttamento (secondo il classico schema signoria-servitù), e quindi destinata ad abbatterla: « la centralizzazione dei mezzi di produzione e la socializzazione del lavoro raggiungono un punto in cui diventano incompatibili con il loro involucro capitalistico. Ed esso viene spezzato. Suona l'ultima ora della proprietà privata capitalistica. Gli espropriatori vengono espropriati! » In altri termini, la contraddizione fondamentale si apre tra la proprietà dei mezzi di produzione, da cui deriva la divisione della società in classi, e il sempre più accentuato carattere sociale della pro-

duzione. Ciò significa che i rapporti sociali, che sono instaurati dalle forze produttive in vista del proprio sviluppo, dopo aver consentito il massimo sviluppo delle forze produttive stesse, ad un certo punto le ostacolano ed entrano con esse in contraddizione; di qui il carattere oggettivo e inconciliabile della lotta di classe e la necessità storica della soppressione del capitalismo e della rivoluzione socialista; necessità dialettica, perché la contraddizione intrinseca del capitalismo è la premessa stessa della sua eliminazione.

**capitalismo come forma storica di produzione: la sua fase estrema**

Il capitalismo non è pertanto la forma assoluta e immodificabile della produzione, come volevano gli economisti classici, ma è una forma storica e perciò transeunte di produzione. Da questo punto di vista Marx non solo critica la distinzione fatta dall'economia classica tra leggi (naturali) di produzione dei beni e leggi (sociali) di distribuzione dei beni prodotti e tutte riduce a leggi sociali, cioè a prodotti storici, ma ne trae un'ulteriore conferma all'avvento della società socialista. Il capitale finanziario e la società per azioni, con la connessa assunzione delle funzioni imprenditoriali, prima svolte dal capitalista, ad opera del tecnico dirigente, che non è un proprietario ma un salariato, mostra che siamo in presenza della fase estrema del capitalismo, così come, avverte Marx, l'assunzione delle funzioni giudiziarie e amministrative ad opera di funzionari stipendiati diversi dai proprietari terrieri segnò la fine dell'età feudale.

**« politica » di Marx**

Su questa analisi economica si fonda altresì la « politica » di Marx. Anche qui il motivo di fondo è il legame tra struttura economica e sovrastruttura politica e nel *Manifesto* leggiamo che « il potere statale moderno non è che un comitato che amministra gli affari comuni di tutta la classe borghese ». Perciò Marx, pur lodando lo stato liberale-rappresentativo perché meglio mette in luce il carattere classista dell'organizzazione statuale e quindi favorisce la lotta di classe, ribadisce che l'emancipazione del proletariato non può avvenire sul solo terreno politico. Certo: il proletariato deve acquistare (e questo è il compito dei comunisti) una « coscienza di classe », deve porsi come nuova classe dominante e sostituire la sua « dittatura » a quella della borghesia. Ma intanto la dittatura del proletariato sarà la dittatura della stragrande maggioranza su una piccola minoranza di capitalisti espropriati, e poi, soprattutto, nella società comunista, eliminata la divisione in classi, sarà destinato a finire anche il potere

del proletariato come classe e quindi il pubblico potere perderà il suo carattere « politico ».

Democrazia diretta e autogoverno popolare, attraverso lo strumento tecnico-scientifico (e non politico) della pianificazione economica (contrapposta all'anarchia e all'egoismo della produzione capitalistica fondata sul profitto) sono quindi i cardini di una visione « antipolitica » che Marx contrappone allo stato « politico » liberale-rappresentativo in cui le libertà sono solo « formali », perché devono ricoprire la sostanziale diseguaglianza economica. La società socialista sarà perciò la società della libertà vera, reale, quella società di eguali in cui ciascuno darà secondo le sue capacità e riceverà non secondo i suoi meriti, ma secondo i suoi bisogni.

## 6 - *Engels.*

**Engels: la vita e gli scritti**

Figura di rilievo indubbiamente minore, sia dal punto di vista teorico sia dal punto di vista politico è quella del grande amico e collaboratore di Marx, Friedrich ENGELS (1820-1895), di cui abbiamo già ricordato la partecipazione alla redazione di alcune opere di Marx e alla quale egli certamente portò la sua competenza di economista, dimostrata dai suoi scritti *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, destinati ad essere pubblicati negli « Annali franco-tedeschi » di Marx e Ruge, e *La situazione della classe operaia in Inghilterra* pubblicata nel 1845. Gli altri scritti di Engels sono posteriori di un trentennio e più: nel 1878 infatti pubblica L'*Antidühring*, che è uno scritto volto per intero alla polemica contro il filosofo positivista e socialista borghese Dühring (cfr. supra, p. 191); a questo segue *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, abbozzo di storiografia materialista delle fasi primitive dello sviluppo della civiltà e della società, problemi di cui già Marx e lo stesso Engels si erano occupati, ma che ora tornavano di attualità a seguito della pubblicazione (1877) della *Società Antica* dell'americano Lewis Henry MORGAN (1818-1881). Engels pubblica ancora *Feuerbach e la fine della filosofia classica tedesca*, mentre postuma, nel 1925, vede la luce la *Dialettica della natura*, la sua opera più famosa.

**La dialettica della natura e le sue leggi**

In Engels l'interpretazione della dialettica è svolta in riferimento soprattutto ai problemi della natura, sotto lo stimolo della problematica che il positivismo aveva introdotto nel concetto di scienza.

« La dialettica, scrive Engels, è per la scienza naturale odierna la forma di pensiero più importante, perché essa sola offre l'analogia e con ciò i metodi per comprendere i processi di sviluppo che hanno luogo nella natura, i nessi generali, i passaggi da un campo di ricerca ad un altro ». Non si tratta, almeno così crede Engels, dell'applicazione aprioristica di uno schema logico alla realtà naturale, ma dell'« astrazione » delle leggi dialettiche dalla storia della natura come dalla storia della scienza. Queste leggi sono tre: la prima è quella della conversione della quantità in qualità e viceversa; la seconda è quella della compenetrazione reciproca degli opposti; la terza quella della negazione della negazione.

Questa accentuazione in senso naturalistico della dialettica, a parte il merito scientifico o l'interesse di singoli spunti, che non è possibile qui esaminare, si riflette del resto anche nel modo in cui Engels formula nelle sue pagine la stessa teoria comunista di Marx. E non è da trascurare la continua polemica che Engels (come del resto anche Marx) conduce contro il materialismo non dinamico dei pensatori del Settecento, contro il materialismo « volgare » ottocentesco (Vogt, Moleschott) e contro l'evoluzionismo positivistico, di cui sono messe in luce le « infiltrazioni idealistiche ».

X

# *LA FILOSOFIA ITALIANA NEL SECOLO XIX*



## 1 - *La cultura italiana dell'800.*

**La cultura italiana nella età napoleonic**

L'influenza delle idee illuministiche sulla cultura e la filosofia italiane nella seconda metà del Settecento è profonda, anche se non mancarono tratti peculiari e originali, dovuti soprattutto ai legami ancora tenaci con la tradizione precedente. Questo senso della tradizione emerge con maggior forza durante il periodo napoleonico e nelle vicende che portarono al Congresso di Vienna: rapidamente tramontati gli ideali democratici e giacobini e la speranza di una « esportazione » della rivoluzione, delusi dalla politica imperialistica e senza scrupoli di Napoleone, patrioti e uomini di cultura gradatamente si convincono che il problema di una rinascita democratica non può essere disgiunto da quello della creazione di uno stato italiano libero e indipendente, e che tutto ciò è possibile solo a seguito di un profondo rinnovamento spirituale.

Di qui l'esigenza sempre più sentita e sempre più diffusa di una salda coscienza storica, di una riflessione consapevole sulla tradizione culturale italiana e sui suoi motivi profondi di originalità e di continuità, da Telesio a Campanella, a Sarpi, da Machiavelli a Vico, agli esponenti stessi dell'illuminismo italiano; anzi, di questi ultimi viene esaltato il senso pratico e l'attenzione alle questioni giuridiche ed economiche, la sensibilità per le particolarità della realtà concreta di fronte alle astrattezze ideologiche e rivoluzionarie d'oltralpe; ad approfondire tali motivi critici concorre del resto l'incontro degli esuli napoletani con gli ambienti più vivaci dei maggiori centri di cultura (come Milano). La riflessione sull'amara esperienza della rivoluzione napoletana del '99 e sulla successiva reazione borbonica costituiscono così un elemento importante nello sviluppo di una coscienza patriottica e nella ricerca delle condizioni che potessero avviare il processo di unificazione e indipendenza nazionale: basti pensare al celebre *Rapporto al cittadino Carnot* di Francesco LOMONACO (1772-1810) e soprattutto al *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799* di Vincenzo CUOCO (1770-1823), che per la critica all'astrattismo ideologico e rivoluzionario (arricchita dall'insegnamento che egli aveva tratto dalla lezione storicistica di Vico) rappresenta, in qualche modo, un analogo nella cultura italiana di ciò che erano stati gli scritti di Burke nella cultura inglese e di De Mais-

tre in quella francese; ma lo sbocco non è reazionario: in Cuoco è viva la consapevolezza dello iato esistente tra gli ideali di piccole minoranze di patrioti e di intellettuali e il grado di coscienza, le esigenze, delle più vaste masse popolari ed è viva altresì la convinzione che, se il popolo non si muove, nessun rinnovamento è possibile.

Questa tematica politico-ideologica e le nascenti aspirazioni patriottiche sottostanno, con maggiore o minore nettezza, con maggiore o minore coerenza, alle varie tendenze della vita letteraria e culturale italiana dei primi decenni dell'800: dal neoclassicismo, celebrato dall'arte di Antonio CANOVA (1757-1822) e dalla produzione letteraria e poetica di Vincenzo MONTI (1754-1828) e di Ippolito PINDEMONTE (1753-1828), alle discussioni sul purismo e sulla prosa illustre, dalla « questione della lingua » al fiorire di tutta una serie di opere di estetica e di critica letteraria, dalle grandi iniziative editoriali alla produzione storiografica e memorialistica. I nomi di Antonio Cesari e di Pietro Giordani, di Carlo Botta e di Pietro Colletta valgono a definire, insieme a quelli già menzionati, un quadro culturale ricco di fermenti e di collegamenti con la cultura europea, già aperto a esigenze in varia misura romantiche, e da cui emerge la grande figura di Ugo FOSCOLO (1778-1827).

*Romanticismo in Italia*

Nel secondo e nel terzo decennio dell'800 si diffondono anche in Italia le idee del Romanticismo e la conoscenza degli scritti della Staël, degli Schlegel, di Goethe e Schiller, di Sismondi e Chateaubriand, di Byron e Scott, ecc.; si hanno, anche da noi, le prime teorizzazioni ad opera dei letterati del gruppo del « Conciliatore » (da Pellico a Di Breme, da Borsieri a Berchet, da Visconti a Confalonieri), accanto alle quali si collocano, su un più elevato livello di meditazione e di cultura, quelle di Manzoni, di Leopardi e di Mazzini. E quasi sempre all'accoglimento delle idee romantiche sulla poesia popolare e alla polemica contro il formalismo e la pedanteria imitatrice della tradizione classicistica si accompagnano un vivo spirito liberale, patriottico e antiaustriaco, un senso profondo della tradizione storica e culturale, una rivalutazione, non priva di tendenze critiche, dei valori religiosi del Cristianesimo e dell'impegno educativo e morale, come base della stessa produzione letteraria e artistica.

Non possiamo certo esaminare in questa sede i vari aspetti della cultura romantica italiana, anche perché di alcuni di essi, più direttamente interessanti la problematica filosofica (come il pensiero politico, la storiografia, l'estetica) avremo occasione di occuparci nei successivi paragrafi. Ma nettamente al di sopra dei numerosi e non secondari autori di questo periodo, dal Tommaseo al Nievo, dal Prati all'Aleardi, dal Berchet al Giusti, dal Porta al Belli, si innalzano per vastità e profondità di cultura (oltre che, naturalmente, per valore poetico) le figure di Manzoni e di Leopardi, di cui sarà opportuno fare un rapido cenno per precisare il quadro delle idee discusse in questo periodo e per cogliere con maggiore evidenza, pur nella profonda diversità delle conclusioni, la parabola della cultura italiana dall'eredità settecentesca e illuministica alle nuove conquiste dell'età romantica.

*Manzoni*

Anche nella vicenda personale, Alessandro MANZONI (1785-1873) documenta questa parabola con il lento maturare e il subitaneo dichiararsi di quella con-

versione, che dalle idee razionalistiche e rivoluzionarie giovanili lo portò ad approdare ad un cattolicesimo liberale e non privo di venature giansenistiche: una vicenda, quindi, che non conosce le conclusioni reazionarie dei tradizionalisti e teorici della Restaurazione, ma che al contrario conserva il patrimonio delle idee di democrazia, libertà e giustizia che aveva ereditato dall'illuminismo lombardo. Così, nelle *Osservazioni sulla morale cattolica* (concepita come risposta alle obbiezioni del Sismondi), se da un lato critica l'utilitarismo del Bentham, dall'altro si mostra alieno anche dalla casistica gesuitica e dalla scolastica: la morale cattolica, in tal modo, viene a fondarsi su un armonico concorso di ragione e di fede e risponde a quelle esigenze di operosità, di ferma chiarezza interiore, di sollecita partecipazione verso gli altri, di libertà, che animavano anche l'etica laica del liberalismo moderato. Nello stesso tempo, Manzoni l'arricchisce di tutta una serie di riflessioni psicologiche sulla natura umana, sui suoi vizi e le sue virtù, che troveranno incarnazione poetica nei personaggi delle sue tragedie e del suo romanzo.

Nel medesimo quadro culturale si forma anche la concezione manzoniana della storia e della provvidenza divina, la sua simpatia per gli umili e gli oppressi, il suo fastidio per i potenti e per i furbi, il suo umanitarismo un po' moralistico e, infine, il suo rifiuto della violenza e della prassi rivoluzionaria, pur nella consapevolezza della necessità di portare avanti il processo di indipendenza e unità nazionale.

Anzi questo clima « patriottico » fa da sfondo anche a molti aspetti della poetica manzoniana: a cominciare dalla sua soluzione della questione della lingua, che per lui è una realtà che nella storia e nell'uso (donde la sua scelta per il dialetto fiorentino), e non nell'artifizio dei letterati, ha il suo fondamento e la sua legittimazione. Manzoni respinge perciò la distinzione tra una lingua di letterati, che nessuno parla, e un linguaggio parlato, privo di dignità letteraria: la lingua deve essere un mezzo di comunicazione su tutti gli argomenti fra tutti gli italiani e non « d'alcuni intorno ad alcune cose ». Questa esigenza antiletteraria e antiumanistica, questo rifiuto di ogni atteggiamento aristocratico in nome di una lingua popolare e nazionale implicavano, naturalmente, un rinnovamento dei contenuti e della forma artistica, e dunque una nuova poetica. La polemica contro le regole aristoteliche, contro l'imitazione dei classici, contro la mitologia, contro il formalismo, approda ad un concetto dell'arte radicata nei sentimenti umani e popolari, ricca di valori morali ed educativi e, in sostanza, « vera ». E cercando di definire la verità dell'arte, Manzoni si accostava al Rosmini e la individuava nella « verità ideale » che essa esprime, cioè in Dio stesso. Il concetto dell'arte si saldava così alle più profonde convinzioni etiche e religiose e si esprimeva in una poetica che poneva in primo piano l'oggettività del contenuto (popolare, e nello stesso tempo, colto e lungamente meditato) e rifiutava l'estro individuale, i capricci della fantasia, il sentimentalismo e il lirismo.

**Leopardi**

Con esiti radicalmente opposti si conclude invece il travaglio spirituale di Giacomo LEOPARDI (1798-1837), che reagisce all'angustia reazionaria dell'ambiente in cui si forma con il rigoroso materialismo e il lucido e disperato pessi-

mismo della sua lirica. Molto si è discusso della pretesa « filosofia » di Leopardi, e a queste discussioni hanno non poco contribuito alcune espressioni con cui il poeta ha fissato la sua vicenda intellettuale (le conversioni dall'erudizione al bello e dal bello al vero, le teorizzazioni della noia e della disperazione ma non della rassegnazione, la scoperta del « solido nulla », ecc.): che si voglia dare alle idee di Leopardi il valore di una vera e propria riflessione sistematica e consapevole, oppure che siano assunte come espressioni puramente sentimentali e segni di una condizione psicologica non risolta, resta comunque acquisita l'importanza di queste idee nel quadro culturale di questa età.

La concezione della natura, espressa nelle *Operette morali*, non più come regno della bellezza e della felicità, russoianamente contrapposto ai guasti della ragione e della civiltà, ma, come ingannatrice matrigna degli uomini e quindi svelata nella sua identità con il destino cieco, che travolge entusiasmi speranze e impegni e che perseguita le sue creature dal momento stesso in cui le produce; il rigoroso materialismo del *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco* e dello *Zibaldone*, che finisce per giustificare la necessità dell'infelicità e la totale vanificazione degli ideali, o, meglio, degli idoli dell'uomo, dalla virtù alla bellezza; la « verissima pazzia » di chi, lacerate le fantasie fanciullesche e le mediocrità volgari dell'uomo comune, percepisce il vuoto e il nulla; e infine la consapevole accettazione della poesia sentimentale (secondo l'accezione schilleriana: cfr. supra, p. 15 sg.), come unica espressione possibile dell'atteggiamento dell'uomo disperato ma non rassegnato, come lirica che canta l'infinito e la « rimembranza »: sono questi i motivi fondamentali dell'orizzonte ideale e poetico di Leopardi, che, pur segnando un versante diverso e per certi versi opposto a quello dell'esperienza manzoniana, concorre, con l'altro, a ridare alla cultura italiana una dimensione e un valore europei e quindi ad accellerare il processo di rinnovamento delle strutture reazionarie e feudali.

**cultura del secondo Ottocento**

La cultura della seconda metà dell'Ottocento, esauriti i fermenti più propriamente romantici, rispecchia gli ideali della borghesia che veniva costruendo lo stato unitario sotto l'egida moderata e conservatrice della monarchia sabauda e della classe dirigente piemontese, vittoriosa alla fine delle tendenze repubblicane, democratiche e persino socialisteggianti di Mazzini, di Garibaldi, di Pisacane. E ciò comporta una chiusura, un qual certo ritorno ad un clima provinciale e una perdita di contatti profondi con la cultura europea e la storia contemporanea. Basti pensare a cosa rappresentò da noi, in confronto con il decadentismo e il naturalismo soprattutto francese, il fenomeno della « scapigliatura », che pure ebbe il merito di mantenere viva l'esigenza di una cultura e una letteratura realistica, i cui frutti più cospicui si vedranno nella poetica del « verismo » e nell'arte di Giovanni VERGA (1840-1922). E discorso analogo potrebbe essere fatto per le correnti artistiche, dai macchiaioli agli impressionisti. Nello stesso senso è da intendere anche l'opposto indirizzo classicistico, non privo di retorica ingenua e di tendenze nazionalistiche, che solo Giosuè CARDUCCI (1835-1907) riuscì a liberare dall'esangue accademismo con una più robusta passione, con una cultura non mediocre e con un alto magistero letterario, ma che

non ebbe mai la forza di diventare una nuova cultura popolare è che non perse mai, anzi, una qual certa aura di ufficialità e di aristocrazia.

Vedremo nei paragrafi successivi come anche la filosofia italiana rifletta queste tendenze culturali e sociali.

## 2 - *Romagnosi e Galluppi.*

**Le tendenze della filosofia italiana nella prima metà dell'Ottocento**

Abbiamo già visto (cfr. vol. II, p. 286 sgg.) l'influenza esercitata dalle idee illuministiche francesi e inglesi sulla cultura italiana sul finire del Settecento, e abbiamo visto altresì come, attraverso l'esame della filosofia di Cartesio, di Locke, di Bentham e di Condillac, la tematica dell'« ideologia » trovasse vasta diffusione negli ambienti intellettuali più vivaci. Un'influenza decisiva è tuttavia operata, ora, dalle vicende, piene di speranze e poi di delusioni, dell'età napoleonica e di quella della Restaurazione; le quali mentre spiegano le tendenze politiche assunte dal moto risorgimentale, costituiscono anche il terreno su cui maturano le due principali tendenze teoriche: una, che si riallaccia all'ideologia illuministica, su posizioni nettamente antispiritualistiche (anche anticlericali) e di democrazia radicale, e che attraverso Cattaneo, Ferrari e Pisacane confluisce nel filone positivistico della cultura italiana; l'altra, invece, con Galluppi, Rosmini e Gioberti, ed anche con Mazzini, rappresenta il tentativo di un ritorno a posizioni schiettamente metafisiche e spiritualistiche, in polemica perciò contro le idee illuministiche e contro le tendenze soggettivistiche che, da Cartesio a Kant e a Hegel, hanno caratterizzato il pensiero moderno, rivelandosi foriere di errori filosofici, quali il panteismo, lo scetticismo, lo « psicologismo » (cioè l'assunzione dell'« io » come fondamento e punto di riferimento di ogni verità e di ogni realtà), non meno che di disordini sociali.

Anche se non approda mai alle posizioni reazionarie dei teorici della Restaurazione, questo secondo indirizzo risponde tuttavia ad un'esigenza tipicamente moderata, confermata del resto dagli stessi ideali politici e dal ruolo di questi pensatori nel processo del nostro Risorgimento. Esso conferma altresì il carattere ritardato della maggior parte della nostra cultura dell'Ottocento rispetto alle tendenze contemporanee della cultura europea, non meno che il suo « provincialismo »: la stessa rivalutazione della tradizione storica e della religione (che nella tradizione offre il fondamento e il criterio) si

inserisce nel filone spiritualistico e « platonizzante », che, senza grandi risultati, era sopravvissuto tenacemente nella cultura italiana dopo la grande età rinascimentale e che aveva in qualche modo isolato il pensiero italiano durante tutto il Seicento e il Settecento, filtrando e, per così dire, smorzando via via le dottrine di cui prendeva cognizione e così perdendo il loro significato più caratteristico e rinnovatore.

**Romagnosi**

Il pensatore più importante del primo trentennio dell'800 fu Gian Domenico ROMAGNOSI (1761-1835), che dopo aver studiato nel Collegio Alberoni di Piacenza, dove era ancor viva la tradizione del sensismo (cfr. supra, vol. II, p. 286) e dopo un soggiorno a Trento, insegnò nelle università di Parma e di Pavia; nell'ultimo periodo della sua vita subì le durezze della repressione austriaca, per essere stato implicato nel processo contro Pellico e Maroncelli.

**Romagnosi: la dottrina della conoscenza**

Romagnosi appare in più aspetti influenzato dalla problematica dell'« ideologia », che egli riprende in vari scritti (tra cui il più importante è *Che cosa è la mente sana?*): la conoscenza umana, egli osserva, ha la sua base nella sensazione, ma in essa l'anima non è soltanto passiva, bensì manifesta una sua attività (cui Romagnosi dà il nome di « senso logico »), che concorre con l'azione degli oggetti, a produrre l'atto sintetico della conoscenza, elaborando e coordinando, mediante i suoi concetti, i dati sensibili secondo una legge che è definitiva di « compotenza causale »; tutte le nostre conoscenze sono pertanto « fatture mentali », in cui alle « segnature positive » e sensoriali viene posto il suggello delle « segnature razionali ». Romagnosi tuttavia respinge nettamente ogni analogia tra la sua dottrina e quella kantiana, cercando di confutare sia il concetto di trascendentalità delle categorie sia il concetto di fenomenalità delle conoscenze: le idee e le relazioni con cui opera il senso logico, e che Romagnosi chiama anche « logìe » o « emissioni intime » o « suità psicologiche », non sono né idee innate né un patrimonio originario dell'anima, ma sono strettamente dipendenti, quanto alla loro formazione, dall'esperienza. D'altro lato, le nostre conoscenze, pur essendo « fatture mentali », sono tuttavia « segni » reali e naturali delle cose.

**Romagnosi: la filosofia civile**

In tal modo la scienza si basa sul tradizionale metodo sperimentale-induttivo, ed è con questo metodo e quindi fondandosi su leggi certe e solide della natura umana che Romagnosi cerca di assolvere

il compito per lui più importante, e cioè la costruzione di una « filosofia civile », in cui confluiscano la morale, il diritto e la politica. Nelle sue opere più conosciute (*Genesi del diritto morale, Introduzione al diritto pubblico universale*) e soprattutto in quella *Sull'indole e sui fattori dell'incivilimento*, Romagnosi definisce la filosofia civile come la « storia naturale ragionata delle menti individuali per compiere quella dell'uomo collettivo ». Ciò significa innanzi tutto, che l'uomo vi deve essere considerato non astrattamente (ricorrendo alle idee platoniche, alle quiddità aristoteliche o alle « sfumature trascendentali »), ma nella concretezza dei modi in cui vive, conosce e opera sulla terra; in secondo luogo, che la considerazione deve estendersi a tutto il contesto sociale, a tutte le forze storiche che si individuano nelle nazioni e negli stati. In tale prospettiva riemergono le linee del progressivo « incivilimento », cioè del realizzarsi delle condizioni di « una colta e soddisfacente convenienza », e del superamento degli antagonismi in una più alta e comprensiva armonizzazione, anche se tale realizzazione è definita e continua, poiché la storia ci insegna che « la decadenza può avvenire in ogni stadio ».

**Galluppi**

Se la filosofia di Romagnosi e il gruppo di discepoli che si raccolsero attorno a lui rappresentano la continuità della tradizione dell'illuminismo settecentesco negli ambienti culturalmente più vivi dell'Italia settentrionale, e prepararono, in un certo senso, il terreno all'esperienza positivistica; la filosofia di Galluppi, invece, segna il ritorno ai più schietti motivi della filosofia spiritualistica.

Nato in Calabria nel 1770 e morto a Napoli, nella cui università fu insegnante, nel 1846, Pasquale GALLUPPI ha esposto le sue idee in numerosi scritti (*Sull'analisi e la sintesi, Saggio filosofico sulla critica della conoscenza, Lezioni di logica e di metafisica, La filosofia della volontà*), contribuendo altresì alla diffusione della conoscenza della filosofia europea in Italia (*Lettere filosofiche sulle vicende filosofiche da Cartesio sino a Kant, Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto*). Anche Galluppi si richiama alla filosofia degli ideologi e degli eclettici francesi, nonché a quella della scuola scozzese del senso comune: il metodo dell'indagine filosofica è infatti, per lui, quello analitico, ma il suo oggetto è la « coscienza »: solo partendo dall'analisi della coscienza, infatti, è possibile acquisire in modo sicuro le tre fonda-

mentali verità metafisiche: l'esistenza dell'io, l'esistenza del mondo esterno e l'esistenza di Dio.

La coscienza « intuisce immediatamente » e secondo verità l'esistenza dell'io, perché tale esistenza non si presenta ad essa come un oggetto esteriore ed estrinseco, ma le è sempre immediatamente presente. Quanto alle cose e al mondo esterno, Galluppi, afferma che ogni sensazione ha un suo oggetto (non potendosi dare una sensazione che sia sensazione di nulla) e pertanto, se l'io e le sue modificazioni sono oggetto della coscienza (del « sentir di sentire »), come oggetto delle sensazioni non restano che le cose esterne, la cui realtà e oggettività risulta così indubitabile. Galluppi ritiene di confutare in tal modo sia lo scetticismo di Hume sia il « fenomenismo » di Kant (« il fuor di me non esiste perché mi modifica, ma mi modifica perché esso esiste ») e di restituire piena e oggettiva validità alla legge di causalità; anzi, mediante il principio di causalità, egli giudica di poter fondare con sicurezza anche la terza verità metafisica e cioè l'esistenza di Dio; l'esperienza di me stesso, infatti, mi dice che io sono un essere mutevole e che non esisto per me stesso; ed è la ragione stessa a mostrarmi che la causa che mi ha prodotto è una causa intelligente, e cioè Dio.

La coscienza di *me* è dunque il fondamento e il criterio di ogni verità; e ciò che l'analisi scompone la « sintesi » (operata dalla volontà sotto la spinta del desiderio) ricompone; abbiamo così le « sintesi reali » (come quelle tra sostanza e accidente, tra causa ed effetto), le sintesi « ideali » (come quelle di identità e differenza) e le « sintesi immaginative » (come nel caso delle « sintesi politiche » e delle « sintesi civili », quelle cioè che esprimono la nostra volontà di cambiare la natura e la società secondo i nostri ideali). Ancora nella coscienza, infine, Galluppi ritrova il fondamento dei principi della vita morale e di una concezione della virtù come fine, e non come mezzo, e quindi l'insostenibilità di ogni forma di eudemonismo e di utilitarismo; la morale e la sua legge hanno una fondazione autonoma rispetto alla religione, e tuttavia Galluppi riafferma che la legge morale esprime il comando stesso di Dio.

### 3 - *Rosmini.*

**Rosmini: la vita e gli scri[tti]**

La filosofia di Rosmini rappresenta, nel pensiero italiano, non soltanto una ripresa di motivi spiritualistici, ma anche il tentativo di soddisfare l'esigenza di una conciliazione tra filosofia e religione, attraverso un sistema filosofico che la teologia potesse accogliere come suo « ausiliare ».

Nato a Rovereto nel 1797, Antonio Rosmini Serbati, dopo aver studiato a Padova abbraccia nel 1826 il sacerdozio e fonda nel 1828 anche una congregazione religiosa che egli chiama Istituto della Carità; trascorse tutta la sua vita dedicandosi interamente agli studi e solo nel 1848 svolge una missione pubblica, recandosi a Roma su incarico di Carlo Alberto per indurre il pontefice Pio IX ad allearsi con il Piemonte. La missione fallisce, e Rosmini, dopo aver accompagnato il Papa a Gaeta scongiurandolo di non fare ricorso a truppe straniere per tornare, si stabilisce a Stresa, dove riprende gli studi e dove riceve visite di amici illustri, quali il Manzoni e il Bonghi. E a Stresa lo coglie la morte nel 1855. Tra i suoi numerosissimi scritti basterà qui ricordare, oltre il ricco epistolario, il *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, che è la sua opera fondamentale, i *Principi della scienza morale*, l'*Antropologia*, la *Filosofia della politica*, la *Filosofia del diritto*, la *Teodicea*, la *Teosofia*, la *Psicologia*, la *Logica* e infine *Delle cinque piaghe della Chiesa*.

**La polemica contro il soggettivismo il sensismo e kantismo**

L'errore filosofico fondamentale che Rosmini intende confutare e che gli appare necessariamente foriero di scetticismo, è il soggettivismo, tanto nella forma del sensismo, propria dell'empirismo inglese e delle correnti illuministiche che fanno capo al Condillac, quanto in quella del razionalismo che culmina nell'apriorismo di Kant e nel conseguente soggettivismo assoluto degli idealisti. Empiristi e sensisti, infatti, hanno errato « per difetto » quando hanno cercato di spiegare l'origine delle idee riducendo tutta la conoscenza a sensazione. Questo errore dipende dal fatto che nella nostra conoscenza « sensazione » e « percezione intellettiva » (cioè l'operazione mentale che unisce le idee ai dati sensibili) si susseguono così rapidamente da sembrare un solo atto conoscitivo: in realtà l'una non è riducibile all'altra e qualunque cosa conosciamo ci deve essere nota mediante una percezione intellettiva o idea, senza la quale la sensazione stessa rimane del tutto inintelligibile. Tuttavia, avverte Ro-

smini, anche i filosofi razionalisti, come Platone, Leibniz e Kant, hanno commesso un errore, ma « per eccesso », nel senso che assunsero più di quanto fosse strettamente necessario per la spiegazione dei fatti spirituali. In particolare, Kant ebbe il merito di considerare irriducibile alle sensazioni « il formale della ragione » e di fare di quelle la materia di questo, ma errò nel considerare che le forme dello spirito fossero addirittura diciassette: due della sensibilità, dodici dell'intelletto e tre della ragione.

**[I]l sentimento [fo]ndamentale [e l]a percezione intellettiva**

Si tratta dunque di esaminare con cura tutto il processo del nostro conoscere. La base di tale processo è, secondo Rosmini, il « sentimento fondamentale », cioè il sentimento per cui l'io si sente esistere, è autocosciente della sua unità psico-fisica e avverte il suo corpo « come una cosa con lui », lo sente « come con-senziente ». Il sentimento fondamentale è sempre identico a se stesso e diverso dalle sensazioni, che mutano con il mutare degli oggetti sensibili che le determinano: le sensazioni dunque sono definibili come « modificazioni del sentimento fondamentale » e pertanto presuppongono il sentimento fondamentale. Ma la sensazione non è soltanto una modificazione soggettiva, ma rimanda anche a qualcosa di extrasoggettivo e in questo senso essa diventa una « percezione sensitiva ». La conoscenza però non si esaurisce a questo punto, come vorrebbero l'empirismo e il sensismo; al di sopra della percezione sensitiva Rosmini pone la « percezione intellettiva », con la quale la mente apprende un oggetto come un « reale » diverso da lei, come qualcosa che « è » e dunque come un « essere » determinato, oggettivo e sussistente in se stesso: cioè un'« idea ».

**L'idea dell'essere**

Questo però non è ancora tutto. Ogni nostra idea determinata si presenta come una « sintesi oggettivante » tra una « forma » e una « materia »: la forma è data dall'« idea dell'essere », cioè da quell'idea senza la quale non sarebbe possibile affermare la realtà di alcunché, e una « materia », che è data dalle sensazioni e che offre all'idea le sue determinazioni concrete. L'analisi stessa del processo conoscitivo, dunque, mostra la presenza in esso di un elemento irriducibile alla sensazione, che è appunto l'« idea dell'essere »: non l'idea di un essere determinato, realizzato nelle sue concrete particolarità, ma l'idea dell'essere in generale, dell'essere assolutamente indeterminato e quindi dell'« essere possibile » (nel senso che ha la « potenza » di ricevere tutte le determinazioni possibili senza mai

essere esaurito da nessuna). A mostrare l'irriducibilità dell'« idea dell'essere » alla sensazione basta del resto porre attenzione alle sue connotazioni, completamente opposte a quelle delle sensazioni: idealità, semplicità, unità, universalità, immutabilità, eternità e indeterminatezza. E soprattutto oggettività.

**L'idea dell'essere « oggetto » della mente**

È anzi proprio su questa connotazione dell'oggettività che Rosmini insiste particolarmente per dissipare ogni sospetto di soggettivismo e per marcare la differenza tra la sua dottrina e quella di Kant: per Rosmini infatti l'« idea dell'essere » non è una funzione ma un vero e proprio « oggetto » della nostra mente, un *a priori* ontologico e non solo gnoseologico, innato in essa e che essa intuisce immediatamente, ma proprio per ciò, diverso da essa e dall'atto con cui essa lo intuisce. Da questo punto di vista, anche quei concetti di « io », di « certezza interiore », di « autocoscienza » su cui si è fondato il moderno soggettivismo presuppongono l'« idea dell'essere ». Conoscere è pertanto « determinare l'essere possibile » o, che è lo stesso, « universalizzare un'idea particolare ».

**La metafisica: essere ideale ed essere reale**

Per questa via Rosmini ritiene di aver trovato il fondamento di una conoscenza non puramente fenomenica e quindi la possibilità di costruire una metafisica spiritualistica. Egli infatti non solo deduce dall'idea dell'essere i « principi scientifici » (di identità, di contraddizione, di sostanza, di causa) e quelle altre idee che derivano dalla associazione del puro principio formale dell'idea dell'essere con il sentimento fondamentale (corpo, tempo, spazio, movimento), ma anche l'esistenza di Dio, Essere Realissimo, come causa adeguata di quella idea. Se perciò l'essere ideale è oggetto delle scienze ideologiche, l'essere reale è oggetto delle scienze metafisiche, distinte in teosofia, o scienza dello spirito infinito, e in psicologia, o scienza dello spirito finito (e basterà ricordare che Rosmini afferma l'immortalità dell'anima sulla base dell'unione di questa con l'essere ideale). Ma per completare la nuova enciclopedia delle scienze bisogna considerare l'essere ancora da un terzo ed ultimo punto di vista, e cioè come essere morale o dover-essere, e questa considerazione dà luogo alle scienze deontologiche o morali (morale, diritto, politica).

**La morale, il diritto e la politica**

La morale consiste nel rapporto che deve essere posto tra la volontà umana, che è libera, ed il bene; e perciò il bene è l'essere stesso, cioè Dio, la legge morale non può non sancire la soggezione della volontà al bene oggettivo, cioè il riconoscimento di una ge-

rarchia di valori, e al tempo stesso ontologica, che vede al suo culmine Dio Anche in sede morale Rosmini contrappone la sua tesi sia alle dottrine empiristiche e utilitaristiche, sia alla dottrina kantiana, la cui autonomia e formalità vengono respinte come misconoscimento dell'oggettività ontologica del bene e quindi come causa di ogni soggettivismo e arbitrio. Il male, il peccato conseguono dunque non dalla mente, ma dalla volontà che non riconosce l'ordine gerarchico della realtà che la mente le presenta.

Se Dio è il fine supremo, in un senso derivato si può ben dire che anche la persona umana è un fine. Ed è appunto la persona umana il centro e il fine del diritto, fondato sulla forza, ma legittimo solo nella misura in cui è subordinato alla legge morale. Per quanto concerne, infine, i problemi politici, Rosmini riconosce in certa misura l'autonomia dello stato nell'occuparsi dell'utile del cittadino, ma da un lato egli ne limita i poteri e le competenze, preoccupato com'è di combattere sia le prime tesi socialistiche (Saint-Simon, Fourier) sia le dottrine « statolatriche » (come quelle di Hegel e in via derivata di Mazzini e dei « cosiddetti dottrinari francesi »), le quali tutte antepongono il « principio del bene pubblico », cioè del corpo sociale nel suo insieme, al « principio del bene comune », cioè di ogni singolo cittadino come fonte di diritti; e, dall'altro, subordina la politica alla morale, riconoscendo l'autorità di giudicare soltanto all'istituzione divina della Chiesa (l'unica che esiste indipendentemente dalla volontà umana e che non sia subordinata al rispetto della persona umana, essendo anzi fonte e garanzia di tale rispetto).

e « piaghe » della Chiesa

Tale il suo « cattolicesimo liberale », che sta alla base del programma di rinnovamento religioso, con cui Rosmini intendeva curare le « cinque piaghe della Chiesa » e cioè la divisione del popolo cristiano dal clero, l'insufficiente educazione del clero, la mancanza di unità tra i vescovi, l'interferenza del potere secolare nella nomina dei vescovi, la mancanza di un rendiconto pubblico dell'amministrazione dei beni. Accanto alle esigenze di un ritorno alle origini evangeliche del cristianesimo, si fanno valere queste moderate esigenze liberali, che non mancarono però di suscitare contro Rosmini accuse e condanne (soprattutto ad opera dei Gesuiti), così come la sua filosofia parve agli ambienti più chiusi e tradizionalisti pericolosamente inficiata di soggettivismo e panteismo.

### 4 - *Gioberti.*

**Gioberti: la vita e gli scritti**

Anche nel pensiero di Gioberti la difesa dei valori spirituali e della tradizione religiosa è al centro di una vasta costruzione sistematica in cui convergono sia il filone del platonismo cristiano, da Agostino a Scoto Eriugena, sia (soprattutto nell'ultima fase) l'influsso di Hegel; cosicché se Rosmini fu definito, con enfasi « il Kant italiano », Gioberti fu definito l'« Hegel italiano ».

Nato nel 1801, Vincenzo GIOBERTI abbraccia il sacerdozio; per le sue idee liberali e repubblicane è costretto all'esilio nel 1833, nel momento cioè in cui nel Regno Sardo si fa più forte la repressione della propaganda mazziniana, a cui Gioberti stesso, in primo tempo aveva aderito. Dopo soggiorni a Parigi, a Bruxelles e poi di nuovo a Parigi, Gioberti può tornare in patria nel 1848 a seguito della mutata situazione politica, che gli consente anzi una rapida carriera politica: deputato, ministro e infine presidente del consiglio, egli cerca di realizzare quella politica neoguelfa che aveva teorizzato nel *Primato morale e civile degli italiani*. Ma il fallimento di questa politica e le vicende postquarantottesche portano nuovamente Gioberti sulle strade dell'esilio. Muore a Parigi nel 1852.

Tra i suoi scritti molto numerosi di filosofia, di religione e di politica sono qui da ricordare *Teorica del soprannaturale, Introduzione allo studio della filosofia* (che è la sua opera più importante , *Del bello, Del buono, Degli errori filosofici di Antonio Rosmini* e, oltre al già citato *Primato*, il *Gesuita moderno*. All'ultimo periodo della sua speculazione appartengono poi *Del rinnovamento civile in Italia*, la *Protologia*, e la *Filosofia della rivelazione*, queste ultime due pubblicate postume.

**La polemica contro lo psicologismo. Gioberti e Rosmini**

Il primo motivo del pensiero di Gioberti, su cui conviene fermarsi, è l'accentuazione della polemica contro il soggettivismo e, come allora si diceva, lo « psicologismo »: il principio del libero esame, fatto valere in filosofia da Cartesio e in religione da Lutero, è alla base non solo di tutti gli errori e i travisamenti concettuali, ma anche di tutti gli arbitri e gli eccessi pratici, civili e politici. E dallo psicologismo non si è liberato neppure Rosmini, quando ha posto come oggetto della mente l'« idea dell'essere possibile » e non l'essere stesso, e quindi un dato soggettivo, una forma del nostro conoscere. Se si vuole invece scalzare dalle sue basi lo psicologismo e fondare un au-

tentico « ontologismo », cioè una concezione realmente oggettiva, bisogna partire da ciò che è « primo ontologicamente », cioè dall'Ente.

Intuito e riflessione

Ciò richiama il secondo motivo della speculazione giobertiana, la distinzione tra « intuito » e « riflessione »; intuito è l'apprensione immediata necessaria e totale, anche se puramente passiva, da parte dello spirito umano, dell'Idea; l'idea però è intesa da Gioberti non in senso logico e gnoseologico, ma ontologicamente (e platonicamente) come l'essere in sé, la realtà assoluta; riflessione è invece l'attività che, mediante la parola, determina e circoscrive, nell'atto stesso di esplicarlo, l'oggetto dell'intuito. La filosofia dunque, che è riflessione, presuppone la rivelazione dell'Idea, da cui ha origine la parola stessa, e quindi presuppone l'intuito, che essa traduce in un giudizio, in una « formula ideale », che esprime l'Idea in modo chiaro, semplice e preciso.

La formula ideale: 1) l'Ente è necessariamente

Il primo giudizio contenuto in questa formula ideale, è « l'Ente è necessario ». Più precisamente, nell'intuito è l'Ente stesso che si fa Verbo e pronuncia il giudizio « Io sono necessariamente » e il nostro spirito è, di fronte a questa affermazione, « semplice testimonio ed uditore di una sentenza che non esce da lui »: se così non fosse tutto sarebbe soggettivo e lo scetticismo sarebbe inevitabile. L'assoluta oggettività di questo primo giudizio garantisce altresì l'oggettività della traduzione che la nostra riflessione ne fa, quando dice « l'Ente è necessariamente »: « questo giudizio riflessivo è volontario, subiettivo, umano; tuttavia, avverte Gioberti, è legittimo, perché è la semplice ripetizione del giudizio intuitivo che lo precede, lo fonda e lo autorizza. La ragione dell'uomo per questo rispetto è veramente la ragione di Dio e quindi possiede un'autorità senza appello ». Dio è quindi il « primo filosofo » e la filosofia umana è la continuazione e la ripetizione di quella divina.

La formula [...]le: 2) l'Ente [...] l'esistente

Tuttavia l'espressione « l'Ente è » solo apparentemente è un giudizio, poiché, esprimendo una tautologia, contiene un solo termine; è necessario, perché giudizio vi sia, che sia espresso anche un predicato, e questo predicato è l'« esistente », sicché il giudizio che esprime la prima parte della formula ideale dice: « l'Ente crea l'esistente ». L'esistente, infatti, non è una realtà che sta a sé, ma dipende nel suo essere (*ex-sistere*) dall'attività causatrice e creatrice di Dio. Con ciò Gioberti intende sottolineare, in risposta alle obbiezioni di Rosmini, non solo la differenza profonda tra la sua filosofia e ogni forma

di panteismo, compreso quello hegeliano (rispetto al quale insiste sul carattere contingente e libero della creazione, in antitesi al carattere necessario che in Hegel aveva il manifestarsi dell'infinito nel finito), ma anche il fatto che per cogliere la vera natura del processo creativo bisogna partire dal creatore e non dalle creature, perché per chi è immerso nelle cose anche Dio finisce per diventare una realtà particolare tra le altre.

**La formula ideale: 3) l'esistente torna all'Ente**

In questo senso Gioberti parla dell'uomo come di uno « spettatore diretto ed immediato della creazione » in ogni istante della sua vita intellettuale; ma l'uomo non è soltanto spettatore dell'opera della creazione, ma in qualche modo ne partecipa, giacché il processo creativo non termina con la creazione dell'esistente ma implica anche il progressivo tendere dell'esistente a ricongiungersi all'Ente. Di qui la seconda parte della formula ideale: « l'esistente ritorna all'Ente ». La partecipazione dell'uomo al ciclo creativo è possibile in virtù della sua scelta morale, che rende l'uomo meritevole della sua beatitudine, cioè di tornare all'Ente. Scrive Gioberti con evidenti accenti neoplatonizzanti: « uscita da Dio e ritorno a Dio: eccovi la filosofia e la natura, l'ordine universale delle cognizioni e quello delle esistenze. Laonde l'ontologia, che è la scienza dei principi, concerne principalmente il primo ciclo e l'etica il secondo: l'una è la base, e l'altra la cima del sapere ».

**La nuova enciclopedia del sapere**

La formula ideale, infine, offre l'unico saldo fondamento possibile ad una nuova enciclopedia del sapere: l'idea dell'ente, infatti, dà luogo alla filosofia, che ne studia gli elementi razionali e intelligibili, e alla teologia, che ne esplica gli elementi sovrannaturali, noti mediante la rivelazione; il concetto di creazione, poi, dà luogo alla matematica, alla logica e alla morale, che, benché diverse tra loro, esprimono tutte « una sintesi media tra l'ente e l'esistente, tra l'intelligibile e il sensibile; il concetto di esistente, infine, dà luogo da un lato alle scienze fisiche, che però non vanno al di là della semplice esteriorità degli oggetti, e dall'altro alla psicologia, alla cosmologia, alla estetica (in cui Gioberti distingue il « sublime », proprio dell'Ente, dal « bello », proprio delle cose sensibili) e alla politica.

**Le dottrine politiche**

Anche a proposito di quest'ultima scienza Gioberti ritiene urgente porre rimedio ai guasti prodotti dallo psicologismo e in primo luogo al « caos spaventevole » dovuto all'ideologia liberale, con la sua rivendicazione di una libertà individuale, negativa, fondata sul-

l'arbitrio e non sull'« ordine morale delle cose ». I cardini di questo programma di risanamento sono da Gioberti individuati nella riaffermazione del « primato » degli italiani e dell'ideale neo-guelfo. Il primato degli italiani trae il suo titolo di legittimità dal rapporto del tutto speciale tra il popolo italiano e la Chiesa cattolica: mentre infatti nelle altre nazioni europee la riforma protestante e la filosofia hanno spezzato la continuità della tradizione cattolica, solo in Italia, dove ha la sua sede e il suo centro, il cattolicesimo ha continuato la sua missione. E poiché la traduzione, sul piano sociale, della formula ideale mostra che « la religione crea la moralità e la civiltà del genere umano », agli Italiani è affidato il compito storico di riportare la civiltà e i popoli non ad una religiosità astratta e nebulosa, incomprensibile alle masse (com'era quella di Mazzini), ma alla tradizione concreta e alla forza morale del cattolicesimo, unificando così tradizione e progresso. Questo compito è assolvibile, per Gioberti, solo abbandonando la via insurrezionale e la prospettiva unitaria e realizzando una federazione degli stati italiani sotto l'egida e l'autorità del Papa, sostenuta dalla forza militare del Regno di Sardegna. Su questi argomenti, poi, Gioberti concretava altresì la sua polemica contro le tendenze democratiche, fondate sulla sovranità popolare: la sovranità, infatti, è propria dell'Idea (dell'« ingegno ») e il popolo « diventa » sovrano solo quando la sovranità dell'Idea lo rende tale, e senza la quale è soltanto « plebe ». Era così giustificata la funzione di guida delle minoranze intellettuali.

Il fallimento, dopo il '48, di questo programma politico, implicante altresì una « riforma cattolica », che liberasse la Chiesa da tutte quelle incrostazioni conservatrici, che impedivano la saldatura tra tradizione e progresso, e che da Gioberti erano identificate con l'azione e con la politica dei Gesuiti, porta il suo autore, negli anni del secondo esilio, ad una revisione generale della prospettiva in cui realizzarlo: non più gli stati e i governanti, ma i popoli divengono i destinatari dell'appello: di qui l'accentuazione di istanze tipicamente riformistiche, quali la necessità dell'istruzione, dell'elevamento delle condizioni economiche, e così via.

**L'ultima fase pensiero di Gioberti: la dialettica di mimesi e metessi**

Contemporaneamente, sempre negli anni del secondo esilio, Gioberti porta a termine una rielaborazione e una riesposizione del suo sistema filosofico, in cui l'eco delle dottrine di Hegel e il dialogo con esse è assai più evidente. In questo senso egli, piuttosto che di in-

tuito, parla ora di « pensiero immanente », cioè di un pensiero interamente riempito dall'Ente che gli si rivela e, rivelandoglisi, lo crea, e quindi di un pensiero totalmente oggettivo e perciò distinto dalla riflessione che è libera e soggettiva. Il rapporto di creazione tra l'Ente e il pensiero immanente consente a Gioberti di continuare ad insistere sulla differenza tra la sua filosofia e qualsiasi forma di panteismo e di identità tra essere e pensiero, tra infinito e finito (Schelling e Hegel).

I due cicli del processo creativo, infatti, sono da Gioberti considerati in uno stesso nesso « dialettico », i cui due momenti sono designati platonicamente, con i termini di « mimesi » (o imitazione) e di « metessi » (o di partecipazione): mimesi è il momento in cui il mondo si allontana da Dio, cercando di imitarne imperfettamente la natura; metessi è il momento in cui il mondo, grazie all'opera partecipativa dell'uomo all'opera della creazione, torna a Dio e attua così la sua « palingenesi », la sua divinizzazione. « La metessi è la finalità del mondo e il progresso è il moto della mimesi verso la metessi ». La cosmogonia torna ad essere così una teogonia.

## 5 - *Mazzini e le correnti del pensiero politico italiano.*

**Il cattolicesimo liberale e il neo-guelfismo**

Il formarsi e il diffondersi delle varie tendenze del pensiero politico italiano nell'Ottocento sono, com'è naturale, strettamente collegate alle vicende risorgimentali e al modo con cui fu costruito lo stato unitario. Nello stesso tempo, a questo dibattito è collegato un vasto fiorire di studi storici (anche di romanzi, drammi, ecc. a sfondo storico) che nel passato cerca, da diversi punti di vista, le ragioni del presente e la giustificazione dell'azione da intraprendere nel futuro.

Con Manzoni, Rosmini e Gioberti noi abbiamo esaminato le teorizzazioni più interessanti di quel filone di cattolicesimo liberale e di neoguelfismo, che è certamente tra le correnti più vive, soprattutto tra il terzo e il quinto decennio del secolo. Attorno ad esse si raccolsero figure non secondarie di pensatori, letterati e storici, da Raffaello LAMBRUSCHINI (1798-1873) a Gino CAPPONI (1792-1876), che con Viessieux fondò la rivista « Antologia » e fu autore di rinomate opere storiche (*Lettere sulla dominazione dei Longobardi in Italia* e *Storia della Repubblica di Firenze*), dagli storici Carlo TROYA (1784-1858), Luigi TOSTI (1811-1897) e Michele AMARI (1806-1889), a Cesare BALBO (1789-1853), il quale oltre che del *Sommario della storia d'Italia* fu autore anche di quelle *Speranze d'Italia* che precisavano il programma del *Primato* giobertiano affrontando la questione della necessità di allontanare l'Austria dal Lombardo-Veneto, senza

di che la confederazione degli stati italiani sarebbe stata impossibile. E l'obbiettivo era ritenuto raggiungibile non con la guerra, ma con la trattativa, compensando l'Austria nei Balcani.

Benché spesso su posizioni differenti soprattutto per ciò che concerne il problema dei rapporti tra Stato e Chiesa (ché, anzi, in molti di essi, come il Lambruschini, si fa sentire l'eco del movimento riformistico detto del « Risveglio » e delle dottrine dello svizzero Alessandro VINET (1797-1847), tendenti ad affermare una netta separazione tra Stato e Chiesa e il ritorno di quest'ultima alle origini evangeliche), tutti questi pensatori concorrono a delineare un movimento cattolico liberale « moderato », monarchico, federalista e riformista, e perciò in antitesi con quello repubblicano, unitario e insurrezionale delle correnti laiche liberali, democratiche e radicali. Ciò non di meno, esso si trovò a dover sopportare anche la lotta e la condanna delle correnti più reazionarie e tradizionaliste (nel senso dell'ultramontanismo e della « sacra alleanza » tra il trono e l'altare), rappresentate per lungo tempo, oltre che dai gesuiti, dal Papato stesso. È del 1832 l'enciclica *Mirari vos* con cui il Pontefice Gregorio XVI, talmente contrario ad ogni forma di progresso da opporsi alla costruzione delle ferrovie, condannava radicalmente il liberalismo di Lamennais (cfr. supra, p. 93), esecrando « questa pazzia, che si debba procurare e garantire a ciascuno libertà di coscienza ». E la condanna era ribadita due anni dopo dall'enciclica *Singulari* e accompagnata dalle polemiche contro le tesi di Rosmini e Gioberti. Questo atteggiamento reazionario della Chiesa trovava del resto espressione, dopo la breve parentesi quarantottesca, nella stessa politica di Pio IX, consacrata dall'enciclica *Quanta Cura* (1864) e dall'annesso *Sillabo*, in cui era ribadita l'assoluta inconciliabilità tra l'autorità del Papa e della Chiesa e « il progresso, il liberalismo e la civiltà moderna ». La definizione del dogma dell'Immacolata Concezione e quella del dogma dell'Infallibilità papale, avvenuta nel Concilio Vaticano (1869-1870), mentre da un lato confermavano l'irrigidimento dottrinario della Chiesa, dall'altro accentuavano il carattere autoritario e centralizzato del potere del Pontefice.

Le correnti zionarie del ttolicesimo

Questo irrigidimento sanciva e caso mai approfondiva un distacco tra correnti cattoliche e correnti laiche che però, anche sul piano politico, già esisteva e risaliva alla diffusione stessa delle idee liberali, democratiche e poi socialiste, in Italia. Ma anche in campo laico, o come anche qualche volta fu detto, « neoghibellino » si distinsero ben presto due tendenze, una di liberalismo moderato, che si ispirava sostanzialmente alla costituzione inglese, e una di democrazia radicale, o giacobina, che si rifaceva invece ai principi dell'89 e alla Francia rivoluzionaria; e l'una e l'altra maturarono le loro idee e i loro programmi patriottici nella cospirazione antiaustriaca, nell'attività delle società segrete, nella promozione del progresso civile ed economico, nell'operosità intellettuale: basti pensare a riviste come il « Conciliatore » (1818-1819) attorno al quale si raccolse un gruppo di patrizi e liberali milanesi capeggiato da Federico CONFALONIERI (1785-1846), da Luigi PORRO LAMBERTENGHI (1780-1860) e di cui fece parte anche il Pellico; o come l'« Antologia » (1821-1833), di Giampiero VIESSIEUX (1779-1863)

Le correnti e liberali e mocratiche

e del già ricordato Capponi, che fu non soltanto l'organo dei liberali toscani, ma anche centro e punto di riferimento di tutta la cultura italiana.

**Mazzini**

L'esperienza amara delle cospirazioni carbonare e il fallimento dei moti liberali del '20-21 e del '30-31 fecero sentire l'esigenza di nuove idee, di nuovi programmi e di nuove forme di lotta. È in questo quadro che si forma la teoria e la prassi del maggior pensatore politico italiano di questo periodo: Giuseppe MAZZINI (1805-1872). Al centro del pensiero mazziniano sta l'idea che l'opera di rinascita nazionale e di rinnovamento civile non può avere successo finché non diventi iniziativa di tutto il popolo, uscendo dalle ristrette cerchie dei cospiratori e dalle astrattezze dei loro programmi. Di qui il programma di uno stato repubblicano e non monarchico, unitario e non federato, e democratico: libertà e indipendenza, infatti, non possono realizzarsi per dono sovrano o per l'opera illuminata di pochi né, tantomeno, possono venire dall'esterno, ma possono risultare solo dall'azione del popolo, in quanto depositario di una « missione divina ». « Dio e popolo » e « Pensiero e azione » son i due motti famosi in cui Mazzini condensò le direttrici del suo programma. Le idee giansenistе e romantiche, la polemica contro l'astrattezza e l'utilitarismo delle dottrine illuministiche e il rifiuto di ogni forma di materialismo e di meccanicismo danno il senso della profonda ispirazione religiosa del pensiero di Mazzini; un'ispirazione che non si riconosce nella « morta religione del papato », ma in una « religione del progresso », fondata sul concetto del « dovere » e incarnata nel popolo.

I due soli criteri che l'umanità abbia per raggiungere la verità sono la « coscienza » e la « tradizione », che non debbono mai essere obliterati né subordinati l'uno all'altro: « l'individualità, la coscienza, esercitata da sola conduce all'anarchia; la società, la tradizione, dove non sia a ogni tanto interpretata e sospinta sulle vie del futuro dalla intuizione della coscienza, genera il dispotismo e l'immobilità ». La religione del progresso è quindi la religione di una progressiva incarnazione di Dio nell'umanità e la famiglia, la nazione e l'umanità sono le sfere sempre più ampie in cui questa incarnazione si attua. Libertà e indipendenza per le singole nazioni e libera associazione tra le nazioni, e nello stesso tempo una missione educativa del popolo (alla quale egli dava un valore primario) erano quindi gli obbiettivi che Mazzini dava alla « Giovane Italia » e alla « Giovane Europa ».

**I limiti del pensiero mazziniano e altre tendenze del pensiero politico italiano**

Il metodo che Mazzini sostenne per raggiungere questi obbiettivi consisteva nell'insurrezione popolare e nella guerriglia (e si rifaceva all'opuscolo di Carlo Bianco, *Della guerra nazionale d'insurrezione per bande applicata all'Italia*, uscito nel 1830), un metodo però che presupponeva l'appoggio delle masse contadine, che invece non riuscì mai ad avere, sia perché la « religione del progresso » non era in grado di sostituire la secolare tradizione cattolica nelle campagne sia perché Mazzini pospose sempre i problemi economico-sociali all'attuazione del disegno politico-religioso, rimase sempre contrario alla soppressione della proprietà e non fu così in grado di dare obbiettivi concreti alle tensioni sociali e di mobilitare gli stati più bassi della popolazione. Ciò spiega altresì la rottura con la I Internazionale, la polemica con il marxismo (cui

Mazzini rimprovera la negazione di Dio, della patria e della proprietà e contrappone il principio dell'associazione di capitale e lavoro) e quindi il distacco del mazzinianesimo dalle tendenze più avanzate e progressiste che il socialismo (si pensi all'influenza di Bakunin e di altri socialisti rivoluzionari e anarchici) andava diffondendo tra operai e contadini, e che trova un'espressione caratteristica nel socialismo, di stampo prudhoniano e fondato sulla nazionalizzazione delle terre e del capitale, esposto da Carlo PISACANE (1818-1857) nel suo *Saggio sulla rivoluzione*. Il che non significa attenuare l'importanza fondamentale del pensiero e dell'azione mazziniana nella storia del nostro Risorgimento, ma solo collocarla storicamente, accanto alla linea liberal-moderata di Cavour e a quella democratica del Partito d'Azione d'ispirazione garibaldina.

**La letteratura memorialistica**

Rimandando al paragrafo seguente l'esame, nel quadro della diffusione in Italia delle idee positivistiche, delle dottrine politiche del Cattaneo e del Ferrari, dobbiamo qui ricordare che un'importanza notevole per la diffusione delle idee politiche, morali e religiose del Risorgimento ebbe, oltre il melodramma, la letteratura storica e memorialistica: dalle *Mie prigioni* di Silvio PELLICO (1789-1854) alle *Ricordanze* di Luigi SETTEMBRINI (1813-1876), da *I miei ricordi* di Massimo D'AZEGLIO (1798-1866) alle memorie di Pietro MARONCELLI (1795-1846), di Carlo BINI (1806-1842) e altri, alla letteratura garibaldina (Giuseppe Cesare ABBA, 1838-1911).

## 6 - *Ardigò e il positivismo italiano.*

**Tradizione illuministica e positivismo**

L'influsso delle idee positivistiche sulla cultura italiana è piuttosto tardo e si manifesta con ampiezza solo nell'ultimo trentennio dell'Ottocento con la filosofia di Ardigò e, su un piano di minore originalità, con tutta una serie di scienziati, medici, psicologi, giuristi, sociologi. Già nei decenni precedenti, però, si era venuta consolidando, soprattutto nell'Italia settentrionale, una tradizione di « studi positivi » che si ispirava alla filosofia di Romagnosi e al gruppo di intellettuali che si era raccolto intorno a lui. Le idee dell'illuminismo, Saint-Simon e Vico sono tra i punti di riferimento più frequenti di questi pensatori, tra cui spiccano il Cattaneo e il Ferrari.

**Cattaneo**

Discepolo del Romagnosi e fondatore di quell'importantissima rivista che fu il « Politecnico », patriota fervente, di cui è nota l'attiva partecipazione alle cinque giornate di Milano, e infine esule, di idee democratiche, repubblicane e federaliste, Carlo CATTANEO (1801-1869), autore di numerosi scritti, articoli e opuscoli, di cui è da ricordare la *Psicologia delle menti associate*, occupa un posto importante nella cultura italiana per l'opera di sprovincializzazione

in cui si impegnò e per la molteplicità di interessi che coltivò. La filosofia, per lui, non è inerte speculazione, ma « milizia » impegnata nella trasformazione del mondo: per questo essa deve essere liberata da ogni fantasticheria metafisica e dalle ipotesi astratte e quindi restituita al metodo sperimentale, alla positività dei fatti sia naturali che sociali, alla concretezza di tutti gli elementi che concorrono a formare la molteplice varietà del mondo e della vita (è chiaro qui l'influsso della « filosofia civile » di Romagnosi). Lo stesso studio del pensiero umano va condotto sul « terreno storico e sperimentale »: di qui il ritorno a Vico, cui il Cattaneo attribuisce il merito di aver fondato « l'ideologia sociale », cioè lo studio dell'individuo nel seno dell'umanità, anche se non ne condivide la teoria dei corsi e ricorsi (che è anzi incompatibile con una vera e propria teoria del progresso storico, continuo malgrado le antitesi e le derivazioni temporanee, quale egli accetta da Saint-Simon e da Hegel); di qui anche una considerazione nuova della storia, polemica contro tutte le fumoserie spiritualistiche, attenta ai fattori giuridici, economici e sociali e fondamento di quella « psicologia delle menti associate », che risolve in psicologia sociale la tradizionale psicologia spiritualistica e interpreta come atti sociali (cioè non del singolo ma della comunità) le tradizionali « facoltà dell'anima ».

**Ferrari**

Motivi in qualche modo analoghi si ritrovano anche in Giuseppe FERRARI (1812-1876), autore di una *Filosofia della rivoluzione* e primo editore delle opere complete di Vico. La filosofia, per lui, ha il compito di portare a termine il cammino intrapreso dalla Rivoluzione francese e interrotto dalla rivincita reazionaria. Si tratta in primo luogo di sgombrare il terreno dallo spiritualismo tornato in auge, dalle astruserie della metafisica e dagli apriorismi della « logica », e quindi di tenersi saldamente al « fatto », subordinando ad esso la teoria. Alla rivelazione religiosa egli intende sostituire così la « rivelazione naturale », cioè l'intuizione e l'osservazione diretta dei fatti, la quale, memore della lezione di Hume, rinuncia alle congetture e alle ipotesi arbitrarie ed a porre « un fenomeno al di là dei fenomeni ». Solo così è possibile, dopo l'età della religione e quella della metafisica, dare avvio all'epoca della « rivoluzione » che instaurerà il regno della scienza e dell'eguaglianza, fondato sul primato dell'esperienza, sulla soppressione delle chiese, sul socialismo e sulla democrazia, i cui avversari, ormai non sono più principi, re

e nobili, ma « i borghesi che vegliano inesorabili alla difesa della proprietà e della religione ».

**a diffusione delle idee ositivistiche**

Come si è detto, l'influsso delle idee positivistiche, della filosofia di Comte e soprattutto di Darwin, Spencer e dei materialisti tedeschi, si fa sempre più accentuato a partire dalla metà del secolo, trovando condizioni favorevoli nello stesso sviluppo civile e sociale italiano e nella problematica che domina la costituzione dello stato unitario; nello stesso tempo spontaneamente si ricollega alla tradizione, mai del tutto interrotta, del naturalismo rinascimentale e dello sperimentalismo galileiano.

Così, se Andrea ANGIULLI (1837-1890), autore de *La filosofia e la ricerca positiva*, polemizza da posizioni positivistiche contro quella filosofia idealistica a cui pure aveva inizialmente aderito, Aristide GABELLI (1830-1891), autore de *L'uomo e le scienze morali*, Salvatore TOMMASI (1813-1888), autore del *Naturalismo moderno*, e Pasquale VILLARI (1820-1918), autore, oltre che di importanti opere storiche, di *La filosofia positiva e il metodo storico*, danno contributi di un certo rilievo all'approfondimento delle dottrine positivistiche nel campo pedagogico e morale (tra l'altro ispirando anche concrete riforme scolastiche, soprattutto nell'ordine primario), nel campo della scienza naturale e in quello delle scienze storiche: primato dell'esperienza, rifiuto della metafisica e della ricerca di verità assolute, applicazione dello sperimentalismo galileiano anche alle discipline morali sono i capisaldi di questa corrente positivistica, che trova più matura e consapevole elaborazione sistematica nell'opera di Ardigò.

**Ardigò**

Nato nel 1828, Roberto ARDIGÒ entra nella vita sacerdotale, che poi abbandona a seguito di una lunga crisi maturata attraverso gli studi di filosofia. Questa crisi, gli attacchi cui fu fatto oggetto (tra l'altro fu scomunicato) e l'appassionato dibattito che investì il mondo culturale e politico quando fu nominato professore all'Università di Padova fecero di Ardigò in qualche modo il simbolo delle correnti progressiste e laiche e una figura emblematica delle vicende della cultura e della società italiana, anche al di là dei suoi effettivi meriti filosofici. Ardigò muore, suicida, nel 1920, dopo una vita di esemplare probità morale, in pieno clima di reazione neo-idealistica che del suo pensiero aveva fatto uno dei suoi bersagli polemici. Tra i numerosi scritti che egli compose, spesso con intento di chiarimento

o di polemica, meritano di essere ricordati il saggio su *Pietro Pomponazzi*, in cui manifestava le sue simpatie per il naturalismo rinascimentale, considerato precursore del positivismo, *La psicologia come scienza positiva, La formazione naturale nel fatto del sistema solare. La morale dei positivisti, Sociologia, La dottrina spenceriana dell'inconoscibile.*

**La scienza e l'« ignoto » (no l'« inconoscibile »)**

La scienza, secondo Ardigò, si fonda nei fatti, sulla base dei quali opera le sue progressive generalizzazioni, fino a costruire il quadro sinottico e classificatorio dei fatti presi in esame: in questo senso, il « fatto » ha realtà per sé, inalterabile da parte nostra, e perciò è « divino »; l'astrazione e la generalizzazione, invece, sono opera nostra e quindi sono « umane ». Ardigò procede in conseguenza ad una caratteristica classificazione delle scienze: da un lato le « scienze speciali », e cioè la psicologia, che studia il fatto psichico dal punto di vista individuale e che comprende la logica, la gnoseologia e l'estetica, e la sociologia, che studia il fatto psichico dal punto di vista sociale e che comprende l'etica, la « diceica » (o scienza della giustizia) e l'economia; dall'altro una « scienza generale », che supera i limiti delle scienze particolari e attinge il limite stesso del nostro conoscere: per questa ragione Ardigò la battezza con il nome di « peratologia » (dal greco *péras* = limite) e la contrappone ad ogni « protologia » (si ricordi il titolo dell'opera di Gioberti) di tipo metafisico e spiritualistico.

Ma al di là del limite non c'è l'« inconoscibile » di cui aveva parlato Spencer sulle orme di Hamilton (cfr. supra, p. 181), ma solo ciò che è ancora « ignoto »: è vero che ogni singola conoscenza è relativa, ma non lo è la conoscenza nel suo insieme e pertanto l'« ignoto » è un elemento integrativo della stessa conoscenza e non una realtà a sé stante ed opposta alla conoscenza, su cui possa poi fondarsi anche la validità della religione.

**L'evoluzione come passaggio dallo « indistinto » al « distinto »**

Non è del resto, questo il solo punto in cui Ardigò tende a differenziare la propria dalla filosofia di Spencer, di cui pure condivide la generale impostazione evoluzionistica. L'evoluzione è infatti per Ardigò, studioso dei fenomeni psichici più che di quelli biologici, il passaggio, non dall'omogeneo all'eterogeneo, ma dall'« indistinto » al « distinto »: l'indistinto originario è dato dall'« unità psico-fisica », quale possiamo cogliere nel fatto della sensazione, in cui sono ancora indistinti soggetto e oggetto, il me e il fuori di me. La pro-

gressiva distinzione della sfera dell'io e di quella del non-io, della coscienza e del mondo esterno sta alla base dei due processi, quello della formazione dell'io o « autosintesi » e quello della formazione del non-io o « eterosintesi ». Il che esclude, tra l'altro, che si possa continuare a parlare di astrazioni metafisiche come la « materia » o lo « spirito ».

**Meccanicismo e casualità**

Non c'è fatto, nella realtà naturale e in quella psichica, dalla formazione del sistema solare a qualsiasi atto spirituale che non sia il risultato di una evoluzione di questo tipo, dove l'indistinto è tale sempre relativamente, cioè rispetto al distinto che ne consegue. E l'evoluzione non è il realizzarsi di un disegno provvidenziale e neppure il dispiegarsi di un'arcana razionalità, ma il risultato di « un semplice lavoro meccanico ». Ardigò, tuttavia, attenua questo rigido meccanicismo, ammettendo il casuale e il contingente, non già nel senso che esista libertà e finalismo, ma nel senso che l'indistinto ha una virtualità che non si determina in un solo ordine, ma in un'infinità di ordini e quindi un avvenimento finisce per essere l'intreccio non causale, in momento dato, di serie causali diverse.

**Le dottrine etiche**

Anche nelle dottrine etiche, pedagogiche e giuridiche Ardigò segue la generale impostazione positivistica, da un lato polemizzando contro le posizioni religiose e spiritualistiche e dall'altro cercando di ricondurle ai loro elementi naturali e sociali. Tuttavia egli scrive che l'« uomo in quella specialità di atti che lo caratterizza, segue l'ispirazione di una idealità, tende cioè ad incarnare una forma che non esiste, e a trarla, in un certo modo, dal nulla; che è quanto dire che la sua opera è una creazione ». Tale idealità, come pure il senso del dovere, nasce nella coscienza dal ripetersi dell'esperienza che noi abbiamo delle reazioni della società contro le azioni che la danneggiano; è quindi la società stessa che sottrae l'uomo al suo egoismo e che fonda l'altruismo. Onde Ardigò, se considera il positivismo come un corollario del Vangelo, non nasconde neppure le sue simpatie per il socialismo. Anche il concetto di diritto, infine, ha la stessa origine sociale e l'evoluzione della giustizia è determinata dalla spinta delle idealità che esprimono il diritto naturale a conformare a sé il diritto positivo.

**Lombroso**

Il positivismo ebbe una vasta diffusione nella cultura italiana, introducendo fermenti nuovi in numerose discipline e in modo particolare nella sociologia, nel diritto e nell'antropologia. A questo pro-

posito, anzi, è da ricordare, oltre la scuola positiva del diritto penale, la figura di Cesare LOMBROSO (1836-1909), autore di *Genio e follia* e de *L'uomo delinquente*, che innovò l'antropologia criminale, concependo la follia e la delinquenza come malattie, con precise caratteristiche somatiche, studiandone le condizioni sociali, oltre che psicofisiche, e cercando di porre strette analogie tra la follia e il genio. Contributi importanti vennero altresì dal positivismo nell'organizzazione della società civile e dell'istruzione pubblica, nel clima politico successivo alla caduta della Destra storica, e al dibattito ideologico: profondamente imbevuto di positivismo è il socialismo italiano e, in generale, il revisionismo della Seconda Internazionale.

**Gli epigoni dello spiritualismo**

Questa diffusione del positivismo si spiega altresì con l'inconsistenza teorica dei suoi avversari, gli epigoni dello spiritualismo: da Terenzio MAMIANI (1799-1885) e Luigi FERRI (1826-1895) che fondarono la rivista « Filosofia delle scuole italiane », per opporre al dilagante positivismo la tradizionale « filosofia antica italiana » delle scuole, a Giovanni Maria BERTINI (1817-1876), a Francesco BONATELLI (1830-1911) ed Augusto CONTI (1822-1905). La vera e propria reazione al positivismo si ebbe quando, agli inizi del Novecento, si crearono le condizioni favorevoli ad una « rinascita neo-idealistica » con Croce e Gentile, di cui dobbiamo ora esaminare gli antecedenti.

## 7 - *Spaventa e la tradizione hegeliana.*

**L'hegelismo in Italia: Vera**

La polemica contro la tradizione spiritualistica e metafisica viene condotta, da diverso punto di vista, anche da quegli ambienti che, attorno alla metà del secolo, si mostrarono permeati dalla filosofia idealistica tedesca; si tratta di una polemica, però, che se si indirizza soprattutto contro l'impostazione dualistica e trascendente, tende anche a reinterpretare e a far propria la linea di quella tradizione.

Iniziatore di questa ripresa dell'hegelismo, che ha nell'Università di Napoli il suo centro principale, può essere considerato Augusto VERA (1813-1885), autore di una *Introduzione alla filosofia di Hegel* e di un *Saggio di filosofia hegeliana*, che dedicò la maggior parte della sua vita alla traduzione e al commento degli scritti di Hegel; la sua interpretazione, priva di vera originalità, richiama le tendenze della cosiddetta « destra hegeliana » (cfr. supra, p. 107 sgg.), identi-

ficando l'Idea con il Dio della tradizione religiosa e più propriamente cattolica.

Spaventa

Più interessante, se non altro per l'importanza che essa ebbe nell'ulteriore sviluppo del neo-idealismo italiano, è la filosofia di Bertrando SPAVENTA (1817-1883), fratello di Silvio, che fu uno dei capi della Destra storica. Bertrando insegnò a Napoli dopo un periodo di esilio a Firenze e Torino, in cui ebbe modo di svolgere una vasta polemica contro i Gesuiti sulla libertà della cultura e dell'insegnamento. Dei suoi numerosi scritti (per lo più raccolti e pubblicati dopo la sua morte da Giovanni Gentile) ricordiamo qui *La filosofia italiana e le sue relazioni con la filosofia europea, Principi di filosofia* e *Da Socrate a Hegel*.

Filosofia italiana e filosofia europea

Nella prima di queste opere Spaventa compie un esame generale della tradizione filosofica italiana, di cui proprio lo spiritualismo aveva cercato di ricostruire le linee fondamentali, dagli antichi pitagorici a Vico a Gioberti. Spaventa non contesta questa tradizione, ma la reinterpreta cercando di inserirla nella più vasta corrente della filosofia europea, togliendola così dall'isolamento e dal provincialismo in cui era tenuta: per tale via, la filosofia moderna, dopo aver avuto inizio in Italia nell'età del Rinascimento ed essersi diffusa in Europa e soprattutto in Germania (« il pensiero filosofico italiano non fu spento sui roghi dei nostri filosofi, ma mutò stanza e si continuò in più libera terra e in menti più libere »), è ora destinata a tornare alla sua origine. Di qui le analogie che Spaventa cerca di mettere in luce, di Bruno con Spinoza, di Vico (scopritore della metafisica della mente in contrapposizione a quella dell'essere) e di Rosmini con Kant, di Gioberti con l'idealismo tedesco e soprattutto con Hegel. Quali che possano essere gli errori di questa prospettiva essa ebbe il merito di contribuire a scuotere la soggezione della cultura italiana verso quella straniera e di stimolare molteplici ricerce di storia della filosofia.

« cominciamento » della filosofia: il pensiero è il *primum*

In sede più propriamente teoretica, questa ricostruzione storica porta alla conclusione che la filosofia è « la ricerca del principio di ogni cosa non nella assoluta oggettività, materiale o ideale, ma nella mente assoluta ». Questo primato del soggetto assoluto è in realtà una ripresa di un tipico motivo fichtiano che Spaventa introduce nella sua interpretazione di Hegel. E questo spiega anche la critica che egli muove ad Hegel sul problema del « cominciamento » della filosofia e quindi delle prime tre categorie della logica, essere, non-

essere e divenire: il movimento dialettico di queste categorie non sta a sé e neppure precede, ma presuppone il pensiero. Il pensiero, e non l'essere, è dunque il *primum* e il pensiero non è l'opposto dell'essere, perché l'essere è posto appunto dall'atto del pensiero. Non solo, ma ancora sulle orme di Fichte, Spaventa insiste sul fatto che questo pensiero, che è il *primum*, non è il pensiero che diventa oggetto della coscienza, ma il pensiero che pensa questa stessa relazione. In altri termini, il vero *primum* è il « pensiero pensante » e non il « pensiero pensato »: « io non posso, scrive Spaventa, afferrare l'atto come atto, come energia, come *agens*, l'atto afferrato non è più atto, ma è *actum* ». Per questa via la hegeliana « filosofia della totalità determinata » viene ridotta ad una gnoseologia trascendentale, in cui tutti i contenuti concreti sono svalutati di fronte all'inafferrabile attività del pensiero pensante che li fonda e li fa essere.

**De Sanctis**

Non possiamo concludere questo panorama della cultura hegeliana in Italia senza fare un rapido cenno all'attività di critico letterario e di teorico dell'estetica di Francesco De Sanctis (1818-1883), autore della classica *Storia della letteratura italiana* e di numerosi *Saggi* e insegnante di letteratura italiana all'Università di Napoli tra il '70 e il '77, dopo una lunga attività patriottica e politica De Sanctis riprende la tesi centrale dell'estetica di Hegel per cui l'arte è la rivelazione dell'Idea sotto forma fantastica, anche se non ne accoglie tutte le implicazioni sistematiche (come, ad esempio, la « morte dell'arte »): di qui la polemica contro le astrattezze intellettualistiche dell'estetica illuministica, contro la vuota retorica e l'inutile erudizione che permeavano la tradizione storiografica italiana, e il continuo richiamo alla pienezza dei sentimenti e delle passioni, espressa nei contenuti poetici, al concreto mondo fantastico dell'artista nei suoi nessi inscindibili con il più vasto mondo della cultura, con i valori morali, politici e sociali del suo tempo. Per questo, se per un verso De Sanctis sostiene che una storia della letteratura italiana non può essere altro che una « storia d'Italia » *tout-court*, per altro verso egli sostiene la perfetta identità di forma e contenuto dell'opera d'arte: la forma, infatti, « non è qualcosa che stia da sé e diversa dal contenuto, quasi ornamento o veste o apparenza o aggiunto di esso, anzi è essa generata dal contenuto attivo nella mente dell'artista: tal contenuto, tal forma ». Vedremo più avanti come questi punti troveranno ampi sviluppi nell'estetica del Croce.

PARTE III

# LA FILOSOFIA DEL NOVECENTO

# PREMESSA

La parabola degli avvenimenti che vanno dal finire del secolo XIX ai nostri giorni è ricca di una serie di fatti che hanno radicalmente mutato la natura e la misura dei problemi che l'umanità deve affrontare.

**Le trasformazion del capitalism nel secolo XI l'imperialismo**

Innanzi tutto la profonda trasformazione economica che caratterizza il periodo che arriva alla prima guerra mondiale: si tratta del fenomeno che viene comunemente designato come il passaggio dal capitalismo classico all'imperialismo. L'incremento senza precedenti della produzione, conseguente all'impetuoso sviluppo dell'industria, soprattutto nei settori siderurgico, elettrico-chimico e tessile, favorito anche dall'organizzazione e dai progressi della ricerca scientifica (in particolare nelle Università tedesche); il predominio del capitale finanziario e il fenomeno dell'esportazione dei capitali; la concentrazione capitalistica, favorita da un vasto protezionismo doganale praticato da quasi tutti gli stati verso la propria agricoltura e la propria industria, e la conseguente formazione di monopoli, cartelli industriali, *trusts* e forme varie di *dumping* (cioè di prezzi differenziati per l'interno e per l'estero), che da un lato distruggono progressivamente la libera concorrenza e dall'altro accrescono sempre più l'importanza, politica ed economica, dell'industria degli armamenti: sono tutti fattori che concorrono, insieme con l'allargamento del mercato agricolo, con il colonialismo e con la rapida estensione della rete dei trasporti marittimi e navali, alla creazione di un « mercato mondiale », all'acuirsi dei conflitti politici ed economici fra gli stati (come conseguenze della saldatura che si crea, con il protezionismo, tra classe politica e i gruppi economici dominanti) e quindi alla ricerca di spazi economici sempre più vasti da parte delle singole economie nazionali: in una parola, all'imperialismo.

**La crisi della Europa libera**

Queste tendenze dello sviluppo economico misero in crisi l'Europa liberale che si era sviluppata nel cinquantennio precedente al congresso di Berlino (1878). Dal punto di vista internazionale, conquistata l'unità e l'indipendenza da parte dell'Italia e della Germania (mentre irrisolte erano ancora le questioni della Polonia e della zona danubiana e balcanica), i fatti di maggior rilievo sono da un lato la spinta colonialistica dell'Inghilterra, in primo luogo, della Francia, e dopo Bismarck, della Germania; il progressivo inserimento nella scena politica degli Stati Uniti e del Giappone; e, infine, la crisi della politica bismarckiana delle alleanze, che culmina nel nuovo assetto creato dalla Triplice Alleanza fra Austria, Germania e Italia (1882) da una parte, dalla Duplice Alleanza franco-russa (1893) e dall'*Entente cordiale* anglo-francese (1904) dall'altra. Assetto peraltro destinato a mutare in seguito alla sconfitta della Russia nella guerra giapponese: si arrivò così alla costituzione della Triplice Intesa anglo-franco-russa, cui si avvicinava anche l'Italia, contrapposta all'alleanza austro-germanica. Le potenze europee avevano trovato lo schieramento con cui si accingevano allo scontro frontale.

La lotta politica nelle nazioni europee

Sul piano della politica interna si accentua più o meno, il conflitto sociale e ideologico: in quasi tutti i paesi nascono partiti socialisti e l'azione politica della borghesia assume progressivamente un carattere conservatore. Se la Germania di Guglielmo II e l'Impero austro-ungarico sono gli alfieri della politica reazionaria, fondata sull'aperta alleanza della grande industria e degli ambienti militari, anche nei paesi dove si ha un certo sviluppo degli istituti liberali e democratici (soprattutto con l'estensione del diritto di voto) le tentazioni conservatrici e autoritarie rimangono assai forti, come provano in Francia l'affare Dreyfus e in Italia la repressione ordinata da Bava Beccaris e le leggi eccezionali del ministero Pelloux. Si diffonde, anzi, largamente una profonda sfiducia negli istituti della democrazia rappresentativa, considerata da destra troppo debole a frenare la spinta eversiva del movimento operaio e da sinistra un'ingannevole invenzione delle classi dominanti per conservare il potere. D'altra parte, anche tentativi (come quelli di Giolitti in Italia) di evitare uno scontro frontale e di avviare un lento processo evolutivo del clima politico e delle questioni sociali non portano a radicali mutamenti nei termini del problema. Le ideologie nazionalistiche, le suggestioni autoritarie, i miti politici della razza, dei « destini » nazionali, ecc. trovano così un fertile terreno e mascherano il conflitto economico e politico.

Il movimento operaio e la Rivoluzione d'ottobre

Importanza sempre più considerevole, sulla scena politica dei singoli paesi viene intanto acquistando il movimento operaio organizzato: al movimento socialista francese e alla poderosa socialdemocrazia tedesca seguono il Partito Laburista in Inghilterra (1900) e il Partito Socialista in Italia (1892), mentre si cercava di rimettere in piedi l'organizzazione internazionale del movimento (II Internazionale, 1889). Nello stesso tempo, accanto a quella propriamente politica, si veniva sviluppando anche l'organizzazione sindacale. Ricche come sono di implicazioni ideologiche, le posizioni e tendenze che via via si manifestarono nella storia del movimento operaio saranno oggetto di più esplicito esame in sede di analisi dello sviluppo teorico del marxismo (cfr. infra, pp. 406-14); ma qui non possiamo passare sotto silenzio l'importanza che ha, per la storia dell'ultimo cinquantennio, la creazione del primo stato socialista a seguito della Rivoluzione russa dell'ottobre 1917.

La situazione conseguente alla prima guerra mondiale

L'immane tragedia della I guerra mondiale (1914-18), con i suoi milioni di morti e con le tremende distruzioni nell'economia e nel tessuto sociale delle nazioni belligeranti, aggrava anziché risolvere i problemi. Le complesse questioni relative alle controversie sulle riparazioni dei danni di guerra, l'astrattezza delle molte ipotesi di sistemazione politica e territoriale, si trascinano per anni, mentre sempre più forti si fanno le tensioni sociali e parti consistenti e organizzate del movimento operaio cominciano a guardare alla rivoluzione russa e all'U.R.S.S. come ad un punto di riferimento reale e ad una base concreta di un movimento rivoluzionario mondiale.

I movimenti totalitari: fascismo e nazismo

La paura del bolscevismo, i timori suscitati dalle rivoluzioni socialiste (poi fallite) in Germania, in Austria e in Ungheria, la difesa delle strutture economiche e sociali, la logica stessa dello sviluppo capitalistico, che abbiamo precedentemente visto, la crisi politica, economica e sociale ereditata dalla guerra

e la fragilità delle istituzioni liberali confluiscono così con le spinte nazionalistiche e con lo « spirito di rivincita » e danno luogo nelle nazioni sconfitte, come la Germania, o nelle nazioni « deluse » dalla vittoria, come l'Italia, a movimenti nazionalisti e autoritari, che trovano condizioni favorevoli ad una rapida conquista del potere. In Italia, il fascismo dell'ex socialista Mussolini passa rapidamente dall'iniziale spinta anarcoide e anticapitalistica a quel regime corporativo, che in un quadro politico totalitario e antidemocratico, pone ben presto lo stato a difesa dei grandi interessi industriali e agrari, mentre la ricerca di un ruolo primario dell'Italia nel concerto delle grandi potenze spinge la politica estera del fascismo sulla strada del bellicismo e dell'imperialismo. In Germania la presa del potere da parte del partito nazista di Hitler, dopo il fallimento della repubblica di Weimar, dà luogo ad un regime militaresco e poliziesco assai più spietato e brutale (e più efficiente) del fascismo italiano, alimentato da miti barbarici (come quello della supremazia razziale degli ariani non solo sugli ebrei, ma anche sugli slavi e i latini) e da sogni di potenza (il *Reich* destinato a « durare mille anni »: ma ne durò solo dodici), e fondato sulla potenza industriale, con sempre più accentuata preponderanza di quella bellica, sul grande capitale e sull'espansionismo imperialistico (« lo spazio vitale »).

**L'atteggiamento delle democrazie occidentali. L'U.R.S.S. e gli U.S.A.**

L'ascesa del totalitarismo fascista e nazista, che divenne ben presto un fenomeno europeo con la presa del potere da parte di Franco in Spagna, di Salazar in Portogallo e con esperienze analoghe in altri paesi, non fu seriamente contrastata dalle democrazie occidentali, colpite dalla gravissima crisi economica del 1929, e paralizzate dall'illusione di fermare con le trattative le tendenze espansionistiche della Germania (secondate alla fine dal fascismo) e dal calcolo di utilizzarle in funzione antisovietica. La Russia, d'altra parte, uscita prostrata dalla guerra e dai tentativi controrivoluzionari, era totalmente assorbita in uno sforzo grandioso di industrializzazione, di ricostruzione economica e di consolidamento (con profonde degenerazioni) del potere socialista, sotto la guida di Stalin; e gli Stati Uniti, sotto la presidenza di Roosevelt, erano impegnati a curare le ferite della crisi del '29 e a dare avvio, con il « new deal », ad un processo di sviluppo economico e sociale che doveva farne la prima potenza militare ed economica del mondo e che doveva gradatamente farle superare le sue persistenti tendenze isolazionistiche.

**La II guerra mondiale**

L'espansionismo imperialistico del fascismo (conquista dell'« impero » e annessione dell'Albania) e del nazismo (annessione dell'Austria, occupazione della Cecoslovacchia, mire su Danzica, ecc.) aveva infine il suo corrispettivo in Estremo Oriente nell'imperialismo nipponico. Lo scontro divenne così inevitabile e fu la II guerra mondiale (1939-1945), incomparabilmente più sanguinosa e distruttiva della prima (basti pensare al peso che vi ebbe la guerra aerea e la sua conclusione atomica). La vittoria dell'alleanza tra le democrazie occidentali e l'Unione Sovietica, il crollo del fascismo, del nazismo e del militarismo nipponico, la sistemazione mondiale delle conferenze di Teheran (1943) e di Yalta (1945) se concludevano un'epoca ne aprivano un'altra, in cui i problemi hanno assunto dimensioni e natura completamente nuove.

I problemi dell'età nostra

La divisione del mondo in due blocchi militari ed economici contrapposti, quello capitalistico sotto l'egemonia degli Stati Uniti, e quello socialista, sotto l'egemonia sovietica; la sempre più radicata convinzione dell'« impossibilità » di uno scontro armato, che, per il terrificante sviluppo degli armamenti atomici e termonucleari, non lascerebbe né vinti né vincitori, e quindi la ricerca di una « coesistenza » tra i due blocchi, sempre difficile e instabile per lo scoppio di conflitti locali (Corea, Medio Oriente, Viet Nam) che, benché contenuti, sono sintomi dell'antagonismo permanente tra imperialismo e socialismo e di un equilibrio fondato ancora sul « terrore » e perciò sostenuto da immani spese per gli armamenti; la fine del colonialismo classico e il neo-colonialismo; l'estrema gravità della situazione economica, sociale, alimentare e sanitaria dei paesi del cosiddetto « terzo mondo »; il permanere dei conflitti razziali e sociali. Sono questi i dati caratteristici di una situazione, che vede, nello stesso tempo, le quasi incredibili prospettive di progresso aperte dallo sviluppo della scienza e dalla seconda rivoluzione industriale (elettronica, cibernetica, automazione), dalle scoperte conseguenti alla fissione dell'atomo e dalle esplorazioni spaziali; dall'espansione del benessere, anche se molto squilibrato e tuttora ristretto a determinate zone di « civiltà ». Né è possibile trascurare le nuove tendenze ecumeniche della coscienza religiosa, lo sviluppo della civiltà dei consumi, dei sistemi di informazione e di persuasione di massa (con la conseguenza di un condizionamento sociale sempre più oppressivo che provoca manifestazioni di forme sempre più « globali » di contestazione); le contraddizioni dello sviluppo economico, sociale e democratico nei paesi « avanzati » e le divergenze, e anche le rotture, prodottesi nel campo socialista in conseguenza della fine dello stalinismo, della peculiarità delle varie situazioni e delle accresciute esigenze civili e democratiche. Di tutti questi problemi e contraddizioni, che travagliano l'umanità contemporanea, anche in sede di riflessione teorica sono sempre più evidenti i riflessi.

La crisi culturale

A questo svolgimento storico fa infine riscontro una profonda crisi culturale: a prescindere dall'evoluzione del pensiero scientifico su cui torneremo specificamente, la reazione antipositivistica fa da sfondo a tutta una serie di movimenti, tendenze e anche mode, di tipo irrazionalistico e pragmatista, che investono la letteratura non meno che le arti figurative e la musica; il simbolismo, l'estetismo decadente, l'espressionismo, l'ermetismo, il futurismo, il cubismo, il surrealismo, l'astrattismo, la pop art, il jazz, la musica dodecafonica ed elettronica, l'architettura razionale, sono alcune delle etichette che esprimono tutta una serie di esperienze culturali non riducibili a tendenze positive comuni e ricche di fermenti di ricerche nuove e di inquietudini; mentre la psicanalisi e la sociologia assurgono al rango di scienze e acquisiscono nuovi metodi di conoscenza della realtà umana, sia individuale sia collettiva. Ma qualche ulteriore elemento avremo occasione di ricordare nei capitoli che seguono.

XI

# LA REAZIONE ANTIPOSITIVISTICA E LE CORRENTI DEL PENSIERO TEDESCO



## 1 - *Nietzsche.*

Nietzsche: la vita e gli scrit

Noi abbiamo già visto (cfr. supra, p. 191) che nella cultura tedesca della seconda metà dell'Ottocento opera una cospicua schiera di pensatori « spiritualisti », che testimoniano un'alternativa alla diffusione delle idee del positivismo. Ma sia il positivismo che lo spiritualismo, come forme di comprensione scientifica o comunque razionale della realtà, trovano, nel clima della Germania bismarckiana e guglielmina e della sua politica di potenza, una radicale contestazione nella filosofia di Nietzsche, certamente una delle espressioni più tipiche dell'irrazionalismo della cultura europea contemporanea, sintomo di esigenze e tendenze profonde e perciò non immediatamente riducibili alle vicende e alle sofferenze personali del suo autore, come pure si è tentato di accreditare.

Nato presso Lutzen nel 1844, Friedrich NIETZSCHE studia filologia classica a Bonn e a Lipsia; i suoi primi studi in questo campo gli valgono la chiamata, nel 1869, alla cattedra di filologia classica nell'Università di Basilea. Durante il soggiorno in questa città conobbe Richard Wagner, della cui musica e delle cui dottrine estetiche sul dramma musicale divenne grande e fervente ammiratore. L'influsso di Wagner, quello della filosofia di Schopenhauer, studiata a fondo durante la residenza a Lipsia, e la passione per il mondo greco più antico diventano così i fattori fondamentali della cultura e della *forma mentis* di Nietzsche.

Nel 1872 pubblica il suo primo libro, *La nascita della tragedia*, cui fanno seguito, l'anno dopo, le *Considerazioni inattuali* e, nel 1878,

*Umano, troppo umano*. Con quest'opera si suole segnare il distacco di Nietzsche rispetto a Wagner (il *Parsifal* gli apparirà il culmine della decadenza europea e, per contro esalterà la musica « mediterranea » di Rossini e di Bizet) e una diversa considerazione della filosofia di Schopenhauer; anche gli studi di filologia classica, adatti a soddisfare i « bisogni dotti ed insipidi », erano stati abbandonati e nel 1879 Nietzsche lascia la cattedra. A questa decisione contribuì certamente anche l'aggravarsi delle sue condizioni di salute, che per un decennio lo portarono, irrequieto e nervoso, a peregrinare per la Svizzera e l'Italia settentrionale, finché nel 1889 è preda di quella follia che non doveva più abbandonarlo fino alla morte, avvenuta nel 1900 a Weimar, dopo un periodo di degenza alla clinica psichiatrica di Lipsia.

Il decennio dal 1879 al 1889 è il periodo in cui Nietzsche compone i suoi libri più significativi, da *La gaia scienza* a *Così parlò Zaratustra*, da *Al di là del bene e del male* a *La genealogia della morale*, da *Ecce homo* alla *Volontà di potenza*, spesso con uno stile aforistico e di alto lirismo, in cui poesia, tono profetico e filosofia si fondono in una visione della vita, di cui la sua vicenda personale, era la totale negazione, ma proprio per ciò tanto più profondamente sofferta: vero pensatore è, per Nietzsche, colui che affronta i problemi in modo tale da trovare in essi il proprio destino, la propria pena e la propria maggiore felicità; se invece i problemi si affrontano in modo « impersonale » non si ottiene alcun risultato, « giacché una cosa è certa, ed è che i grandi problemi, ammesso che si lascino raggiungere, non si lasciano guardare dai deboli e da esseri dal sangue di rana ».

**La concezione « dionisiaca » della vita**

Già nella *Nascita della tragedia* è svolto uno dei temi più caratteristici della filosofia di Nietzsche: la concezione « dionisiaca » della vita. Spirito « apollineo », cioè armonia delle forme, e spirito « dionisiaco », cioè ebrezza orgiastica ed entusiasmo, sono le due categorie dell'arte, che emergono con chiarezza dalla più antica civiltà greca. Ed è appunto l'arte che rende accettabile la vita e il mondo, così come sono, all'uomo greco, trasfigurando nel sublime o nel comico l'assurdità dell'esistenza. Nella tragedia antica Nietzsche vede la più compiuta espressione dello spirito dionisiaco, dell'unità dell'uomo e della natura, dell'accettazione totale ed entusiastica della vita, della creazione del mito e della poesia; con Socrate (la cui

« ironia » è la prova più evidente della consapevolezza con cui egli perpetrò il suo « tradimento »), invece, e con la filosofia comincia la scissione, il dualismo di soggetto e oggetto, e il predominio dell'intelletto sull'impeto e sulla generosità degli istinti e delle passioni, e quindi la contraddizione lacerante che l'umanità si porta dietro da allora: la « cultura alessandrina » e la « scienza » (cioè l'ideale della vita soltanto teorica) sono diventati gli ideali dell'uomo.

**Cultura « dionisiaca » e cultura « socratica »**

È contro questi ideali, contro l'ottimismo, contro la pretesa di risolvere con la scienza gli enigmi dell'universo e della società, contro l'eguaglianza e gli ideali progressivi della democrazia e del socialismo, che Nietzsche preconizza il ritorno alla cultura dionisiaca, di cui vede i segni premonitori nella rinascita dello spirito tedesco, nella filosofia di Schopenhauer, che ha svelato l'irrazionalità della vita e il vuoto dei valori umani di fronte alla mancanza di ordine e di scopo, alla casualità e al caos del mondo come volontà, e infine nell'arte di Wagner, che ha posto fine al melodramma « bastardo » della tradizione. Strauss, Feuerbach e Comte sono gli ultimi esponenti della cultura « socratica » dell'ideale della scienza e della « mediocrità » morale, contro cui Nietzsche continua la polemica anche nelle *Considerazioni inattuali*, estendendola anche ad ogni forma di storicismo, in quanto la storia crea l'illusione di un corso universale e provvidenziale degli avvenimenti e quindi contribuisce a smorzare le energie vitali dell'individuo, volgendolo al passato e con ciò precludendogli la proiezione verso il futuro e la creazione originale. Anzi, gli uomini mediocri vedono nella scienza e nella « malattia » storica la giustificazione per esimersi dal dovere dell'intelligenza e della creazione originali e per « vendicarsi », con le loro filosofie e le loro morali, di chi rompe gli schemi con la sua vitalità e originalità.

**La lotta contro la morale della rinuncia**

Se prescindiamo da quell'attenuazione della polemica antiscientifica e antipositivistica (attenuazione che però è in funzione polemica contro il romanticismo, su cui vedremo più avanti il giudizio negativo di Nietzsche) che è rappresentato da *Umano, troppo umano*, l'esaltazione dello spirito dionisiaco trova completo svolgimento nelle opere del decennio 1879-1889 e particolarmente in *Così parlò Zaratustra* e nella *Volontà di potenza*, come antitesi a tutte quelle forme di « morale della rinuncia » che gli uomini, in ossequio della scienza e della storia, hanno via via escogitato, fino a Schopenhauer, il quale, pur avendo capito che la vita umana è irrazionalità e casualità, aveva scelto l'at-

teggiamento pessimistico della rinuncia e dell'ascetismo. La genesi di questa antitesi è nella contrapposizione, raffigurata dal *Gorgia* platonico, tra la morale di Socrate e l'immoralità di Callicle, che esalta « il diritto del più forte » ad infrangere sia le leggi della città sia le norme della moralità tradizionale per la propria autoaffermazione e la soddisfazione dei propri desideri.

Ma la scienza e la mediocrità degli uomini hanno fatto prevalere la morale della rinuncia che ha nel Cristianesimo la sua espressione più completa: lo «spirito di risentimento » degli uomini deboli contro ogni forma di vita superiore ha prodotto tutti gli ideali del Cristianesimo: il disinteresse, il sacrificio di sé, la virtù come sottomissione a Dio, la rinuncia degli uomini schiavi contro gli uomini superiori ed aristocratici. « Mentre ogni morale aristocratica nasce da una trionfale affermazione di sé, la morale degli schiavi oppone sin dal principio un *no* a ciò che non fa parte di se stessa, a ciò che è differente da sé ed è il suo non-io; ed è il suo atto creatore. Questo capovolgimento... appartiene in proprio al risentimento ». È questa morale degli schiavi che, salvo la breve parentesi del Rinascimento (di cui Nietzsche esalta il naturalismo e l'accettazione gioiosa ed eroica della vita, a cui sovrastano non le divinità ma la fortuna e il fato) ha dominato la storia umana, fino a quel « furore espressivo » del Romanticismo, che nasce non da abbondanza ma da indigenza dello spirito.

La scienza e la metafisica, d'altra parte, con la loro pretesa di conoscere il mondo razionalmente, hanno portato il loro contributo al rafforzamento dello « spirito di risentimento »: l'una, ormai orientata verso la conoscenza e non verso il dominio delle cose, che, solo, può in qualche modo legittimarla, dando ad essa una veste di « obbiettività »; e l'altra inventando un mondo superiore, da cui poter « calunniare e insudiciare questo mondo », svalutato a mera apparenza. Per questo gli uomini di cultura moderni, i cosiddetti spiriti liberi sono, dice Nietzsche, tutt'altro che liberi, perché credono ancora alla verità.

**La trasmutazione di tutti i valori**

A tutto ciò, alle « menzogne di vari millenni », Nietzsche contrappone la sua radicale « trasmutazione di tutti i valori »: « la mia verità è spaventosa, perché sinora si è chiamata verità la menzogna. Trasmutazione di tutti i valori: ecco la mia formula per un atto di supremo riconoscimento di sé, di tutta l'umanità, atto

che in me è diventato carne e genio ». Alla rinuncia e alla negazione del mondo si contrappone così l'accettazione e l'affermazione di tutto ciò che è terrestre e corporeo. Zaratustra, il profeta di Dioniso, bandisce la nuova verità e la nuova fierezza: « non nascondere la testa nella sabbia delle cose celesti, ma portarla fieramente, testa terrestre, che crea il senso della terra ». Ristabilire, in opposizione alla filosofia « socratica », l'innocenza del divenire e superare ogni obbiezione contro l'esistenza significa riconoscere il carattere interamente terrestre dell'esistenza: l'uomo è interamente corpo e l'anima è soltanto « una parola, che indica una particella del corpo ». Alle virtù del cristianesimo si contrappongono le nuove virtù: la fierezza, la gioia, la salute, l'amore, l'inimicizia e la guerra, la volontà forte, la disciplina dell'intellettualità superiore. L'amoralismo della politica di potenza e il senso di pienezza ebbra dell'arte sono le forme più significative in cui si esprime la trasmutazione dei valori: « l'arte corrisponde agli stati di vigore animale. È da una parte l'eccesso di una costituzione florida che trabocca nel mondo delle immagini e dei desideri; dall'altra è l'eccitamento delle funzioni animali mediante le immagini e i desideri di una vita intensificata, una sopraelevazione del sentimento della vita e uno stimolante della vita ».

**Il « superuomo »**

La trasmutazione di tutti i valori è la condizione perché si abbia il superamento dell'uomo e l'avvento del « superuomo », dell'uomo superiore che, nell'accettazione totale e gioiosa della vita com'è, realizza la sua piena libertà e si pone, per ciò stesso, « al di là del bene e del male », al di là delle prescrizioni e dei divieti della morale degli schiavi; dell'uomo che, appunto, « diviene ciò che è », che non sceglie e quindi non esclude, non nega alcuna delle possibilità che gli sono offerte, ma si eleva al di sopra del gregge degli uomini mediocri, attuando la sua « volontà di potenza ». E quando il superuomo « spinge nell'avvenire la sua mano creatrice », allora per lui, tutto ciò che è stato e tutto ciò che è diventa un mezzo, uno strumento, un « martello » e il suo conoscere equivale ad un creare e il suo creare ad un legiferare, il suo « volere la verità » ad un « volere la potenza ». Alla darwiniana lotta per l'esistenza subentra la lotta per la supremazia e, in questo senso, Zaratustra è venuto ad annunciare che l'uomo deve essere superato, perché « il superuomo è il senso della terra »; « l'uomo è una corda tesa

tra la bestia e il superuomo, una corda sull'abisso... Ciò che si può amare nell'uomo è che egli è un passaggio e un tramonto ».

L'« eterno ritorno » e l'*amor fati*

Il superuomo non è per Nietzsche incarnazione dell'assoluto o espressione di valori universali: il mondo è dominato dal caso e dall'irrazionalità, non è riducibile ad un principio logico unitario e la sua trama svela la mancanza di un qualsiasi ordine, di una qualsiasi bellezza e di una qualsiasi saggezza. Ma nel mondo è possibile scorgere una « necessità » ed è quella della « volontà » che vuole riaffermare se stessa, del mondo che vuole eternamente tornare se stesso. È questo quel concetto dell'« eterno ritorno » che esprime il senso cosmologico della dottrina di Nietzsche e al quale è collegato quello dell'*amor fati*, che esprime la conciliazione dell'uomo con il passato e con la vicenda dell'eterno ritorno, una volta che egli abbia riconosciuto nella sua volontà di accettazione del mondo la stessa volontà del mondo che accetta se stesso. Allora, in ciò che prima era frammento, caso, enigma la volontà riconosce la sua opera e che appunto quello era ciò che essa opera e che appunto quello era ciò che essa voleva, è ciò che vuole e sarà ciò che vorrà. E questa è la volontà nuova che Zaratustra insegna agli uomini: « seguire volontariamente la via che gli uomini hanno seguito ciecamente, approvare questa via e non più cercare di fuggirla come i malati e i decrepiti ».

La fortuna di Nietzsche comincia quando la sua vita volge al termine ed è una fortuna che ha avuto riflessi anche assai lontani dalle genuine intenzioni del suo autore (si pensi all'interpretazione estetizzante di un D'Annunzio o a quella accreditata da varie dottrine nazionalistiche o addirittura razzistiche), ma certamente trovò un terreno favorevole soprattutto in Germania, nel clima di preparazione alla prima guerra mondiale e poi nell'età del nazismo, ma anche fuori della Germania, nella crisi europea delle prospettive progressiste del positivismo.

## 2 - *L'empiriocriticismo.*

L'empirio criticismo

Il dibattito, che si sviluppa in Europa e negli Stati Uniti sulla validità dei concetti e delle pretese scientifiche del positivismo, porta gradatamente ad un riesame del concetto stesso di scienza, ad una

critica dei suoi fondamenti e delle sue metodologie e quindi ad una nuova impostazione dei rapporti tra filosofia e scienza. Questi problemi hanno avuto un approfondimento particolarmente considerevole negli ultimi decenni, anche in relazione a profonde rivoluzioni delle prospettive tradizionali di alcune scienze (matematica, geometria, fisica) e al notevole sviluppo di altre. Noi esamineremo questo dibattito nell'ultimo capitolo del volume, ma intanto è opportuno dare un rapido sguardo a quell'indirizzo filosofico che è noto con il nome di « empiriocriticismo » e che è una delle prime manifestazioni, nella cultura tedesca, di una profonda revisione dello scientismo positivistico.

**Avenarius**

Iniziatore di tale indirizzo è considerato Richard AVENARIUS (1843-1896), che insegnò filosofia a Zurigo e compose numerose opere, tra cui *La critica dell'esperienza pura* e *Il concetto umano del mondo*. L'« esperienza pura », cioè scevra di ogni implicazione metafisica, sia positivistica sia idealistica, è la condizione da cui, secondo Avenarius, conviene partire se si vuole costruire una scienza rigorosa e una filosofia rigorosa come la scienza; di qui l'esigenza di una « critica della esperienza », che giustifica il nome di empiriocriticismo data a questo indirizzo di pensiero. Per « esperienza pura » Avenarius intende l'esperienza originaria e spontanea, in cui non si è ancora operata la distinzione tra il « fisico » e lo « psichico »: le contrapposizioni di spirito e materia, di soggetto e oggetto, di esperienza interna e esperienza esterna e via dicendo, non risultano dall'esperienza stessa, che è data dalle sensazioni (che egli chiama anche « elementi » dell'esperienza) e dalle loro relazioni (che egli chiama anche « caratteri » dell'esperienza), e pongono perciò problemi insolubili, in conseguenza di un processo fittizio, denominato di « introiezione » o interiorizzazione e consistente nel contrapporre alla « mia » coscienza e al « mio » pensiero le « mie » sensazioni e le « mie » rappresentazioni.

**Mach: la scienza e le sensazioni**

Queste tesi sono largamente condivise anche da Ernst MACH (1838-1916), professore di fisica e poi di filosofia nell'Università di Vienna, autore tra l'altro di *Analisi delle sensazioni* e di *Conoscenza ed errore* e certamente l'esponente più di rilievo di questo indirizzo di pensiero.

La scienza, per Mach, non è altro che la continuazione e il perfezionamento dell'adattamento biologico all'ambiente: essa è insieme « osservazione », cioè adattamento dei pensieri ai fatti, e

« teoria », cioè adattamento dei pensieri tra di loro, e i suoi oggetti più elementari sono le sensazioni, nella cui analisi Mach insiste non tanto sul fatto che non esiste differenza qualitativa tra fatti fisici e fatti psichici, ma solo una diversa prospettiva con cui vengono considerati (un colore, in riferimento alla fonte luminosa, è un fatto fisico; in riferimento alla modificazione della retina dell'occhio è un fatto psicologico), quanto sul fatto che è erroneo sovrapporre alle sensazioni qualsiasi presupposto sostanzialistico: non sono i « corpi » che producono le sensazioni, ma al contrario sono i complessi di sensazione che danno luogo ai corpi. E ciò che vale per il concetto di « corpo » vale anche per il concetto di « io ».

Natura « economica » delle leggi e dei concetti scientifici

Non solo, ma la critica del concetto di sostanza implica anche un'analoga critica del concetto di causa, al quale Mach intende sostituire il concetto di « funzione » matematica, cioè di interdipendenza e concomitanza dei fatti, e quindi una diversa concezione della scienza. Mach non si limita infatti a criticare il meccanicismo del positivismo, riecheggiando le critiche di Hume all'assolutezza delle leggi scientifiche, ma ne contesta anche l'ottimistica fiducia nel sapere scientifico, la « nuova fede » dei tempi moderni in un arcano e magico potere: « l'uomo, egli dice, acquista le sue cognizioni intorno alla natura istintivamente, riproducendo e immaginando i fatti nella propria mente, ed integrando col pensiero, più agile e veloce, i dati della lenta esperienza; e fa questo per il proprio vantaggio materiale ». L'origine di quell'integrazione dell'esperienza, in cui consiste la scienza, sta dunque in un'esigenza di carattere « economico », utilitaristico.

Tale natura « economica », e quindi non conoscitiva, dei concetti e delle leggi scientifiche è da intendere in due sensi: in primo luogo, nel senso che concetti e leggi sono « segni », che descrivono « sinteticamente », cioè classificano i fatti e quindi consentono di evitare che siano tenuti presenti e comunicati i singoli fatti uno per uno; in secondo luogo, nel senso che « la scienza sostituisce all'esperienza rappresentazioni o immagini, mediante le quali diventa più facile maneggiare l'esperienza stessa ». E con ciò cadono due preconcetti tradizionali sulla scienza: da un lato l'idea che leggi e concetti scientifici abbiano una validità costante e inviolabile, e dall'altro l'idea che essi attingano ad una realtà uniforme e costante che si celi dietro il variare dei fenomeni: « la scienza, avverte

Mach, mancherebbe alla propria dignità se i mezzi economici e mutevoli da lei stessa creati (i quali non sono che mezzi arbitrari e transitori per comprendere in modo frammentario ciò che non si può comprendere con un solo atto mentale) vedesse qualcosa di reale oltre il fenomeno ». In questo senso si spiega, altresì, l'importanza che Mach attribuisce alla critica del linguaggio scientifico, che deve eliminare tutti quei termini equivoci che la metafisica vi ha introdotto.

**Altre tendenz**

Mentre in Germania continua ancora, da parte di scienziati-filosofi, la tradizione della filosofia della natura, come per esempio l'« energetismo » di Wilhelm OSTWALD (1853-1932), autore di *La crisi del materialismo scientifico* e di *La moderna filosofia della natura*, o come il « vitalismo » di Hans DRIESCH (1867-1941), autore de *Il vitalismo come storia e come dottrina*, una più diretta influenza delle tesi di Mach è avvertibile nel « convenzionalismo » del fisico Heinrich HERTZ (1857-1894), autore di *Principi di meccanica*. Per Hertz la scienza non pone relazioni dei simboli (o segni) con le cose, ma dei simboli tra loro, cosicché « variando la scelta delle proposizioni che noi assumiamo come fondamentali » è possibile dare varie rappresentazioni dei principi della scienza e procedere al loro sviluppo deduttivo; del che egli stesso dette l'esempio nel campo della meccanica (cfr. supra, p. 165).

La dottrina dell'empiriocriticismo ha avuto una considerevole importanza, perché se da una parte ha iniziato, dal punto di vista filosofico e metodologico, il processo critico sulla natura e i fenomeni della scienza, dall'altra la sua dottrina sulla natura economica e non conoscitiva della scienza, con le sue implicazioni antipositivistiche e antimaterialistiche (che spiegano reazioni contrarie, come ad esempio quella, che vedremo più avanti, di Lenin), sarà ripresa e portata a conclusioni estreme da quelle filosofie, come lo spiritualismo e il neoidealismo, che tendono ad una radicale svalutazione della scienza e dei suoi risultati.

## 3 - *Il neocriticismo della scuola di Marburgo e la « filosofia dei valori ».*

**Il neocriticism della scuola di Marburgo**

Noi abbiamo già esaminato (cfr. supra, p. 189) come, intorno alla metà del secolo XIX, si venisse manifestando nella cultura tedesca quel moto di reazione al positivismo che prende il nome di

« neocriticismo », perché si presenta esplicitamente come un « ritorno a Kant ». I temi fondamentali di questo indirizzo di pensiero, e cioè la polemica contro la metafisica (materialistica, idealistica o positivistica che essa fosse) e contro la pretesa di attribuire un valore assoluto alla scienza; il rifiuto della riduzione dell'esperienza umana (non solo quella scientifica, ma anche quella etica e quella estetica) a mero « empirismo » o ad uno « psicologismo » necessariamente soggettivistico; la necessità di tenere fermamente distinte dalle « condizioni di fatto », empiriche e psicologiche, quelle che sono invece le condizioni trascendentali di « validità » della scienza, della morale e dell'arte: tutti questi temi trovano ampio svolgimento, negli ultimi decenni dell'Ottocento e nei primi del Novecento, nella scuola di Marburgo, cosiddetta perché nell'Università di Marburgo tennero il loro insegnamento i suoi primi esponenti, Cohen e Natorp, e nella cosiddetta « scuola del Baden », che con Windelband e Rickert, svolge il punto di vista della « filosofia dei valori ».

**Cohen** Autore di importanti studi sul pensiero di Kant, Hermann COHEN (1842-1918), ha esposto le sue concezioni nel *Sistema di filosofia*, distinto in « logica della conoscenza pura », « etica del volere puro » ed « estetica del sentimento puro ». Se si vuole eliminare, sostiene Cohen, ogni possibilità di ricaduta nella metafisica è necessario riconsiderare quei punti della filosofia kantiana che lasciano sussistere una tale possibilità, e cioè la presupposizione di una « cosa in sé », e quindi di una realtà diversa da quella che ci è data dalla conoscenza scientifica, e la distinzione tra « estetica » e « analitica », tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale, che reintroduce una insostenibile distinzione tra il pensiero e una realtà (i dati dell'esperienza) ad esso esterna. Pensiero ed essere pertanto coincidono, ma non nel senso che questa identità ha assunto nell'idealismo post-kantiano con una metafisica del soggetto assoluto e neppure nel senso di una riduzione della conoscenza scientifica a soggettivismo e relativismo, bensì nel senso che entrambe sono ricondotte al concetto di « oggettività pensabile », cioè alle strutture oggettive e ai contenuti del sapere scientifico: « l'attività stessa è il contenuto, la produzione è il prodotto, l'unificazione è l'unità. Solo a questo patto la caratteristica del pensiero si lascia sollevare al punto di vista della conoscenza pura ». In questo senso, la soluzione della scuola di Marburgo rappresenta un esito del kantismo opposto a

quello idealistico, una riduzione dell'attività del pensiero all'oggettività delle strutture del pensato, e pertanto ad una nuova « tavola delle categorie ». Cohen distingue infatti i giudizi di « origine », « identità » e « contraddizione », che danno luogo alla logica; i giudizi di « realtà », « pluralità » e « totalità », che danno luogo alla matematica; i giudizi di « sostanza », « legge » e « concetto », che danno luogo alle scienze matematiche della natura; e infine i giudizi di « possibilità », di « realtà » e di « necessità » che danno luogo alla scienza metodica.

Assai più vicina alle tesi di Kant è l'« etica del volere puro » di Cohen, le cui condizioni di validità si sommano nel concetto di « unità dell'azione » e di « unità dell'uomo »; questa unità ha infatti il suo fondamento nell'idea del « dover essere »: « Senza dover essere non c'è volere ma soltanto desiderio. Attraverso il dover essere la volontà realizza e conquista un autentico essere ». Cohen torna quindi a ribadire la validità dell'imperativo che comanda di considerare l'umanità in sé e negli altri sempre come fine e mai come mezzo e ciò può trovare attuazione solo in un sistema « socialista », giacché non è possibile conciliare la dignità della persona umana con la riduzione del valore del lavoro a quello di una merce qualsiasi. Non sono quindi le contraddizioni interne e le leggi oggettive di sviluppo dell'economia capitalistica, ma un ideale morale ciò che spinge al socialismo; e non a caso Cohen polemizza contro il socialismo materialistico di Marx e finisce con l'esaltare il primato spirituale del popolo tedesco e la sua missione; la spiritualità etica della Germania, impersonata da Kant, è così contrapposta al sensismo, utilitarismo ed eudemonismo della cultura anglosassone.

Natorp

Cohen aveva più volte sottolineato l'affinità della sua dottrina dell'« oggettività pensabile » con la dottrina platonica delle idee, e a Platone dedica uno dei suoi studi storici più importanti, *La dottrina platonica delle idee*, l'altro principale esponente della scuola di Marburgo, Paul Natorp (1854-1924): contro l'interpretazione aristotelica che concepisce le idee come fossero « super-cose », cioè realtà superiori poste in un mondo iperuranio, Natorp insiste nella tesi che « l'idea esprime il termine, il punto infinitamente lontano, al quale indirizzano le vie dell'esperienza; le idee sono perciò le leggi del procedimento scientifico ». Per il resto Natorp, nei suoi scritti teorici (tra cui *Fondamenti logici delle scienze esatte*), svolge

idee sostanzialmente analoghe a quelle di Cohen, sottolineando particolarmente il valore metodologico della ricerca filosofica e l'identità di logica e matematica (la logica è la metodologia della conoscenza delle scienze esatte). Anche in Natorp troviamo infine ripresi i motivi del « socialismo etico » (che ritroveremo anche nella tradizione riformistica del socialismo: cfr. infra, p. 406) e quelli del primato del popolo tedesco, ben inquadrabili nel clima politico dei primi anni della I guerra mondiale.

**Cassirer** Sviluppi originali e importanti le dottrine della scuola di Marburgo hanno trovato, infine, nel pensiero di Ernst CASSIRER (1874-1945), professore ad Amburgo e a Berlino e, dopo il 1940, nell'Università di Yale negli Stati Uniti. Autore di fondamentali studi sulla filosofia del Rinascimento e dell'Illuminismo e di una monumentale storia del *Problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dell'età moderna*, Cassirer ha esposto le sue dottrine in varie opere, di cui la più importante è la *Filosofia delle forme simboliche*.

Anche in questo pensatore è viva la polemica contro ogni interpretazione sostanzialistica delle condizioni di validità del sapere scientifico: si tratta piuttosto di « funzioni », e in questa dottrina egli si richiama non solo alle tesi della scuola di Marburgo, ma anche a quelle dell'empiriocriticismo e in particolare di Hertz (cfr. supra, p. 261). E proprio il concetto di funzione mette in luce il ruolo primario che nella costituzione, non della sola scienza, bensì di tutto il mondo umano è assunto dal « simbolo », cioè dal linguaggio, che perciò non ha valore unicamente per comunicare un contenuto già elaborato, ma un valore ancora più fondamentale nella costruzione e determinazione del contenuto stesso del pensiero. La « filosofia delle forme simboliche » è pertanto l'analisi delle forme assunte da questa attività simbolica, dal mito alla religione, dall'arte alla scienza e alla storia (come interpretazione che svela il significato degli avvenimenti), forme che sono tanto più valide quanto più si allontanano dal cosiddetto dato originario e intuitivo: « la negazione delle forme simboliche, anziché afferrare il contenuto della vita, distruggerebbe la forma spirituale alla quale questo contenuto si dimostra necessariamente legato ». Perciò, osserva Cassirer, piuttosto che *animal rationale* (dato che il concetto di ragione è inadeguato a comprendere tutta la vita culturale) è opportuno chiamare l'uomo *animal symbolicum*.

**La scuola di Baden: Windelband, Rickert e la « filosofia dei valori »**

Se la scuola di Marburgo insisteva sulla contrapposizione tra esperienza e condizioni di validità dell'esperienza stessa, la scuola di Baden mette in luce, sempre in relazione polemica con la metafisica e il positivismo, l'irriducibile opposizione tra « fatto » e « valore » e « filosofia dei valori » è chiamato appunto questo indirizzo di pensiero. I suoi maggiori esponenti sono Wilhelm WINDELBAND (1848-1915), professore a Zurigo, Strasburgo e ad Heidelberg e autore di un famoso *Manuale di storia della filosofia*, di uno studio su Platone e di vari scritti teorici, tra cui il più importante è la raccolta di saggi dal titolo *Preludi*; e Heinrich RICKERT (1863-1936), che succedette a Windelband nell'insegnamento ad Heidelberg e le cui opere più importanti sono *Sistema della filosofia* e *Problemi fondamentali della filosofia*. Le idee di Rickert non presentano sviluppi particolarmente originali e rilevanti rispetto a quelle di Windelband, di cui costituiscono piuttosto un'esposizione più sistematica ed anche scolastica.

Windelband polemizza, d'accordo con Kant, con i tentativi di fondare una scienza metafisica ed ugualmente polemizza contro il concetto di filosofia proposto dal positivismo, perché fare della filosofia la rielaborazione e unificazione dei risultati ultimi della scienza, significa ridurla ad un « lavoro letterario da dilettanti », che non sono competenti in nessuna scienza e tuttavia pretenderebbero esserlo in tutte. Certo, la filosofia deve collegarsi ai risultati delle scienze, ma ricercando la « struttura intima » del lavoro intellettuale e le sue « premesse obbiettive », indipendentemente dalla loro genesi psicologica. Orbene noi attribuiamo ad alcune rappresentazioni una validità universale e il carattere di una necessità che va oltre quella della loro origine empirica, cioè riteniamo che esse siano un « valore ». Il problema che ci si presenta è di stabilire la legittimità di questo procedimento (si tratta, dunque, di una *quaestio iuris* e non di una *quaestio facti*, secondo la distinzione kantiana: cfr. vol. II, p. 309); la filosofia si identifica pertanto con la « scienza critica dei valori universali e necessari » e suo compito è indagare « a quali condizioni una scienza possieda il valore di *verità* con validità necessaria e universale, a quali condizioni un'azione possieda il valore di *bontà*, a quali condizioni infine un vedere o un sentire possieda il valore di *bellezza*, egualmente con validità necessaria e universale ». A questa tripartizione di Windelband, Rickert sostituisce una più complessa classificazione: sei sono i « domini del valore », logica, estetica, mistica, etica,

erotica e filosofia della religione, che concernono rispettivamente i valori di verità, bellezza, santità impersonale, moralità, felicità e santità personale, e che danno luogo ad altrettante forme di intuizione della vita (intellettualismo, estetismo, misticismo, moralismo, eudemonismo e teismo).

Quale che sia l'importanza di queste classificazioni, il punto fondamentale sta nella distinzione tra « giudizi di valore », formulati dalla filosofia e « giudizi di fatto », formulati dalla scienza. La caratteristica dei giudizi di valore è la pretesa di avere un valore assoluto non solo per noi, ma anche per gli altri. In questo senso essi sono « ideali perché non esprimono un dato di fatto, e necessari perché devono poter valere per tutti; ma avverte Windelband (anche qui riecheggiando una distinzione kantiana: cfr. vol. II, p. 325) si tratta non di una necessità naturale, ma di una necessità ideale, di una necessità « non del non poter essere altrimenti, ma del non poter essere permesso il contrario ». E questa necessità ideale costituisce quella « coscienza normativa », che la nostra coscienza empirica trova in sé e a cui deve adeguarsi.

Windelband, infine, propone in polemica con Dilthey (cfr. paragrafo seguente) una distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, secondo la quale le prime sarebbero essenzialmente « nomotetiche », cioè volte a « porre leggi » dei fatti, e le seconde « idiografiche », cioè volte a « descrivere la particolarità » di ciascun fatto nella sua singolarità. Ma si tratta di una distinzione non « oggettiva » ma soltanto « metodica » perché qualsiasi fatto può essere considerato da entrambi i punti di vista.

## 4 - *Lo storicismo. Simmel e Vaihinger.*

**Lo storicismo**

In senso lato, per « storicismo » si intende quella concezione filosofica per cui la realtà, tutta la realtà, è storia e nient'altro che storia, cioè sviluppo, divenire, e per cui ogni accadimento è storicamente condizionato, cioè possibile e valido solo nella determinata situazione storica che l'ha prodotto. In questo senso, lo storicismo è uno degli aspetti più caratteristici del pensiero contemporaneo, una delle testimonianze più significative del persistere dell'eredità hegeliana. Ma vi è anche un senso più specifico del termine « storicismo », che caratterizza quella corrente di pensiero che si sviluppa in Germa-

nia tra gli ultimi decenni dell'Ottocento e i primi del Novecento: si tratta, in questo caso, di un'analisi critica della « conoscenza storica », dei suoi oggetti e dei suoi strumenti, distinta e contrapposta alla « conoscenza scientifica ». In qualche modo, il problema posto dai pensatori appartenenti a questo indirizzo è analogo al problema che Kant aveva posto per la scienza della natura: « come è possibile la conoscenza storica? », quali sono le condizioni della sua validità? Alla « critica della ragion pura » di Kant, deve pertanto seguire una « critica della ragione storica ». E se anche le singole soluzioni sono variamente configurate, due problemi si impongono all'attenzione di questi pensatori: il problema dell'« individualità », come oggetto della conoscenza storica, contrapposta alla « generalità » che è propria della conoscenza scientifica; e il problema dei « valori », cioè della stabilità e costanza di certi ideali e criteri, rispetto al variare e mutare del divenire storico.

**Lo sviluppo degli studi storici**

Già da questi tratti generali è possibile cogliere i legami che esistono tra lo storicismo tedesco e le contemporanee correnti dell'empiriocriticismo e della filosofia dei valori e, nello stesso tempo, la generale intonazione antipositivistica del clima culturale tedesco di questo periodo. Né è da dimenticare il grande sviluppo degli studi storici e filologici che pongono la Germania alla testa della cultura europea in questi campi: i nomi di Barthold NIEBUHR (1776-1831), autore di una *Storia romana* di Leopold RANKE (1795-1886), autore di una *Storia dei Papi nei secoli XVI e XVII* e di una *Storia della Germania ai tempi della Riforma*, di Gustav DROYSEN (1808-1884), autore di una *Storia dell'Ellenismo*, di Theodor MOMMSEN (1817-1903), autore di una grande *Storia romana*, di Jakob BURCKHARDT (1818-1897), autore di *La civiltà del Rinascimento in Italia*, di Karl Julius BELOCH (1854-1929), autore di una fondamentale *Storia greca*, concorrono veramente a fare dell'Ottocento il « secolo della storia ». La storia politica, religiosa, artistica, economica e filosofica sono oggetto di una fervida attività, di cui è parte integrante il grande sviluppo della filologia classica, in tutti i suoi rami, dall'epigrafia alla critica testuale, dall'archeologia alla storia della filosofia. Anche in questo caso non possiamo entrare in dettagli, ma non possiamo non ricordare il dibattito che si sviluppò tra due grandi filologi, Erwin ROHDE (1845-1898) e Ulrich WILAMOWITZ MOELLENDORFF (1848-1931), circa le tesi che sul mondo greco aveva enunciato il Nietzsche e che

il secondo definì ironicamente « filologia dell'avvenire ». D'altra parte i progressi della « scienza dell'antichità » e l'esposizione sistematica dei testi letterari e papiracei rendono possibile una paziente opera di recupero degli sparsi frammenti e delle testimonianze dei filosofi greci, che ora vengono raccolti e ordinati (da quelli epicurei, ad opera di Hermann Usener, a quelli presocratici, ad opera di Hermann Diels, a quelli stoici, ad opera di Hans von Arnim) e che si accompagnano alle edizioni critiche di Platone e di Aristotele, mentre Eduard ZELLER (1814-1918) sistemava i risultati raggiunti in una fondamentale *Filosofia dei greci nel suo sviluppo storico.*

Da ultimo è da ricordare lo sviluppo della linguistica storica e della linguistica comparata: parentela delle lingue indoeuropee, evoluzione « diacronica » della lingua, leggi fonetiche, grammatica storica, studio del sanscrito e delle lingue romanze, oltre che storia comparata delle lingue classiche, sono i temi di grandi glottologi, da Max Mueller, ai fratelli Grimm, dal Bopp al Pott. Ed è questo indirizzo che impone il senso della storicità della lingua e che insieme alla considerazione « strutturale » e « sincronica », dà luogo alla linguistica moderna.

**Dilthey**

È dunque questo il clima filosofico e culturale in cui fiorisce lo storicismo tedesco, il cui primo esponente che dobbiamo esaminare è anche una delle figure più significative di questo indirizzo: Wilhelm DILTHEY (1833-1911). Successore di Lotze all'Università di Berlino, Dilthey concepì il disegno di una storia dello spirito europeo, di cui dette saggi nei suoi scritti storici sul Rinascimento, sulla Riforma, sul Romanticismo, sulle opere giovanili di Hegel; tra i suoi scritti teorici i più importanti sono *Introduzione alle scienze dello spirito, Studi sulla fondazione delle scienze dello spirito* e *La costruzione del mondo storico.*

Il punto fondamentale dell'indagine di Dilthey è costituito dall'esigenza di dare al sapere storico autonomia rispetto sia alla metafisica (cui è finora soggiaciuto) sia alle scienze naturali; di qui la contrapposizione di « scienze della natura » e di « scienze dello spirito »: le prime volte allo studio di ciò che è « esterno » a noi, le seconde volte a studiare ciò che è « interno » a noi stessi. Lo scopo delle scienze dello spirito è infatti quello di « raggiungere il singolare e l'individuale nella realtà storico-sociale », ed ha questo di particolare, che l'individuo, mentre da un lato è il punto di incrocio

di sistemi diversi di relazioni reciproche della realtà storico-sociale e nello stesso tempo capacità di reagire consapevolmente a queste relazioni, dall'altro è anche « intelligenza che intuisce e che ricerca ». I fatti sociali, avverte Dilthey, « ci sono comprensibili dall'interno, noi li possiamo riprodurre fino ad un certo punto in noi, in base all'osservazione dei nostri stessi stati, e intuendoli noi accompagniamo la rappresentazione del mondo storico con l'amore e con l'odio, con tutto il giuoco dei nostri affetti ». Questa interiorità del mondo storico ha il suo fondamento nel concetto di « Erlebnis », cioè di « esperienza vissuta », nella sua totalità, e quindi non soltanto come teoria e rappresentazione, ma anche come volontà e sentimento. Ed è appunto sull'originarietà dell'esperienza vissuta che si fonda il « comprendere storico » (diverso dallo « spiegare » scientifico che è solo intellettualistico), che assume l'esperienza vissuta come materia e che questa esperienza riesce ad intendere in virtù dei « segni » in cui essa si esprime. Connettere vita, espressione ed intendimento e unire in un sistema l'elemento comune in un certo campo (il « tipo ») con l'individualità che in esso si realizza è pertanto il compito essenziale del sapere storico e delle scienze dello spirito.

Di qui le due fondamentali « categorie della ragione storica », intese da Dilthey non come l'*a priori* kantiano, ma come « modi » dell'intendimento storico e al tempo stesso come « strutture » oggettive del mondo storico: la prima categoria è quella della « vita » nelle sue strutture della « temporalità » e dell'« importanza » (vale a dire del rapporto delle parti al tutto), cioè il modo in cui l'uomo esiste ed è situato nel mondo; la seconda categoria è quella della « connessione dinamica », per cui il processo storico, a differenza del mondo naturale dominato dal rapporto causa-effetto, produce « valori » e realizza « scopi ». Questo « teleologismo immanente » non ha però nessun significato assoluto: « ogni forma della vita storica è finita », afferma Dilthey, e quindi anche ogni valore e ogni scopo è storicamente condizionato e relativo, malgrado le sue pretese di assolutezza; anzi la consapevolezza di tale finitudine e relatività « è l'ultimo passo verso la liberazione dell'uomo », e ad esse non si sottrae neppure la filosofia, malgrado che in essa le pretese di universalità e di assolutezza siano più evidenti; ma quando a queste pretese si cerca di dare un fondamento teorico si ricade nella metafisica: non c'è *la* filosofia, ma ci sono *le* filosofie, e ogni

epoca ha la sua « visione del mondo », riconducibile ad uno dei tre tipi seguenti: l'« empirismo », o « naturalismo », fondato sull'esperienza sensibile (da Democrito a Spencer); l'« idealismo oggettivo », fondato sul sentimento del valore (da Platone a Hegel); e l'« idealismo soggettivo », fondato sulla spontaneità del volere (da Socrate a Fichte).

Spengler

L'opposizione di natura e storia è ulteriormente sviluppata da Oswald SPENGLER (1880-1936), la cui opera più famosa è il *Tramonto dell'Occidente. Abbozzo di una morfologia di una storia del mondo*: la natura è il mondo del « divenuto », cioè ciò che la vita ha prodotto e quasi staccato da sé ed obbedisce ad una necessità causale; la storia è il mondo del « divenire », cioè della creatività della vita, ed obbedisce ad una necessità organica. Questo concetto di organicità presiede alla costruzione delle varie forme storiche, delle singole « civiltà » in sé concluse, il cui principio di unità è dato dalla cultura e la cui vicenda, come quella degli organismi biologici, è « destinata » ad essere scandita dalla nascita, dallo sviluppo e dal tramonto. Di qui l'inevitabile « tramonto dell'occidente », cioè dell'attuale forma di civiltà, di cui Spengler vede i preludi nella crisi morale e religiosa e nel diffondersi delle idee democratiche e socialiste. E può essere interessante notare che nei suoi scritti politici posteriori alla sconfitta della Germania nella I guerra mondiale (*Prussianesimo e socialismo, Ricostruzione dello stato tedesco*, ecc.) egli si fa portavoce di ideali politici assai vicini a quelli del nazismo.

Toynbee

La risposta a questa visione apocalittica la troviamo in un pensatore inglese ancora vivente, Arnold J. TOYNBEE (nato nel 1889), autore di *Uno studio della storia, le genesi delle civiltà* e *Il mondo e l'occidente*, il quale ha contestato il carattere organico e « biologico » delle civiltà e quindi l'ineluttabilità del loro tramonto. I successivi esponenti dello storicismo tedesco, invece, hanno concentrato la loro attenzione sul problema dei rapporti tra il divenire e il relativismo storico e l'eternità dei valori religiosi. Così il grande storico del Cristianesimo (*L'assolutezza del cristianesimo e la storia della religione; La dottrina sociale della Chiesa e dei gruppi cristiani*), Ernst TROELTSCH (1865-1923), sottolinea nei suoi scritti teorici, *Psicologia e teoria della conoscenza nella scienza della religione, Lo storicismo e il suo superamento*, il carattere storico del fenomeno religioso: le religioni, e lo stesso Cristianesimo, sono fatti storici, hanno cioè la « condizionatezza di un fenomeno storico individuato »; nello stesso tempo è presente nella religione un elemento trascendente e assoluto che non è esaurito dal divenire storico: « la relatività dei valori ha senso soltanto se in questo relativo è vivente e creante qualcosa di assoluto. Altrimenti essa sarebbe mera relatività e non relatività dei valori ». Considerazioni analoghe, in polemica con concezioni totalmente relativistiche dello storicismo, svolge anche Friedrich MEINECKE (1862-1954), storico della Germania moderna e autore, oltre che de *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, dell'opera *L'origine dello storicismo*. Lo storicismo, nato dalla dissoluzione di quel concetto di ragione umana,

(Troeltsch; Meinecke)

identica e costante in tutti gli uomini, da cui aveva preso le mosse il giusnaturalismo, è il riconoscimento dell'individualità di ogni fenomeno storico e quindi relativismo dei valori. Ciò non di meno, anche in questa individualità e in questo relativismo è avvertibile « l'oscura sorgente di forza che deriva dalla fede in valori assoluti e in un'ultima assoluta fonte di ogni vita », cioè Dio.

Weber

Da problemi analoghi a quelli dello storicismo e nello stesso tempo dall'esigenza di dare una fondazione autonoma alla sociologia come scienza (e quindi liberata dalle implicazioni metafisiche di Comte) prende le mosse anche la riflessione di Max WEBER (1864-1920), uno dei pensatori tedeschi di maggior rilievo di questo periodo, autore di numerosi scritti storici (*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, oltre a numerosi studi soprattutto di storia economica dell'antichità e del medioevo) e metodologici, raccolti in diversi volumi.

Anche Weber è d'accordo con lo storicismo che l'individualità è l'oggetto proprio delle scienze storico-sociali; ma l'individualità non appartiene oggettivamente alle cose o agli avvenimenti, bensì risulta da una « scelta individualizzante », dalla scelta, cioè, di un fatto cui si attribuisce un significato, e che perciò è isolato da altri fatti ritenuti insignificanti. Ora, ciò che dà significato ad un fatto e costituisce il criterio della scelta è il « valore »: un valore pur sempre relativo e non assoluto, che conferisce alla ricerca un ineliminabile carattere di unilateralità. Dove invece Weber si distacca dallo storicismo, in particolare da quello di Dilthey, è nel ritenere valido, anche per le scienze storico-sociali, il ricorso al concetto di causa (che Weber chiama « interpretazione » e che contrappone alla « comprensione » immediata e intuitiva degli storicisti). L'interpretazione causale delle scienze storiche si distingue però dalla spiegazione causale delle scienze della natura, perché fa riferimento non ad una serie univoca di causa-effetto concatenati necessariamente, bensì al concetto di « possibilità oggettiva », che consiste nello stabilire il campo di possibilità di una determinata situazione (a Maratona potevano vincere tanto gli Ateniesi quanto i Persiani) e nello spiegare per quali condizioni solo una di quelle possibilità si è verificata e quindi nell'illustrare il significato (le conseguenze) di tutto ciò.

Per questo la storia deve ricorrere al concetto di legge e servirsi, come ausiliarie, delle scienze « nomologiche », che individuano le

leggi del mondo umano, e in primo luogo della sociologia. Non l'individualità dell'esperienza vissuta (Dilthey) ma l'uniformità dell'agire umano, studiata dalla sociologia è il principale ausilio del comprendere storico. E Weber ha dato un contributo di grande rilievo allo sviluppo della sociologia e delle sue tecniche di ricerca.

L'ultimo punto che qui conviene menzionare dell'analisi di Weber è la distinzione che egli insistentemente pone tra « descrizione » (o, meglio, « constatazione ») dei fatti, che è propria di tutte le scienze, sia naturali sia spirituali, e « valutazione » dei fatti stessi. Alla scienza descrittiva, la quale considera l'oggetto come « esistente », si contrappone la valutazione, che considera invece l'oggetto come « valido » e che è essenzialmente una presa di posizione pratica, dalla cui responsabilità l'uomo non può essere sollevato dalla scienza, che si limita a constatare i conflitti degli scopi e che tuttavia risponde essa stessa ad una vocazione di chiarezza intellettuale.

Simmer e Vaihinger

A conclusione di questo paragrafo è opportuno fare un cenno alla « filosofia della vita » di Georg SIMMEL (1858-1918), autore tra l'altro di un'*Introduzione alle scienze morali* e di *Problemi fondamentali della filosofia*, e alla « filosofia del come-se » di Hans VAIHINGER (1852-1933), autore di un commento alla prima *Critica* kantiana e di un'opera dal titolo *Filosofia del come-se*. In Simmel la filosofia della vita è l'esito di un radicale relativismo che investe non solo i risultati ma anche i metodi di ricerca e che fa dei valori e delle categorie del sapere non già « principi costitutivi », come sono, in fondo, per il neocriticismo non meno che per la metafisica, ma « principi regolativi » (secondo la distinzione kantiana: cfr. vol. II, p. 321), cioè sforniti di validità oggettiva e quindi validi solo per la loro utilità nella vita, che è un continuo scorrere e procedere oltre le forme determinate che essa crea e lascia emergere: « l'assoluto è la vita, ultima realtà cui possiamo pervenire, non dominandola concettualmente, sibbene vivendola ».

Anche per Vaihinger la validità dei concetti, delle categorie e in generale della conoscenza, è soltanto pratica, in relazione alla loro utilità, e non teoretica: anzi dal punto di vista teoretico ogni conoscenza che vada al di là dell'esperienza immediata non è altro che finzione, ma rispetto a tali finzioni gli uomini si comportano « come se » fossero vere, così come la ragione kantiana si comportava nel suo « uso regolativo » delle idee (cfr. vol. II, p. 321).

## 5 - *Husserl e la fenomenologia.*

**La fenomenologia**

La « fenomenologia » è una delle correnti più originali del pensiero contemporaneo, che si sviluppa principalmente nell'ultimo decennio dell'Ottocento e nei primi tre decenni del Novecento, con un indirizzo sempre più chiaramente realistico e spiritualistico e perciò antitetico al positivismo; nel cui modo di affrontare il problema della scienza, anzi, vede una delle ragioni di fondo di ciò che Husserl chiama la « crisi delle scienze europee ».

In Hegel, come sappiamo (cfr. supra, p. 66 sgg.), la fenomenologia era l'analisi del progressivo manifestarsi dello spirito soggettivo, del suo innalzamento dalla coscienza sensibile all'autocoscienza e alla ragione; nella corrente di pensiero che qui esaminiamo, invece, con il termine « fenomenologia » si fa riferimento, come vedremo più chiaramente in seguito, all'analisi della coscienza nella sua « intenzionalità », cioè nel suo volgersi, come spettatrice (e quindi senza deformazioni di tipo psicologistico e soggettivistico), verso oggetti che ad essa si presentano come « fenomeni », che cioè ad essa si manifestano (« appaiono ») nei modi specifici (cioè come « essenza »), in cui l'oggetto « si dà » alla coscienza pur non restandone coinvolto.

**Brentano e l'intenzionalità della coscienza**

Il rappresentante di gran lunga più importante di questa corrente di pensiero (al punto che questo si identifica pressoché completamente con le sue dottrine) è Husserl; tuttavia, prima di esaminare la sua filosofia è opportuno fare un riferimento alla dottrina dell'« intenzionalità della coscienza », elaborata dal suo maestro nell'Università di Vienna Franz Brentano (1838-1917), autore, tra l'altro, di una *Psicologia dal punto di vista empirico.* Il termine di *intentio* fu usato nella scolastica del secolo XIV, in contrapposizione alla dottrina del concetto come *species*, per indicare che il concetto si riferisce a qualcosa d'altro e sta in luogo di esso (cfr. vol. I, p. 367 e sgg.). Brentano lo riprende per indicare la caratteristica più importante, a suo avviso, dei fatti psichici, e cioè il loro riferirsi sempre ad un oggetto immanente, il loro « dirigersi *verso* un oggetto »: nella rappresentazione, infatti, l'oggetto è presente, nel giudizio è affermato o negato, nel sentimento è amato o odiato.

Il principio dell'« intenzionalità » della coscienza non ha avuto particolari sviluppi nel pensiero di Brentano; diventa invece uno dei motivi speculativi fondamentali della filosofia di Husserl.

Husserl: vita e scritti

Nato in Moravia nel 1859, Edmund HUSSERL studia dapprima matematica con Weierstrass e poi psicologia con Brentano; i risultati di queste prime riflessioni, esposte nella *Filosofia dell'aritmetica* (1891), muovono nel senso di un'analisi psicologica dei concetti della logica e della matematica. Questo scritto fu recensito dal grande logico e matematico Gottlob Frege (cfr. infra, p. 352 sg.), il quale aveva già svolto nei suoi *Fondamenti dell'aritmetica* una critica radicale alla logica psicologistica; e fu proprio questa recensione ad indurre Husserl ad abbandonare la primitiva impostazione. Frutto del nuovo indirizzo di pensiero sono i due volumi delle *Ricerche logiche*, pubblicate nel 1900-1901, e a cui fanno seguito, dopo alcuni anni, *La filosofia come scienza rigorosa* (1911) e le *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), che esprimono le linee generali del suo pensiero. Frattanto insegna nell'Università di Gottinga e poi, fino al 1929, in quella di Friburgo; e proprio nel 1929 vede la luce l'opera *Logica formale e trascendentale, saggio di una critica della ragione logica*, a cui seguono, nel 1931, le *Meditazioni cartesiane*, e, nel 1936, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale.* Husserl muore a Friburgo nel 1938. Dal vastissimo materiale lasciato inedito veniva tratto e pubblicato postumo da un suo scolaro il volume *Esperienza e giudizio*; il resto, salvato fortunosamente durante la guerra, costituisce ora gli Archivi Husserl nell'Università di Lovanio e sta gradatamente vedendo la luce.

lla psicologia alla logica; la dottrina del significato: gli oggetti e le essenze

La svolta del pensiero di Husserl è segnata, come abbiamo visto, dall'abbandono di quell'impostazione psicologica dei problemi logici che era tipica del positivismo (si pensi a Stuart Mill): le leggi psicologiche hanno una natura empirica come le scienze della natura, e perciò è impossibile, su questa base, cogliere l'essenza della coscienza e dei modi in cui gli oggetti si presentano ad essa, e quindi raggiungere quel grado di necessità che devono possedere le leggi di una « logica pura », concepita come una « visione evidente dell'essenza dei modi di conoscenza ». Per chiarire questa definizione occorre partire dall'idea, sostenuta da Husserl, che gli oggetti della logica appartengono alla sfera del « significato » e non si identificano con le cose conosciute, quali immediatamente ci appaiono nella nostra esperienza sensibile; anzi averli identificati con queste ha portato l'empirismo alla negazione degli universali. Ma che i significati siano diversi non

solo quantitativamente ma anche qualitativamente dagli oggetti particolari (per esempio *il* colore da *questo* colore rosso di *questo* oggetto *qui*) è provato dal fatto che questi ultimi sono determinati *hinc et nunc*, mentre da queste determinazioni prescinde completamente il significato universale, che si presenta quindi come un « puro quid », come un'« essenza » o, con termine platonico, come un *eidos*.

**L'intuizione e le ontologie regionali**

L'atto con cui noi cogliamo il significato universale, l'essenza, è da Husserl indicato nelle *Ricerche logiche* con il termine di « astrazione », ma questo termine ha un senso diverso da quello che esso aveva nella tradizione empiristica, perché l'essenza non è « ricavata » dagli oggetti particolari, ma colta indipendentemente da essi. Per questo nelle *Idee* Husserl preferisce dare a questo atto il nome di « intuizione »: « l'intuizione empirica, in particolare l'esperienza in senso naturalistico, è la coscienza di un oggetto individuale, e, come coscienza intuitiva, presenta l'oggetto come *dato*... Parimenti l'intuizione delle essenze è coscienza di qualcosa, di un *quid* verso il quale si rivolge il suo sguardo e che le è dato in se stesso ». La conoscenza delle essenze è dunque un'intuizione (« intuizione eidetica »), anche se di tipo diverso da quella sensibile: la fenomenologia, infatti, è una scienza non di fatti ma di essenze (è « scienza eidetica ») e le sue proposizioni sono universali, necessarie e *a priori*. Husserl ritiene possibile altresì isolare, mediante l'astrazione, alcune « regioni » della realtà e procedere quindi all'analisi di « ontologie regionali », ciascuna sufficiente a se stessa nella sua organizzazione strutturale (la natura, la moralità, la religione, ecc.); ma non ha dato particolare sviluppo a questo punto.

**L'*epoché***

Negli scritti che seguono alle *Ricerche* Husserl elabora i due temi fondamentali della fenomenologia: quello dell'*epoché* (un termine che indica la « sospensione dell'assenso » e che Husserl riprende dal vocabolario dello scetticismo greco) e quello dell'« intenzionalità della coscienza » Noi abbiamo già visto che Husserl considera ormai la psicologia come una scienza empirica, al pari di tutte le scienze naturalistiche; orbene, la filosofia non può diventare una scienza rigorosa finché non abbia eliminato da sé ogni residuo naturalistico, ogni presupposizione nel porre il problema della conoscenza; anche nel criticismo kantiano, per esempio, la distinzione del soggetto e dell'oggetto implica che tanto il soggetto quanto l'oggetto siano già dati e quindi che tutta la realtà sia già data. Se perciò noi vogliamo

compiere il passaggio dalla psicologia alla fenomenologia, dobbiamo « mettere tra parentesi il mondo » quale esso immediatamente ci si presenta nella sua realtà più ovvia, dobbiamo sospendere il nostro giudizio su di esso. Questo atteggiamento è indicato da Husserl con il termine di *epoché*: per esso « noi mettiamo fuori azione la *tesi* generale che appartiene all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo tra parentesi tutto quanto abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque l'intero mondo naturale che è costantemente *qui per noi, alla mano*, e che continuerà a permanere come realtà per la coscienza anche se noi lo mettiamo tra parentesi. Facendo questo, scrive Husserl, io non nego questo mondo, come fossi un sofista, non metto in dubbio la sua esistenza, come fossi uno scettico, ma esercito l'*epoché* fenomenologica che mi vieta di considerare come esistente il mondo che mi sta dinnanzi, come invece faccio nella vita pratica e nelle stesse scienze positive ». Sino a che si considera esistente il mondo si è « interessati » all'esistenza delle cose e al loro possesso; solo con l'*epoché* si diventa perciò « spettatori disinteressati », « osservatori teoretici » e quindi può aver luogo una filosofia rigorosa.

**La intenzionalità della coscienza**

Mettere tra parentesi il mondo, però, non significa mettere tra parentesi la « coscienza » a cui il mondo appare: la coscienza, anzi, è il « residuo fenomenologico », ciò che resta quando è portata a termine quella « riduzione eidetica », mediante la quale, come abbiamo visto, sostituiamo alla considerazione dei fatti e delle cose naturali la considerazione delle essenze o *éide*. « Ridurre » fenomenologicamente significa dunque operare una catarsi della coscienza, ridare ad essa la libertà e la consapevolezza che a fondamento di tutti i sensi possibili c'è il senso ontico, l'intuizione delle essenze. La coscienza è pertanto il vero oggetto della fenomenologia pura e il suo carattere fondamentale è l'« intenzionalità », nel senso che abbiamo già incontrato in Brentano: la coscienza è sempre coscienza « di qualcosa » e analizzare la coscienza vuol dire analizzare i modi in cui la coscienza si rapporta agli oggetti o, che è lo stesso, i modi in cui gli oggetti « si danno » alla coscienza. Tuttavia il rapporto tra gli oggetti e la coscienza è di « trascendenza » nel senso che la coscienza stessa non è un oggetto e gli oggetti « ci appaiono come appartenenti al mondo dei fenomeni » e non a quello della coscienza, non sono riducibili a parti o elementi costitutivi della coscienza.

*Noesis* e *noem*
Husserl e Cartesio

Questo rapporto di trascendenza è ulteriormente chiarito da Husserl mediante i concetti di *noesis* e di *noema*. La coscienza è concepita come una corrente di « esperienze vissute » (*Erlebnisse*: si ricordi Dilthey), cioè percezione, ricordo, emozione, volontà, ecc. e ad esse gli oggetti « si danno » nei modi che sono loro propri. Orbene, Husserl mentre da un lato ritiene che l'intenzionalità sia solo un carattere dell'« esperienza vissuta » ma non esaurisca l'essenza, dall'altro distingue nelle esperienze vissute un aspetto soggettivo (cioè gli atti del percepire, ricordare, ecc., che tendono ad afferrare l'oggetto), a cui dà il nome di *noesis*, e un aspetto oggettivo (il percepito, il ricordato, ecc.), a cui dà il nome di *noema*: ma il *noema* non è l'oggetto, che resta trascendente. Di qui la definizione di « idealismo trascendentale » che Husserl stesso dà della sua filosofia e la distinzione tra la « percezione immanente », che la coscienza ha di sé e che proprio perciò è assolutamente certa e indubitabile, e la « percezione trascendentale », che la coscienza ha degli oggetti, la cui realtà resta sempre « presuntiva ». Ecco perché una conoscenza rigorosa ed evidente è possibile, per Husserl, solo partendo dalla coscienza, come aveva già visto Cartesio, quando aveva superato il dubbio metodico (in termini husserliani: l'*epoché*) e aveva fondato l'evidenza sul *cogito*: « per quanto la mia corrente di coscienza non venga afferrata che in ristretta misura, per quanto sia sconosciuta nelle parti già fruite o ancora a venire, tuttavia, gettando lo sguardo sulla mia vita fluente nel suo effettivo presente e cogliendo me stesso quale puro soggetto di questa vita, necessariamente affermo: *io sono*, questa mia vita è, io vivo: *cogito* ». L'errore di Cartesio consiste, caso mai, nell'essere tornato a considerare il *sum* come una coscienza empirica, come una *res cogitans* e quindi come un ente del mondo, una cosa tra le cose.

L'originarietà della coscien e la « crisi » de scienze europ

Nelle ultime opere, e soprattutto nella *Crisi delle scienze europee*, Husserl insiste in modo particolare sul carattere originario della coscienza, sull'autosufficienza, personalità, soggettività e individualità spirituale dell'*ego* e richiama esplicitamente, a questo proposito, la dottrina leibniziana della monade; l'analisi fenomenologica è concentrata sulla « costituzione » creativa che la coscienza fa del mondo e viene marcata l'opposizione tra il « mondo della vita » costituito dalle esperienze vissute e il mondo oggettivo di cui si occupano le scienze. Il mondo della vita è il regno delle evidenze originarie da

cui non possono prescindere le stesse operazioni logiche delle scienze; anche l'operazione primaria della logica, il giudizio predicativo, deve rifarsi ad un'evidenza « antepredicativa », che è quella con cui gli oggetti « si danno » nel mondo della vita.

**La filosofia**

La crisi delle scienze europee deriva dunque dal fatto che esse hanno dimenticato che la realtà originaria è la coscienza e al posto di essa hanno messo la natura, irrigidita negli schemi di una scienza che è « interessata » alle cose (nel senso sopra chiarito) e che pertanto non è capace di rivelare il senso dell'esistenza. Solo la filosofia, che si volge direttamente alle « cose stesse » ed è pura « teoresi disinteressata », che coglie intuitivamente le essenze e prescinde dagli oggetti, può pertanto ricercare il vero essere, che « è sempre un fine ideale, un compito dell'*episteme*, della ragione, in contrapposizione a quell'essere che la *doxa* ammette e suppone come ovvio ». Il platonismo (cfr. vol. I, p. 78) è uno dei punti di riferimento costanti della riflessione husserliana.

**Hartmann**

La fenomenologia era stata definita da Husserl, come abbiamo visto, « idealismo trascendentale »; come « materialismo trascendentale » può essere definito lo sviluppo in senso realistico e antisoggettivistico che di essa troviamo negli scritti di Nicolai HARTMANN (1882-1950), *Principi di metafisica della conoscenza, Possibilità e realtà* e *La costruzione del mondo reale*. Hartmann sottolinea da un lato la « aporeticità », cioè la problematicità, della ricerca filosofica, e dall'altro la « trascendenza » dell'atto conoscitivo, che non esaurisce né il soggetto né l'oggetto e che, lasciando sussistere un « residuo transobbiettivo » (ciò che dell'oggetto non entra nel rapporto conoscitivo), offre la possibilità di costruire un'« ontologia critica », diversa da quella tradizionale che considerava la sfera dell'essere identica a quella del pensiero. Hartmann si rifà inoltre all'argomento « dominatore » (cfr. vol. I, p. 64) del megarico Diodoro Crono per mostrare che la « possibilità » e la « necessità » non sono altro che modi relativi dell'essere nella sua « effettualità », cioè nel suo essere semplicemente così com'è: « l'effettualità dell'effettuale consiste nell'essere insieme possibile e necessario... il reale effettuale a ogni tempo non può essere diverso da come è, e sebbene possa diventare diverso da come è, non può diventare diverso da come diventa ». Con il che è esclusa la possibilità di concepire la libertà.

Scheler

L'analisi fenomenologica, che in Husserl era vista essenzialmente nel suo aspetto teoretico, è estesa anche agli aspetti emozionali e pratici nel pensiero di Max SCHELER (1875-1928), autore di un'opera dal titolo *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale del valore.* In questo caso gli oggetti, ai quali si dirige l'intenzionalità della coscienza, sono i « valori », disposti in ordine eterno e gerarchico, che vede nella prima modalità il « gradevole » e lo « sgradevole » e poi via via i valori vitali, i valori spirituali e i valori religiosi. Di qui la polemica contro il formalismo etico kantiano e la rivendicazione di un'etica « materiale », fondata sulla gerarchia dei valori, che non sono « fini », scopi per i quali si faccia qualcosa, ma sono « oggetti assoluti » e quindi non è ipotetico l'imperativo che li comanda. Al culmine Scheler pone la simpatia, che distrugge l'illusione solipsistica e ci rivela la realtà dell'« altro in quanto altro » come tale che è dotata di un valore eguale alla nostra, e l'amore, che consiste nel comprendere gli altri, nel potermi mettere al loro posto pur continuando a considerarli come « modalmente differenti » da me.

Fenomenolo[gia] ed esistenzialis[mo]

La fenomenologia, non meno dello storicismo, ha avuto grande influenza sul pensiero contemporaneo e in particolare sull'esistenzialismo. Ma di ciò avremo modo di parlare nell'ultimo capitolo.

XII

# LO SPIRITUALISMO FRANCESE



## 1 - *Spiritualismo, neocriticismo e contingentismo.*

a reazione
itualistica
ositivismo

La Francia, nel periodo che qui consideriamo, è il centro di un vivace dibattito filosofico e culturale. Se si prescinde dall'Inghilterra, è in questa nazione infatti che l'influenza del positivismo è stata più avvertibile non solo nel campo speculativo ma anche in quello letterario e artistico, sociale e politico. Nello stesso tempo, però, la Francia è anche la patria della tradizione del razionalismo e dello spiritualismo, una tradizione che va da Cartesio a Pascal, da Malebranche a Maine de Biran. È quindi perfettamente comprensibile che qui la reazione al positivismo prenda un indirizzo decisamente spiritualistico. Certo, non si tratta di un indirizzo univoco, che anzi è riscontrabile una gamma assai vasta di tendenze e di sfumature, ma un tratto comune unisce, si può dire, tutti i pensatori che considereremo in questo capitolo, ed è la recisa opposizione alla riduzione, tipica del positivismo, dei fenomeni spirituali a « fatti », analizzabili con gli stessi metodi e gli stessi presupposti teorici delle scienze naturali e regolati dalle stesse leggi e dallo stesso causalismo deterministico che dominano la natura fisica. Di qui una netta contrapposizione tra spirito e natura, tra interiorità della coscienza e esteriorità del mondo esterno, tra un mondo in cui regnano il finalismo, la libertà, i valori e un mondo dominato dal determinismo, dalla necessità, dall'anonimo accadere dei fatti; e, in conseguenza, la contrapposizione dei metodi di analisi: all'osservazione empirica, all'induzione e alla razionalità del procedimento scientifico vengono contrapposte l'introspezione, la deduzione, l'intuizione immediata e la coscienza, come principio asso-

lutamente originario e « testimonianza privilegiata » della realtà spirituale. Ma questa contrapposizione è solo provvisoria, nel senso che anche per ciò che concerne il mondo della natura, dei fatti, la scienza viene alla fine svalutata, è riaffermato il primato dell'intuizione e la natura stessa viene, in qualche modo, « spiritualizzata ».

**Lequier**

Proprio per la tradizione prima richiamata del pensiero francese, non stupirà, quindi, che lo spiritualismo sia presente nella cultura francese anche durante il periodo di massima influenza positivistica, anche se solo in questo periodo quel pensiero è, per così dire, « riscoperto ». Tipico, per esempio, è il caso di Jules LEQUIER (1814-1862), i cui inediti cominciarono ad essere pubblicati dal Renouvier. La coscienza, in cui parla il vero Dio, è al centro del suo pensiero: « io mi appello alla coscienza, io sottometto tutto alla coscienza e sottometto la scienza soltanto ad essa ». Tra la libertà della coscienza e la necessità della natura esiste un'antinomia irriducibile; ed è appunto la libertà, con la connessa responsabilità, che mette a contatto l'uomo con Dio, il quale conosce non solo ciò che l'uomo fa ma anche ciò che egli non fa, ma che tuttavia potrebbe fare in ragione della sua libertà.

**Ravaisson**

Questi temi, che ritroviamo con vari accenti anche in altri pensatori, come Henri Frédéric AMIEL (1821-1881) e Charles SECRETAN (1815-1895), sono più ampiamente sviluppati nelle opere storiche e filosofiche di Félix RAVAISSON (1813-1900), il quale, nel *Saggio sulla metafisica di Aristotele*, vede nel filosofo di Stagira, fondatore della metafisica, colui che per primo dette alla filosofia come principi non entità astratte, quali, per esempio, i numeri e le idee, ma l'intelligenza, che in se stessa coglie la realtà assoluta per un atto di esperienza immediata, cioè la coscienza. Solo l'« esperienza di coscienza » permette di liberare la filosofia dalla « fisica », cioè dal naturalismo, dall'empirismo e dallo scientismo illuministico, mostrando in tutte le cose la causa e lo « spirito » che è in esse, e quindi facendo della filosofia la scienza per eccellenza. Nel *Rapporto sulla filosofia in Francia nel secolo XIX*, Ravaisson esalta Maine de Biran e il carattere aristocratico dello spiritualismo contro quello plebeo dell'illuminismo e del positivismo e dà una valutazione dello sviluppo filosofico esattamente antitetica a quella che il positivista Taine aveva dato ne *I filosofi francesi del secolo XIX*. Nello scritto *L'abitudine*, infine, osserva che se la natura ci appare come meccanicismo e determinismo, ciò è soltanto effetto dell'« abitudine », cioè di una disposizione che sembra automatica e che tuttavia è sempre guidata dall'intelligenza.

**Lachelier**

Un'analoga contrapposizione tra apparenza e astrazione, proprie del meccanicismo naturale, e realtà e concretezza, proprie del finalismo spirituale (che perciò sta a fondamento anche del meccanicismo), si ritrova altresì in Jules LACHELIER (1834-1918), autore de *Il fondamento dell'induzione* e di *Psicologia e metafisica*. La psicologia ha come suo oggetto la conoscenza sensibile o, meglio, conosce il pensiero nelle sue manifestazioni sensibili, laddove solo la metafisica conosce il pensiero in se stesso e con ciò riconosce che la vera realtà di tutte

Hamelin

le cose è Dio. Nel senso di una conciliazione tra tendenze spiritualistiche e idealistiche si muove poi la riflessione di Octave HAMELIN (1856-1907), autore di molte opere di storia della filosofia e di un *Saggio sugli elementi principali della rappresentazione*, nel quale, però, i motivi della trascendenza di Dio, della non coincidenza tra processo logico e processo storico, della « priorità » della coscienza e della persona come libertà giuocano un ruolo nettamente preponderante.

nouvier: il ocriticismo

Nel quadro dello spiritualismo francese di questo periodo un posto di rilievo spetta anche al « criticismo » e al « personalismo » di Charles RENOUVIER (1815-1903), delle cui numerose opere sono qui da ricordare *Saggi di critica generale* (che restano il suo scritto più significativo, diviso in quatto parti: analisi generale della conoscenza, psicologia razionale, prìncipi della natura e introduzione alla filosofia analitica della storia), *La nuova monadologia* e *Il personalismo,* che risalgono all'ultimo periodo della sua vita. Renouvier non vuole soltanto « ritornare » a Kant, ma anche ampliare e portare a compimento il pensiero di questo filosofo, nel senso di una rigorosa limitazione della validità della conoscenza al mondo fenomenico e alle sue leggi e di un'altrettanto rigorosa critica di quella distinzione tra rappresentazione e realtà, tra fenomeno e noumeno, che è il principio di ogni metafisica.

Da questo punto di vista si comprende come Renouvier elimini totalmente, contro la stessa impostazione kantiana, qualsiasi riferimento alla « cosa in sé » e sottolinei il carattere di « relatività » di ciascun fenomeno, che non è conoscibile se non in relazione ad altri che lo comprendono o entrano a costituirlo secondo determinate funzioni. La « relatività » è anzi la categoria fondamentale, quella a cui devono essere ricondotte tutte le categorie kantiane, giacché se ogni conoscenza è « un fatto di coscienza », che implica una coscienza e un oggetto rappresentato, la rappresentazione, d'altra parte, non è che una « relazione » o « un gruppo di relazioni riunite da una legge ». Forme e specificazioni di questa categoria fondamentale sono le altre categorie elencate da Renouvier: numero, estensione, durata, qualità, divenire, forza, fatalità e personalità.

La comparsa di queste due ultime categorie indica la direzione « spiritualistica » del pensiero di Renouvier. È vero che, in un primo momento, l'inclusione della personalità nel novero delle categorie ha un significato di polemica contro i residui metafisici della filosofia kantiana, e cioè la distinzione di conoscenza e moralità e la dottrina dell'« Io penso » (da cui si è sviluppata la metafisica idealistica) e che essa sta precisamente ad indicare che « l'oggetto della critica è precisamente quello di studiare l'io come altro dall'io come una fra le altre cose rappresentate »; non è dubbio, però, che, nell'ultimo periodo della sua riflessione, Renouvier si muove sempre più decisamente verso il personalismo metafisico. E metafisica è certamente quella cosmologia ciclica, che egli riprende dalla patristica greca, fondata sul succedersi di una pluralità di mondi esposta nella *Nuova monadologia*.

Il motivo fondamentale del personalismo di Renouvier è la libertà dell'uomo, una libertà che egli rivendica non solo contro il determinismo delle grandi « leggi *a priori* della storia » formulate da Hegel e da Saint-Simon o contro

l'organizzazione scientifica della società propugnata dal positivismo, ma anche contro Kant, che ha finito per misconoscere la persona reale « i cui metodi sono tutti fenomenici ». In questo senso egli afferma che dalla considerazione della storia è possibile ricavare solo « leggi empiriche », dalle quali è supposto il libero arbitrio e, pone altresì esplicitamente l'esigenza di un « atto creativo » come principio della serie dei fenomeni e quindi di una « persona prima e creatrice », cioè Dio.

**Brunschvicg**

Motivi critici del neocriticismo sono presenti anche nel pensiero di Léon BRUNSCHVICG (1869-1944), autore fra l'altro de *L'idealismo contemporaneo* e de *L'esperienza umana e la causalità fisica*. Il compito della filosofia critica non è quello di aumentare la « quantità » del nostro sapere, ma quello di riflettere sulla « qualità » di esso; la filosofia critica è quindi « conoscenza della conoscenza » e il progresso in ogni campo, nella scienza, nella morale e nella religione, è dato dal sempre maggiore rilievo di questo punto di vista.

**Boutroux: il contingentismo**

Ma il pensatore che meglio esprime in Francia la polemica dello spiritualismo nei confronti del positivismo e del suo ideale della scienza è, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, Émile BOUTROUX (1845-1921), il cui « contingentismo » ha fortemente influenzato lo spiritualismo posteriore. Professore alla Sorbona di Parigi (che divenne il vero e proprio centro della reazione antipositivistica e spiritualistica), Boutroux, nel suo scritto su *La contingenza delle leggi naturali*, non si limitò ad affermare la superiorità dello « spirituale » sul « naturale », ma volle condurre la sua critica all'interno della stessa concezione scientifica della natura, per vedere che relazione si sia venuta stabilendo tra la legge scientifica, a cui si vuole ridurre la natura delle cose, e la libertà e la responsabilità dell'uomo. Il problema, egli avverte, si presenta con una particolare urgenza, perché la scienza ha ormai chiaramente resa esplicita la sua pretesa di estendere universalmente la sua validità e non è più possibile pertanto considerare come « regno della libertà » una realtà diversa da quella studiata dalla scienza. Dovremo quindi concludere che tutto è determinato e necessario e la libertà è un sentimento che deriva solo da ignoranza o da illusione? Rispondere a questa domanda significa stabilire se il determinismo è un'« idea costitutiva » o soltanto un'« idea regolativa » (secondo la terminologia kantiana: cfr. vol. II, p. 321) dell'esperienza. E che sia vera la seconda alternativa, Boutroux crede di poter mostrare affermando che la logica, la matematica e la loro applicazione al mondo della natura contengono elementi irriducibili al pensiero puro e quindi alla rigida concatenazione di un'analisi

razionale e puramente deduttiva. La polemica di Boutroux contro lo scritto di Taine *L'intelligenza* (cfr. supra, p. 160 sg.) riecheggia quella di Pascal contro l'*esprit de géométrie*. In secondo luogo Boutroux sostiene che la realtà si dispone attraverso una serie di gradi (la materia, il mondo organico, l'uomo) ciascuno dei quali non è spiegabile sulla base del precedente, perché contiene degli elementi veramente « nuovi » e « originari », e quindi « contingenti » (nel senso che non derivano necessariamente dal grado inferiore): e contingenza è sinonimo di libertà. In particolare Boutroux sottolinea il « salto » che c'è tra l'ordine chimico e quello biologico e tra l'ordine biologico e quello spirituale Se tutto ciò che accade fosse un effetto proporzionato alla causa, come vuole il principio di causalità, questa contingenza sarebbe inspiegabile, laddove, al contrario, l'effetto è sempre originale e contingente rispetto alla sua causa: materia inorganica, vita organica e vita spirituale costituiscono una gerarchia, al cui vertice, come causa e fine (cioè provvidenza) è Dio.

Nei suoi altri scritti (*L'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea* e *Scienza e religione nella scienza contemporanea*), Boutroux ribadisce che i vari tipi di leggi della realtà (matematiche, fisiche, chimiche, psicologiche, ecc.) non solo non sono riducibili l'uno all'altro, ma perdono il loro valore di necessità quanto più si avvicinano alla realtà concreta e particolare, perché la loro astratta generalità non afferra la « contingenza » delle singole cose. E alla critica, all'interpretazione scientifica della natura si accompagna una rivendicazione dell'« originarietà » della vita morale, fondata sul comando del « dover-essere », sull'aspirazione all'ideale e alla perfezione e infine sull'amore, e insieme una rivalutazione della fede e dell'esperienza religiosa, che nella « coscienza » hanno la loro sede e che la scienza non può scalfire: « la religione ha un oggetto diverso dalla scienza; essa non è, o non è più, la spiegazione dei fenomeni. Non può sentirsi toccata dalle scoperte della scienza relative alla natura e all'origine oggettiva delle cose. I fenomeni, agli occhi della religione, valgono per il loro significato morale, per i sentimenti che suggeriscono, per la vita interiore che esprimono e suscitano; è nessuna spiegazione scientifica può togliere ad essi questo carattere ». Ed è solo nel Dio del Cristianesimo che noi troviamo la ragione profonda del nostro impulso al dover-essere, alla perfezione e all'amore. Da questo punto di vista la critica di Boutroux alla scienza non è rappor-

tabile a quella che, negli stessi anni, viene svolta, anche in Francia, da scienziati e epistemologi, rimanendo all'interno della stessa problematica scientifica. Ma di quest'ultima ci occuperemo più avanti.

## 2 - *Blondel e la « filosofia dell'azione ».*

La filosofia dell'azione

La filosofia di Blondel, che si inserisce nel quadro dello spiritualismo francese per la comune tendenza a « privilegiare » la coscienza rispetto alla realtà esterna, è di solito individuata con la denominazione di « filosofia dell'azione », per il primato che essa riconosce alla volontà e, appunto, all'azione rispetto alla contemplazione e all'introspezione: la coscienza è essa stessa azione, creazione dei valori morali, sociali e religiosi. In questo senso la filosofia di Blondel si incontra con un filone speculativo, tipico dell'apolegetica del cattolicesimo francese, rappresentato per esempio da Léon OLLÉ-LAPRUNE (1830-1899), autore di *La certezza morale*, di *La filosofia e il tempo presente*, di *La vitalità cristiana* e altri scritti, per il quale non solo il dovere, il senso dell'« obbligazione morale », è costitutivo dell'essenza dell'uomo, ma anche il giudizio teorico e l'assenso che ad esso si accompagna sono opera della volontà (si ricordi la dottrina cartesiana: cfr. vol. II, p. 138), la quale, dunque, ha una funzione essenziale nella stessa attività teorica ed è la base della fede religiosa. Vedremo più avanti le relazioni tra questo indirizzo e lo sviluppo della corrente « modernista » del Cristianesimo.

Blondel

Nato nel 1861, Maurice BLONDEL pubblica nel 1893 la sua opera più significativa ed importante, dal titolo *L'azione, saggio di una critica della vita e d'una scienza della pratica*, alla quale seguono la *Lettera sulle esigenze del pensiero contemporaneo in materia di apologetica* e *Storia e dogma*; negli stessi anni Blondel collabora, firmando con uno pseudonimo, agli « Annali di filosofia cristiana » di Laberthonnière (cfr. paragrafo seguente), ma, dopo la condanna del modernismo (1907), rinuncia per un lungo periodo a pubblicare altri scritti, che non fossero brevi saggi di chiarimento. Solo nel 1934 vede la luce un'opera in due volumi, dal titolo *Il pensiero*, a cui seguono *L'essere e gli esseri*, una nuova edizione dell'*Azione* e infine *La filosofia e lo spirito cristiano*. Blondel muore nel 1949.

La dialettica della volontà e Dio

Il motivo fondamentale svolto nell'*Azione* è quello della dialettica della volontà: c'è sempre un immanente contrasto, un'interna tensione, tra la « volontà di dominare tutto o di poter tutto ratificare » e « ciò che domina e opprime la volontà »; un contrasto che risorge continuamente dai precari equilibri che di volta in volta sono raggiunti e che solo nel « soprannaturale » può trovare il suo acquietamento. La filosofia, pertanto, se vuole cogliere questa dialettica, non deve ragionare astrattamente sull'« idea » di azione, ma deve penetrare nell'intimo dell'azione, farsi essa stessa azione.

Il dissidio, immanente nell'azione, tra la volontà volente e la volontà voluta (cioè la sua realizzazione) segna anche il destino dell'uomo e dà ad esso un senso: è infatti quel dissidio che produce le sempre nuove e più ampie forme di azione. Blondel, tuttavia, non interpreta in modo ottimistico e progressivo questa dialettica dell'azione, nel senso cioè di un impegno sempre più pieno e vasto, ma la interpreta come tale che rivela sempre più chiaramente la sua deficienza e la sua inefficacia. E questo è vero sia nelle sue forme più basse, come il corpo e le sensazioni, sia in quelle più alte. Nelle sensazioni, infatti, il carattere di immediata e totale certezza che sembra contraddistinguerle è in contraddizione con il fatto che esse non potrebbero essere neppure sentite se non fossero oggetto di rappresentazione, cioè se non ricevessero da noi qualcosa che esse non possiedono. Senza soluzioni di continuità, questo dissidio è immanente anche nella scienza (tra leggi universali e intuizioni particolari, tra oggettività delle sue proposizioni e intervento costante della soggettività dello scienziato); e non può quindi la scienza indicarci il nostro destino, ma al contrario è il nostro destino che dà sostegno alla scienza. Di qui la « priorità » della coscienza, che è soggettività e interiorità, rispetto al mondo esterno e ai suoi dati, e la rivendicazione della sua libertà.

Il « bisogno di espansione di una volontà divisa e contrastata in se stessa » mostra quindi la deficienza e l'inefficacia dell'individuo nel suo isolamento e nella sua singolarità, giacché l'individuo comprende di essere soltanto « un mezzo o una specie di oggetto » rispetto a quel « soggetto » che vuol essere. Nasce pertanto l'apertura verso gli altri, la socialità, che si realizza nei tre gradi della famiglia, della patria e dell'umanità, e quindi della moralità. Ma qui il dissidio tra volontà vo-

lente e volontà voluta, tra il dover-essere e l'essere, anziché placarsi si accentua e si rivela come incomponibile sul piano del finito.

Perché scompaia il contrasto tra « ciò che faccio senza volere » e « ciò che voglio senza fare », perché insomma l'uomo possa *voler volere* e quindi attingere un termine che segni l'adeguazione tra la volontà e la sua realizzazione, è necessario trascendere il piano del finito: « volere tutto ciò che vogliamo nella sincerità piena del cuore è collocare in noi l'« essere e l'azione di Dio ».

**Il « metodo della immanenza »**

Dio e la religione sono così l'esito ultimo della filosofia dell'azione: ma la trascendenza divina scaturisce direttamente dall'azione e la sua infinità dal dissidio che è immanente nel finito. Non si tratta quindi di un riconoscimento intellettuale di Dio, perché « il problema che l'azione pone solo l'azione può risolvere », e lo risolve appunto « collocando in noi » l'essere e l'azione di Dio: questo è ciò che Blondel chiama il « metodo dell'immanenza » nell'apologetica, esposto nella *Lettera*, e con il quale non si intende affermare l'immanenza reale dell'uomo in Dio, ma solo che dallo stesso riconoscimento dell'inadeguatezza dell'ordine naturale scaturisce la capacità di riconoscere e ricevere il soprannaturale.

**Gli ultimi scritti**

Negli scritti pubblicati da Blondel dopo il 1934 il dato più caratteristico è costituito da un accentuato avvicinamento alle impostazioni tradizionali del pensiero religioso e metafisico, ed in particolare a quelle agostiniane (si ricordi la triade di « essere », « sapere » e « amore »: cfr. vol. I. p. 253). Non più quindi soltanto l'« azione », ma anche il « pensiero » e l'« essere » entrano nella nuova prospettiva, pur nell'analogia del metodo di analisi, che tende a mettere in luce il dissidio anche all'interno del pensiero (tra pensiero « noetico» o pensiero dell'unità e pensiero « pneumatico » o pensiero della molteplicità) e all'interno dell'essere (tra la certezza « di un fondo solido » nell'esistenza degli esseri finiti e il senso di mistero che la circonda).

## 3 - *Modernismo e neotomismo.*

**Tomismo e modernismo**

Assai vicino alle impostazioni speculative della « filosofia dell'azione » e del « metodo dell'immanenza » nell'apologetica, che abbiamo visto elaborate da Blondel, è il cosiddetto « modernismo », un movimento di pensiero e di critica religiosa, ben presto interrotto

e disperso dalla condanna formulata dal papa Pio X con l'enciclica *Pascendi*, nel 1907. Questa condanna era del resto perfettamente in linea con la ribadita approvazione del tomismo come filosofia ufficiale della Chiesa, contenuta nell'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII nel 1879. Ciò chiarisce i termini di quella crisi profonda che investe la coscienza di numerosi cattolici tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento e che si manifesta nel contrasto tra il « modernismo » e il « tomismo » ufficiale della Chiesa. Mentre infatti i modernisti ritenevano (come scrisse uno di loro, il Loisy) che « porre di colpo le stesse affermazioni iniziali e dottrinali del secolo XIII significa chiudersi ogni accesso agli spiriti che vivono di pensieri del nostro tempo », dall'altro lato la posizione ufficialmente ribadita dalla Chiesa dava luogo ad un vasto rifiorire, soprattutto nei paesi latini, di studi tomistici e ad una ripresa dei temi della filosofia di Tommaso d'Aquino che prendono il nome di « neo-tomismo » o di « neo-scolastica » (nome meno appropriato, perché non tutta la scolastica è riducibile al tomismo, ma che tuttavia rivela la tendenza a fare del tomismo il culmine di quella stagione speculativa). La denominazione di « neo-tomismo » (anziché semplicemente « tomismo ») è giustificata dal fatto che questo indirizzo non si limita a parafrasare i testi di Tommaso d'Aquino, ma cerca di affrontare i problemi nuovi nella fedeltà ai principi fondamentali della filosofia aristotelico-tomistica (realismo, eterogeneità di pensiero ed essere, metafisica della potenza e dell'atto, analogicità dell'essere e teoria dell'astrazione: cfr. vol. I, pp 341-42 e 346). I maggiori esponenti del neo-tomismo, che è tuttora largamente seguito dalle scuole cattoliche (nell'Università belga di Lovanio, in primo luogo, in quella svizzera di Friburgo e nell'Università cattolica di Milano), possono essere considerati il belga Desiré MERCIER (1851-1925) e soprattutto il francese Jacques MARITAIN (1882 - 1973), passato dal bergsonismo al tomismo e autore, tra l'altro, di *Riflessioni sull'intelligenza e la sua propria vita* e di *Distinguere per unire o i gradi del sapere.* Per Maritain Lutero, Cartesio e Rousseau sono i responsabili primi del distacco del pensiero moderno dal tomismo, al quale egli si volge con una particolare attenzione per i problemi posti dall'esistenzialismo: anzi è proprio Tommaso per la sua dottrina dell'essenza e dell'esistenza (cfr. vol. I, p. 341) il più « esistenziale » dei filosofi. Ma anche a prescindere dal rilievo di questi risultati speculativi, non deve essere dimenticato il

Il neo-tomismo

notevole impulso dato da questo indirizzo al rifiorire degli studi medievali e all'esame critico della filosofia scolastica: particolarmente importanti, in questo senso, sono le ricerche del tedesco Martin GRABMAN (1875-1949), autore della *Storia del metodo scolastico* e di Étienne GILSON (nato nel 1884), autore di fondamentali studi di storia della filosofia medievale.

**Il « modernismo »**

Di fronte al neo-tomismo, il « modernismo » rappresenta, come si è detto, il tentativo di adeguare i metodi ed i contenuti del cattolicesimo ai problemi nuovi dell'uomo moderno, sia dal punto di vista dottrinale sia dal punto di vista storico (onde il rilievo che ebbe in questi pensatori l'indagine biblica e neotestamentaria). Per il primo aspetto il « modernismo » poteva riallacciarsi a talune tendenze del « protestantesimo liberale » tedesco, che rivendicava, in polemica con la tradizione aristotelico-tomistica, l'autonomia e il primato della sfera morale e della rivelazione interiore, rispetto alle quali erano conseguentemente svalutate le rigide formulazioni dei dogmi e le cristalizzate dottrine metafisiche. Nella stessa Francia, il teologo protestante Louis-Auguste SABATIER (1839-1901), autore di *La religione e la cultura moderna*, aveva circoscritto il valore dei dogmi a quello di meri « simboli provvisori » di verità che acquistano tutto il loro significato solo nel modo in cui sono interiormente ricreate e vissute. Questa tesi, insieme a quella del primato della volontà (nel senso messo in luce dalla filosofia dell'azione di Blondel) e all'apologetica del « metodo immanente », costituisce il punto centrale della posizione modernistica, quale la troviamo espressa nei *Saggi di filosofia religiosa* del suo maggior teorico, Lucien LABERTHONNIÈRE (1860-1932), per il quale la verità soprannaturale della rivelazione acquista significato per l'uomo solo nella misura in cui egli la ricrea in se stesso; l'unione intima di Dio con l'uomo non è altro che il « prolungamento » della vita divina in quella umana: « se l'uomo desidera possedere Dio ed essere Dio, Dio s'è già dato a lui. Ecco come nella natura possono trovarsi e si trovano le esigenze del soprannaturale ». E questo è appunto il « metodo dell'immanenza », che finisce per ridurre il magistero della Chiesa a semplice azione educatrice. Nel suo libro forse più noto, *Il realismo cristiano e l'idealismo greco*, infine, Laberthonnière sottolinea la scoperta della soggettività e dell'interiorità che è essenziale all'intuizione cristiana e che è andata smarrita proprio

**Laberthonnière**

quando la scolastica ha recuperato l'oggettività astratta delle categorie logico-metafisiche del mondo greco.

Loisy

Nell'altro esponente del modernismo francese, Alfred LOISY (1857-1940), autore tra l'altro di *L'evangelo e la Chiesa*, di *La religione d'Israele*, de *Il quarto evangelo* e di *Gli evangeli sinottici*, è particolarmente messo in evidenza l'aspetto storico-esegetico, che (superando largamente i limiti posti dall'enciclica *Provvidentissimus* di Leone XIII nel 1893) deve mostrare come la tradizione storica non è qualcosa di fissato e cristallizzato fino dall'inizio, ma un processo che via via si arricchisce, e che è legato da vincoli di continuità con il passato. « L'evangelo, scrive Loisy, non è entrato nel mondo come un assoluto incondizionato »: fin dalle sue origini e poi in tutta la sua storia ha sentito profondamente le influenze dell'ambiente, anche se non è da porre in secondo piano la « forza intima che l'ha fatto duraturo ». Sono evidenti le ragioni che hanno spinto la Chiesa a condannare questo « storicismo »: il carattere simbolico e provvisorio dei dogmi (esplicitamente sostenuto da Loisy), il metodo dell'immanenza, il soggettivismo della fede e altri punti.

Diffusione del modernismo e suoi aspetti politico-sociali

Il modernismo ebbe diffusione anche fuori della Francia: in Inghilterra con il teologo George TYRREL (1861-1909) e in Italia con lo storico delle religioni Ernesto BUONAIUTI (1881-1946). In riferimento, infine, all'enciclica « sociale » di Leone XIII, la *Rerum Novarum*, del 1891 si parla anche di un « modernismo politico-sociale », nel senso di una più aperta considerazione dei problemi della società e del lavoro e di una più decisa presa di posizione in favore della democrazia e della distinzione tra sfera religiosa e sfera politica. In questo senso è ricollegata al modernismo la proposta, fatta da Romolo MURRI (1870-1944) nella rivista « Cultura sociale » (1898-1907), della costituzione di un partito politico della « Democrazia cristiana », svincolato dalla dipendenza diretta dalle gerarchie ecclesiastiche.

## 4 - *Bergson. I dati immediati della coscienza.*

Bergson: la vita e gli scritti

Nella filosofia di Bergson convergono le molteplici tradizioni dello spiritualismo non soltanto francese: da quella agostiniana a quella dell'Oratorio (Malebranche), dalla polemica di Pascal contro l'*esprit*

*de géométrie* alla reazione antipositivistica, dal tradizionalismo allo spiritualismo evoluzionistico. Essa costituisce, anche per questo, la manifestazione più significativa del pensiero francese dei primi decenni del Novecento, ed ha largamente influenzato, anche per i pregi dell'espressione letteraria, la cultura europea.

Nato a Parigi nel 1859, Henri BERGSON, discepolo di Ollé-Laprune e di Boutroux, è stato per molti anni professore al Collegio di Francia; membro dell'Accademia di Francia e premio Nobel, nell'ultimo periodo della sua vita egli si è andato progressivamente avvicinando al cattolicesimo, ma, di fronte all'ondata di antisemitismo, scatenata dal nazismo, non volle rinunciare formalmente alla sua origine israelitica, per « restare fra quelli che saranno domani dei perseguitati ». Bergson muore nel 1941. Tra le opere più importanti sono il *Saggio sui dati immediati della coscienza*, del 1889, *Materia e memoria*, del 1896, *L'evoluzione creatrice*, del 1907, *Le due fonti della morale e della religione*, del 1932.

**Il problema tempo: « ten spazializzato e « durata »**

La speculazione di Bergson prende le mosse dall'evoluzionismo di Spencer; anzi, egli stesso dirà più tardi che all'inizio non voleva fare altro che completare e consolidare questa dottrina, sviluppandone alcuni punti che non gli sembravano adeguatamente trattati. E fu proprio questo lavoro che lo portò nel cuore di un problema che è fondamentale per ogni concezione evoluzionistica, e cioè quello del tempo. « E là ci attendeva una sorpresa ». Bergson scopre infatti che il concetto del tempo che è proprio della scienza è fondato su una rappresentazione « spazializzata » di esso, cioè come una linea composta da una serie infinita di punti discontinui, come una successione di momenti, ciascuno dei quali indica non tanto il tempo quanto i suoi « arresti ». Questa rappresentazione di un « tempo spazializzato » è però del tutto inadeguata ad esprimere il movimento reale del tempo: se noi ci liberiamo dalle sovrastrutture intellettualistiche della scienza e torniamo ai « dati immediati della coscienza », possiamo cogliere la vera natura del tempo, che è quella di una continua « durata ». Noi, osserva Bergson con evidenti reminiscenze agostiniane (cfr vol. I, p. 255), viviamo il tempo e la nostra vita interiore è un continuo fluire, un « durare » della coscienza, in cui non è possibile distinguere un momento dall'altro, ma l'uno si salda e si compenetra con l'altro. In tal modo la molteplicità dei momenti, che nella « durata » è solo qualitativa e perciò non distrugge

la sua unità, nella rappresentazione spazializzata della scienza diventa quantitativa (e quindi misurabile) e si cristallizza in una serie di momenti discontinui ed estrinseci l'uno all'altro.

**I dati immediati della scienza e gli schemi pratici della scienza**

La ragione di ciò stá nelle finalità pratiche della scienza, che deve misurare e prevedere. Bergson riprende in tal modo la dottrina « economica » della scienza dell'empiriocriticismo, ma nello stesso tempo insiste sulla radicale inadeguatezza che è caratteristica del suo modo di presentare i problemi della coscienza. L'opposizione tra il « tempo spazializzato » della scienza e la « durata » della coscienza diventa in tal modo rivelatrice di un'antinomia, tra una considerazione meramente intellettualistica della realtà e della vita e una considerazione basata sui « dati immediati della coscienza », che costituisce il motivo di fondo della speculazione bergsoniana. Così, nel primo scritto, Bergson confuta la psicologia, mostrando come è proprio l'applicazione ai problemi dell'anima del tempo spazializzato, ciò che porta a considerare la vita psichica come una successione di stati discontinui e quindi ad aprire l'insolubile disputa tra deterministi, cioè coloro che tra questi stati vogliono porre un rapporto di causa ed effetto, e i sostenitori del libero arbitrio, che questo rapporto negano. La insolubilità di questa disputa sta nell'errore delle sue premesse: « l'io, osserva Bergson, infallibile nelle sue constatazioni immediate, si sente libero e lo dichiara; ma appena cerca di spiegare a se stesso la propria libertà, non si percepisce più se non per mezzo di una specie di rifrazione attraverso lo spazio; di qui un simbolismo di natura meccanicistica, parimenti inetto a comprovare la tesi del libero arbitrio, a farla comprendere e a confutarla ».

**Spirito e memoria, memoria e percezione**

Nell'opera successiva, *Materia e memoria*, la medesima antinomia serve a chiarire quelle di corpo e spirito, di cervello e coscienza, di percezione e memoria. Da questo punto di vista Bergson non si limita a confutare, come è ovvio, l'evoluzionismo materialistico, ma ritiene altresì falsa la soluzione dello spiritualismo evoluzionistico: « sia che si consideri, egli scrive, il pensiero come una semplice funzione del cervello e lo stato di coscienza come un epifenomeno dello stato cerebrale, sia che si ritengano gli stati del pensiero e gli stati del cervello come traduzioni di due lingue diverse dello stesso originale, si pone nell'un caso e nell'altro lo stesso principio: se potessimo penetrare nell'interno di un cervello che lavora e assistere all'incro-

ciarsi degli atomi di cui è fatta la corteccia cerebrale, o se dall'altra parte possedessimo la chiave della psicofisiologia, sapremmo dettagliatamente tutto ciò che accade nella coscienza corrispondente ». La soluzione, sostiene Bergson, è invece da cercare su un piano del tutto diverso: il corpo, egli sostiene, è solo un centro di azione, ed essendo sempre orientato verso l'azione, « ha per funzione essenziale quella di limitare, in vista dell'azione, la vita dello spirito ». Esso, in altri termini, « sceglie » un effetto tra i molti possibili e per questo nel corpo e nel cervello c'è infinitamente meno di quanto c'è nello spirito e nella coscienza, cioè solo quanto può tradursi in azione, in gesti, atteggiamenti e movimenti del corpo. Chi pretendesse di cogliere la vita della coscienza dai gesti, dagli atteggiamenti e dai movimenti del corpo sarebbe nella medesima situazione di chi assistesse ad uno spettacolo teatrale e potesse vedere l'azione scenica ma non ascoltare le parole pronunciate dagli attori.

In quell'insieme di immagini reali che costituisce, immediatamente, il mondo, una, quella del corpo, si presenta con il particolare carattere di poter agire sulle altre immagini e questa azione Bergson chiama « percezione »: di qui, allora, il riprodursi dell'opposizione tra corpo e spirito, tra cervello e coscienza, in quella di « percezione » e « memoria »: mentre la memoria coincide con l'essenza della vita spirituale, nel senso che il nostro passato ci « segue » tutto intero, « incalza » alla porta della coscienza e quindi fa tutt'uno con la « durata » della coscienza, la percezione invece rappresenta la scelta compiuta dal corpo e dal cervello, che sono volti al presente e ai suoi bisogni e quindi del passato conservano solo quanto è utile per il presente, nella sua istantaneità condannando il resto all'oblio. In questo senso, Bergson parla anche, a proposito della percezione, di « memoria-abitudine », cristallizzazione del processo della coscienza, e quindi opposta alla memoria vera, quella spirituale. La vita è pertanto, in ogni momento, un concentrarsi della memoria nella percezione e un dispiegarsi della percezione nella memoria: « tutto deve dunque accadere come se una memoria indipendente raccogliesse le immagini lungo il corso del tempo a misura che esse si producono, e come se il nostro corpo, con ciò che lo circonda, non fosse che una di queste immagini, l'ultima, quella che otteniamo ad ogni momento, praticando un taglio istantaneo nel divenire generale ». L'indipendenza

della memoria è sottolineata con particolare insistenza da Bergson in polemica con il positivismo: una lesione cerebrale non menoma la memoria ma solo il rapporto della memoria con la realtà.

## 5 - *Bergson. L'evoluzione creatrice.*

L'evoluzione creatrice

Con *L'evoluzione creatrice* Bergson allarga la sua considerazione ad una concezione generale della realtà, che utilizza i risultati ottenuti nell'analisi dei dati immediati della coscienza e nello stesso tempo cerca di andare al fondo stesso dell'antinomia fondamentale tra tempo spazializzato e durata, scoprendo l'unità da cui essa si origina in quello stesso movimento che costituisce la vita dello spirito.

Anche a questo proposito, Bergson parte da quella che egli considera l'intuizione più penetrante di Spencer, e cioè il concetto di « evoluzione », pur mettendo immediatamente in luce la radicale inadeguatezza della formulazione « spazializzata » che essa ha avuto in Spencer stesso e nel positivismo: meccanicismo e finalismo sono infatti le sue soluzioni opposte, ma egualmente derivate da questa impostazione spazializzata, poiché nel primo caso la serie discontinua degli avvenimenti è determinata, in ogni momento, dall'avvenimento precedente, concepito come causa, e nel secondo caso la serie discontinua degli avvenimenti è determinata, in ogni momento, dall'avvenimento successivo, concepito come fine.

Lo slancio vitale e la materia

Tale radicale inadeguatezza è particolarmente evidente nella biologia, in cui l'impostazione meccanicistica, al pari di quella finalistica, se anche può valere limitatamente alle esigenze dell'azione, cioè dei rapporti dell'organismo biologico con il suo ambiente, non è assolutamente in grado di comprendere la natura profonda della vita, che è libera e imprevedibile creazione, « evoluzione creatrice », « slancio vitale », durata, di cui la materia non è altro che il momento dell'arresto: « lo slancio vitale non ha che da distendersi per estendersi ». Per questo, mentre la materia è azione che si dissolve e si logora e perciò progressivo depotenziamento e degradazione, la vita è creazione e continuo arricchimento qualitativo: essa è una « corrente che attraversando i corpi che essa ha via via organizzati e passando di generazione in generazione si è divisa tra le specie e sparsa tra gli individui senza perdere nulla della sua forza originaria, anzi intensificandosi a

mano a mano che procedeva ». Il rapporto tra materia ed evoluzione creatrice è quindi analogo a quello, che abbiamo visto nel paragrafo precedente, tra percezione e memoria.

L'evoluzione creatrice della vita, il suo processo di arricchimento continuo non è uniforme, ma è da Bergson paragonata allo scoppio di un proiettile i cui frammenti esplodono a loro volta, oppure anche ad un fascio di steli, ciascuno dei quali rappresenta una linea di sviluppo, un ramo delle biforcazioni a cui essa dà continuamente luogo: la prima biforcazione è quella tra « vegetali » e « animali » e, tra queste ultime, alcune forme di evoluzione si sono arrestate quasi subito (come i molluschi), altre ad un livello più elevato, ma solo nell'uomo, in cui si spezza la catena dell'automatismo e la coscienza « libera se stessa », essa ha creato le condizioni per potersi sviluppare indefinitamente; anche se, con ciò, essa « non trascina con sé tutto ciò che la vita richiudeva in se stessa ».

**Istinto e intelligenza**

Su questa distinzione tra l'uomo e le altre forme di « animali » si fonda l'altra distinzione, fondamentale nel pensiero di Bergson, tra « istinto » e « intelligenza ». Anche se nella realtà non si dà mai una separazione assoluta dell'uno dall'altra, tuttavia la distinzione è possibile nel senso che l'istinto è la facoltà di utilizzare strumenti organizzati, mentre l'intelligenza è la capacità di fabbricare strumenti artificiali e di variarne continuamente la fabbricazione: in questo senso l'uomo è *faber* prima di essere *sapiens*. E se l'istinto è incosciente, nel senso che quando non incontra ostacoli esso è del tutto immediato e spontaneo, e si dirige direttamente alle cose, l'intelligenza è invece cosciente, perché nasce dal bisogno di colmare artificialmente le deficienze che l'uomo riscontra nella sua vita; e l'intelligenza si dirige piuttosto verso i rapporti tra le cose ed è capace di una conoscenza formale, opposta perciò a quella materiale dell'istinto.

**Intelligenza e scienza**

Ora proprio in questo sta il limite dell'intelligenza, che essa è direttamente in funzione dei bisogni della vita, della direzione della nostra condotta; ecco perché le è intrinseca quella « considerazione spazializzata » della realtà che abbiamo visto precedentemente e ciò spiega il processo di adattamento che vi è stato tra le categorie dell'intelligenza (riflesse dal linguaggio e da quelle forme cristallizzate che sono le parole e i simboli) e la struttura spaziale della materia. All'intelligenza dunque, e alla scienza che da essa è costruita, manca la

possibilità di penetrare la vera natura delle cose, lo slancio vitale (anche se poi questo scacco conoscitivo è condizione del suo successo pratico, che presuppone solidità e stabilità): l'intelligenza è perciò paragonata da Bergson ad una ripresa cinematografica, in cui la continuità del movimento è spezzata e fissata in una serie di fotografie istantanee. E si capisce allora perché per l'intelligenza siano insolubili le famose antinomie di Zenone sul movimento e in particolare quella della freccia (cfr. vol. I, p. 27), fondate appunto sulla divisibilità all'infinito del tempo spazializzato. Con ciò la filosofia di Bergson si inquadra in quel vasto movimento di reazione al positivismo e di svalutazione della scienza che caratterizza numerose correnti di pensiero, spiritualistiche, idealistiche e irrazionalistiche e che è uno dei tratti caratteristici della cultura europea dell'epoca.

**L'intuizione**

Occorre dunque una facoltà conoscitiva più alta dell'intelligenza per penetrare la natura delle cose e questa facoltà è individuata da Bergson nell'« intuizione », diretta e immediata come l'istinto e cosciente come l'intelligenza; anzi l'intuizione può essere definita come un consapevole ritorno dell'intelligenza all'istinto e così essa può cogliere immediatamente l'individualità delle cose nella sua concretezza, interiorità e dinamismo: è l'intuizione infatti che ci rivela la « durata » e la memoria, che ci fa sentire la nostra libertà e ci fa penetrare nello slancio vitale.

Se quindi l'intelligenza è l'organo della scienza, l'intuizione è l'organo della filosofia e della metafisica: « essa, scrive Bergson, giunge in possesso di un filo: dovrà essa stessa vedere se questo filo sale fino al cielo o se si ferma a qualche distanza dalla terra. Nel primo caso, l'esperienza metafisica si collegherà a quella dei grandi mistici: ed io posso constatare, per mio conto, che questa è la verità. Nel secondo caso le esperienze metafisiche resteranno isolate le une dalle altre, senza tuttavia contrastare fra loro. In ogni caso, la filosofia ci avrà sollevati al di sopra della condizione umana ».

**[M]orale della [o]bligazione e morale assoluta, [so]cietà chiusa [e so]cietà aperta**

L'opposizione tra l'intelligenza ed intuizione, tra materia e evoluzione creatrice, ed il richiamo all'esperienza mistica stanno altresì alla base delle considerazioni sulla morale e sulla religione che Bergson svolge ne *Le due fonti*. Egli contrappone infatti la « morale dell'obbligazione » alla « morale assoluta » e quindi la « società chiusa » alla « società aperta », che da esse derivano. Nella « società chiusa », quale è di fatto ciascuna delle società storicamente prodottesi nel

corso della storia, l'individuo è parte del tutto e l'ordine sociale è modellato in modo analogo a quello fisico; alla base di questo ordine ci sono le « abitudini » sociali, anzi « l'abitudine di contrarre abitudini » e tali abitudini sono all'origine delle obbligazioni morali. Caratteri della morale dell'obbligazione sono quindi la staticità, l'impersonalità e il conformismo, a cui si contrappongono il dinamismo, l'iniziativa personale e la novità della « morale assoluta » che si rivolge a tutta l'umanità e non ad un gruppo sociale e che ha avuto i suoi campioni nei profeti di Israele, nei saggi della Grecia e nei santi del Cristianesimo.

**La funzione fabulatrice: la religione statica e la religione dinamica**

Anche nella vita religiosa l'antinomia si riproduce. La religione, come insieme di miti e di credenze, è frutto di quella che Bergson chiama « funzione fabulatrice », cioè la capacità di immaginare poteri extranaturali, i quali rafforzano le prescrizioni sociali e imponendo all'uomo il legame con i suoi simili, dandogli la speranza dell'immortalità, la fiducia di un potere straordinario sulla natura e la convinzione di una protezione soprannaturale, difendono la vita stessa dai « pericoli » dell'intelligenza, in primo luogo dall'egoismo e dall'accidia. Questa è tuttavia solo una religione « naturale », infra-intellettuale, analoga alla morale dell'obbligazione e alla società chiusa: è la « religione dinamica », per la quale i dogmi sono forme cristallizzate (e qui è evidente l'eco del modernismo) e ciò che conta è il contatto diretto con Dio, con il processo creatore che « se non è Dio stesso, è da Dio »; e questa è la religione propria di quegli spiriti privilegiati che sono i mistici: non i mistici della pura contemplazione, ma quelli per i quali l'estasi diventa un nuovo e più alto punto di partenza per agire nel mondo: da Paolo a Francesco d'Assisi, da Teresa a Caterina da Siena. E solo da un nuovo genio mistico il mondo moderno potrà avere l'indicazione per uscire dalla crisi che lo travaglia e ricevere quel « supplemento d'anima », di cui lo stesso sviluppo scientifico farebbe sentire la necessità. L'esito ultimo della filosofia di Bergson, della sua critica alla « parola » della scienza, è dunque l'interiorità e l'ineffabilità dell'esperienza mistica.

**Le Roy**

L'influenza delle idee di Bergson nell'indirizzare in senso spiritualistico la cultura francese (e non soltanto francese) è stato assai considerevole. Noi vedremo più avanti (cfr. infra, p. 409) i legami che ad esse uniscono le tesi dell'anarco-sindacalismo di Sorel; qui vogliamo soltanto fare un cenno alle discussioni, che ne derivano,

sulla funzione pratica della scienza e sulla superiorità del sapere intuitivo. Oltre a quanto abbiamo detto a proposito dello sviluppo dell'epistemologia e della critica della scienza, merita infatti di essere ricordato il pensiero di Eduard LE ROY (1870-1954), autore di *Scienza e filosofia, Il pensiero intuitivo, Il problema di Dio*, in cui la critica della scienza diventa senz'altro la svalutazione totale del pensiero discorsivo in nome dell'intuizione e della fede religiosa, che egli intende con notevoli coloriture moderniste.

XIII

# L'IDEALISMO E LE ALTRE CORRENTI DEL PENSIERO ITALIANO



## 1 - *Croce. Lo sviluppo del suo pensiero fino all'« Estetica ».*

**La rinascita idealistica in Italia**

La reazione al positivismo si configura nel pensiero italiano essenzialmente come un ritorno ad Hegel e a Kant; in questo senso essa si colloca anche in posizione critica nei confronti della tradizione religiosa e spiritualistica della filosofia italiana dell'Ottocento, di cui per un verso respinge il dualismo ed il ricorso alla trascendenza e per altro cerca di dare una reinterpretazione in chiave idealistica. Certamente il neoidealismo, di cui massimi rappresentanti sono Croce e Gentile (dapprima legati da stretta amicizia e da intensi rapporti di collaborazione intellettuale e poi divisi da una tenace polemica teorica e politica), non esaurisce, come vedremo, il panorama della filosofia italiana sul finire dell'Ottocento e nei primi decenni del Novecento; ciò non toglie che esso ha esercitato una sorta di egemonia, dalla quale la cultura italiana, pur nella consapevolezza dei suoi debiti verso di esso, si è venuta liberando, soprattutto nel secondo dopoguerra, riallacciando i rapporti con le contemporanee correnti del pensiero europeo.

**Croce: la formazion[e] filosofica**

Nato a Pescasseroli, in Abruzzo, nel 1866, Benedetto Croce vive tutta la sua lunga vita a Napoli, dove muore nel 1952, lontano dagli ambienti accademici e interamente dedito agli studi, salvo alcune parentesi di attività politica (fu senatore e ministro della Pubblica Istruzione con Giolitti e poi ancora ministro e presidente del Partito Liberale nel secondo dopoguerra). Interrotti i corsi di giurisprudenza e dedicatosi agli studi di filosofia, per lo stimolo in lui suscitato dal-

l'insegnamento di Antonio Labriola, il massimo rappresentante del marxismo teorico in Italia in quegli anni (cfr. infra, p. 412) e di cui ascoltò le lezioni all'Università di Roma, divenendone in seguito amico ed editore, Croce si dedica prevalentemente allo studio del marxismo, mentre continua a coltivare gli studi storico-eruditi e letterari, cui era appassionato. Frutto di questi primi studi e ricerche sono gli scritti *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, del 1893, in cui è già chiara la polemica contro la tesi positivistica che riduceva la storiografia ad una scienza analoga nei metodi alle scienze naturali, e *La critica letteraria. Questioni teoriche*, dell'anno seguente (questi scritti furono poi ripubblicati nel volume *Primi saggi*). Gli anni tra il 1895 e il 1900 sono gli anni degli studi di dottrina economica, di storia e teoria del socialismo, che portano Croce alla redazione dei saggi raccolti nel volume *Materialismo storico ed economia marxista* (1900). Conclusa con questo volume la sua esperienza « marxista », Croce torna allo studio dei problemi teorici dell'arte, che, dopo alcune formulazioni provvisorie, trovano compiuta e sistematica trattazione nel primo dei volumi della « Filosofia dello Spirito », l'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, del 1902. Nello stesso anno Croce inizia con Gentile la pubblicazione della rivista « La critica », che, puntualmente per quattro decenni, ha accompagnato la vita filosofica, letteraria e culturale italiana ed europea e in cui Croce ha esposto, con ammirevole operosità, i risultati delle sue riflessioni, attraverso saggi storici e critici e attraverso note polemiche, che venivano via via raccolti in volumi.

Croce e il marxismo

L'atteggiamento che Croce assume nei confronti del marxismo è fortemente riduttivo del senso e della portata della sua problematica: egli non solo ritiene di aver chiarito la natura erronea delle fondamentali dottrine economiche di Marx, e cioè quella della caduta tendenziale del saggio di profitto e quella del plusvalore (che, per Croce, non tiene conto della parte che avrebbe il « capitale » nella formazione del valore della merce e che pertanto è solo un « paragone ellittico » tra la società reale e una società ideale, in cui il valore è equivalente al lavoro), ma anzi, di aver mostrato che quella di Marx non è scienza economica, perché questa, in quanto scienza filosofica dell'economia e teoria del valore in generale (e perciò diversa dalla comune economia empirico-astratta), non si oc-

cupa di una determinata forma di produzione, ma del fatto economico in sé. In conclusione, Croce si dichiara persuaso che l'unico valore che possa essere riconosciuto al marxismo è quello di essere un « canone di interpretazione storica » cioè un richiamo all'importanza dei fattori economici.

**Il marxismo e la concezione politica di Croce**

Diversa è la valutazione di Marx come politico e uomo d'azione: Croce lo chiama « il Machiavelli del proletariato » e ne apprezza il significato alto e forte della politica, che adegua i mezzi ai fini, che non si lascia deviare da dilacerazioni sentimentali e non è sottomessa a scrupoli morali o a vaghi ideali, ma coglie il senso della storia e delle forze in giuoco: più tardi egli scriverà che il marxismo gli faceva risentire il fascino « della grande filosofia storica del periodo romantico » e che lo riportava alle migliori tradizioni della scienza politica italiana « mercé la ferma asserzione del principio della forza, della lotta, della potenza e la satirica e caustica opposizione alle insipidezze giusnaturalistiche, antistoriche e democratiche, ai cosiddetti ideali dell'89 ». Perciò serbava a Marx la gratitudine per averlo reso insensibile « alle alcinesche seduzioni (Alcina, la decrepita maga sdentata, che mentiva le sembianze di florida giovane) della Dea Giustizia e della Dea Umanità ». Vedremo più avanti gli sviluppi teorici di questa concezione dell'economia e della politica; qui basti accennare al fatto che Croce, recuperata direttamente la filosofia storica del periodo romantico (Hegel) e la scienza politica italiana (Machiavelli), considererà chiusa la parabola del marxismo (nel 1937 scriverà *Come nacque e morì il marxismo teorico in Italia. 1895-1900*) e, anche in conseguenza delle mutate condizioni storiche e politiche oltre che della sua evoluzione filosofica, accentuerà sempre più una polemica frontale contro il marxismo e il comunismo fino ad accomunarlo, nel 1946, al fascismo e al razzismo (*L'Anticristo che è in noi*).

**L'*Estetica* e le quattro forme dello spirito**

Nell'*Estetica* Croce si muove decisamente alla costruzione di quella « filosofia dello spirito » che poi svilupperà nelle opere seguenti, lavorando incessantemente a chiarirla, specificarla, arricchirla e correggerla. Come *scientia de universalibus*, la filosofia non può avere altro oggetto che lo Spirito universale (non quello dell'individuo singolo, empirico), considerato nella sua incessante attività e creazione, quale si svolge in un compiuto sistema di « forme » e « categorie »: lo Spirito è teoria e pratica, conoscenza e volontà (« con la forma teoretica l'uomo comprende le cose, con la pratica le

viene mutando »), e ciascuna di queste sue determinazioni si articola in due forme o categorie. La conoscenza infatti è o conoscenza dell'individuale, del particolare, o conoscenza dell'universale, così come la volontà è o volizione del particolare o volizione dell'universale; e al di fuori di queste non si danno altre forme: sentimento, diritto, religione e tutte le altre di cui si è parlato nel corso della storia del pensiero rientrano, per ciò che sono positivamente, in quelle sopra distinte. In tal modo, « arte », « logica », « economia » ed « etica » sono le quattro forme o categorie della vita dello spirito, su cui si costruiscono le quattro scienze filosofiche corrispondenti. Il rapporto che Croce pone tra queste forme è quello di implicazione, nel senso che ciascuna forma implica la precedente ed è implicata dalla successiva: nessuna conoscenza dell'universale è possibile senza la « precedente » conoscenza del particolare, così come « l'attività pratica non può sorgere senza la teoretica ».

In questo senso la conoscenza del particolare, cioè l'intuizione estetica, è la « prima » forma (prima in senso logico, e non cronologico, perché tutte le forme sono insieme « presenti » nello Spirito).

**L'arte come intuizione del particolare**

L'arte pertanto è quella forma della vita spirituale che consiste nella conoscenza, o meglio intuizione, del particolare. Come forma della vita dello spirito, come creatività, essa non è quindi da identificare con la « sensazione » e con gli altri atti psichici volti alla conoscenza sensibile di cui parla, nell'empirismo delle sue astrazioni, la psicologia positivistica e che sono tutte forme di « passività » dello spirito rispetto ad una oscura materia ad esso esterna; come conoscenza, poi, essa non è da identificare con le forme della vita pratica, e sono pertanto da respingere tutte le estetiche edonistiche, sentimentali e moralistiche che sono state formulate nella storia della filosofia; come intuizione, infine, essa va distinta dal concetto, cioè dalla conoscenza dell'universale che è compito proprio della filosofia. L'arte è un valore autonomo e non può né deve essere giudicata con criteri di verità, di moralità, di godimento.

**Identità di intuizione ed espressione**

Se quindi l'equazione « arte-intuizione » serve soprattutto a definire l'autonomia, come forma dello spirito, dalle altre forme, l'ulteriore equazione « intuizione-espressione » ne indica la natura specifica. Non è possibile intuire senza esprimere, né è possibile esprimere senza intuire: ciò che l'artista intuisce non è qualcosa di di-

verso dall'immagine (letteraria, pittorica o musicale, non fa da questo punto di vista differenza) che egli crea; e l'immagine che l'artista crea va presa nel suo valore di « mera immagine », di « pura idealità dell'immagine », cioè di « unità indifferenziata della percezione del reale e della semplice immagine del possibile » (l'« ippogrifo » ha altrettanta realtà poetica di un animale realmente esistito, il quale, nell'arte, è « trasfigurato » poeticamente). Ciò significa che la distinzione tra « arte » e « non arte » è solo di grado di intensità e non di qualità, perché tutti gli uomini intuiscono e quindi esprimono e sempre le loro espressioni *sono* le loro intuizioni: non è, per esempio, lo stesso tramonto quello che vedono l'uomo comune e l'artista (che quindi sarebbe tale solo perché capace di esprimerlo meglio), ma ciascuno lo vede, lo intuisce, come lo esprime e l'artista è tale perché ha un'intuizione più ricca e profonda e quindi un'espressione più ricca e profonda. L'arte non è dunque l'aggiunta della forma ad un contenuto, ma « è forma », espressione di un'intuizione. Ma è da tenere presente che per Croce esprimere non vuol dire « stendere le mani a toccare i tasti del pianoforte o prendere i pennelli e lo scalpello »: questo è piuttosto un fatto tecnico, che appartiene al « comunicare » e all'« estrinsecare » e non all'« esprimere », che è sempre un fatto spirituale e quindi interiore. Da questo punto di vista il linguaggio, che è, nella sua natura spirituale, espressione (perché se non esprimesse nulla sarebbe solo un'emissione di suoni), fa tutt'uno con la poesia e l'estetica può essere definita come una « linguistica generale ».

**Identità di estetica e linguistica**

Una volta definita e concepita l'arte in tal modo, perdono valore e rigore tutti i precetti delle poetiche tradizionali, la dottrina dei generi letterari e quella delle famose « unità » aristoteliche, la dottrina delle distinzioni delle arti: si tratta di norme e classificazioni di carattere pratico o didascalico, ma che nulla hanno a che fare con l'intrinseca natura del fatto artistico. In tal modo Croce ritiene di poter recuperare l'estetica dell'arte come forma di De Sanctis e il concetto vichiano di « fantasia »: annovera anzi De Sanctis e Vico tra i suoi « maestri ».

## 2 - *Croce. La filosofia dello spirito.*

ce e Hegel: l'elaborazione della filosofia dello spirito

Il sistema della « filosofia dello spirito » viene elaborato compiutamente negli altri volumi che, con l'*Estetica* ne formano la tetralogia: *Logica come scienza del concetto puro*, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, entrambe del 1909 e, più tardi, *Teoria e storia della storiografia*, del 1917. Gli anni che corrono tra l'*Estetica* e la *Logica* sono gli anni di una profonda meditazione, stimolata anche dalla consuetudine con il Gentile, della filosofia di Hegel e dei suoi problemi. Frutto di queste riflessioni è il volume *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, del 1906, poi ristampato, arricchito, nel 1912 con il titolo *Saggio sullo Hegel.* Contemporaneamente, negli anni che arrivano fino al termine della prima guerra mondiale, Croce pubblica *La filosofia di Giambattista Vico* (1911) e ritorna più volte, con sviluppi anche interessanti sui problemi di estetica: *Problemi di estetica*, nel 1912 e *Breviario di estetica*, nel 1912; inizia altresì, nel 1915, la pubblicazione della serie delle *Conversazioni critiche*, mentre prosegue nella sua vastissima e instancabile operosità di storico e critico della letteratura e della cultura italiana ed europea, di cui menzioneremo più avanti i contributi più importanti.

che è vivo e che è morto ella filosofia di Hegel

L'incontro di Croce con Hegel è particolarmente ricco di risultati speculativi; egli ne trae innanzi tutto una lezione immanentistica diventa così uno dei suoi temi filosofici più rilevanti la polemica contro la trascendenza, contro la metafisica (anche religiosa), contro la filosofia dei « massimi problemi » e contro il razionalismo astratto che divide la realtà « in soprastoria e storia, in un mondo di idee o di valori e in un basso mondo che li riflette o li ha riflessi finora in modo fuggevole e imperfetto, e al quale converrà una buona volta imporli, facendo succedere alla storia imperfetta, o alla storia senz'altro, una realtà razionale perfetta ». Lezione immanentistica vuol dire lezione storicistica, giacché la realtà, tutta la realtà, non è altro che lo sviluppo, il divenire dello spirito, come Hegel ha per primo insegnato, anche se ha coltivato l'impossibile pretesa di una « filosofia della natura » e di una « filosofia della storia » (vedremo più avanti perché impossibile, ma intanto è da osservare che respingendo queste sezioni, su cui maggiormente si appuntavano le critiche di apriorismo e di infondatezza scientifica, Croce ha for-

temente contribuito alla diffusione dell'hegelismo, specialmente negli ambienti della cultura storico-letteraria). In tal modo, il principio per cui « tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale », con il conseguente « odio contro l'astratto e l'immobile, contro il dover essere che non è, contro l'ideale che non è reale », diventa, insieme alla grande scoperta filosofica di Hegel, la dialettica, l'eredità più cospicua che Croce coglie da Hegel.

**La dialettica degli opposti il nesso dei distinti**

Ma proprio il tema della dialettica offre a Croce il terreno per una critica ad Hegel che sta a fondamento della sua filosofia dello spirito: Hegel ha avuto il grande merito di scoprire in tutto il suo significato speculativo che la dialettica, l'opposizione è l'« anima » della realtà e che lo Spirito è opposizione e unità, o sintesi, degli opposti; ma, come spesso accade a chi ha la ventura di scoprire qualcosa di importante, Hegel ha indebitamente esteso la « dialettica degli opposti » anche a ciò che opposto non è, e di qui derivano i suoi errori filosofici. Nella filosofia dello Spirito assoluto, per esempio, egli ha posto l'arte come uno degli opposti, come solo un momento, destinato ad essere superato nella sintesi che è la filosofia. In ciò egli faceva consistere la « morte dell'arte ». Ma l'arte, per Croce, non muore: essa è una forma autonoma ed eterna dello spirito, distinta, ma non opposta rispetto alla filosofia. La relazione di « opposizione » che c'è tra « bello » e « brutto » non è la medesima che c'è tra « bello » e « vero », che è invece di « distinzione ». Per questo Croce insiste ora e insisterà poi sempre (anche in relazione alle critiche che su questo punto gli muoverà, come vedremo, il Gentile) sul fatto che nella vita dello spirito non va mantenuta solo la dialettica degli opposti, che è reale e operante all'« interno » di ciascuna forma (bello-brutto, vero-falso, utile-dannoso, bene-male), ma anche il « nesso dei distinti » o dei « gradi », secondo cui si scandisce il rapporto di ciascuna forma con le altre. Croce chiarisce la questione in questi termini: « se noi ora dal rapporto di gradi *a* e *b* (e, nell'esempio scelto, arte e filosofia) passiamo al rapporto degli opposti nella sintesi, $\alpha$, $\beta$, $\gamma$, (e, nell'esempio, essere, non-essere e divenire), potremo scorgere la differenza logica tra i due rapporti. *A* e *b* sono due concetti, il secondo dei quali sarebbe arbitrario e astratto senza il primo, ma che, nel suo nesso col primo, è reale e concreto quanto quello. Invece $\alpha$ e $\beta$, fuori di $\gamma$, non sono due concetti, ma due astrazioni: il solo concetto concreto è $\gamma$, il di-

**La circolarità della vita de[llo] Spirito**

venire... Nel nesso di gradi, *a* è superato da *b*, cioè soppresso come indipendente e conservato come dipendente... Nel nesso degli opposti, considerato oggettivamente, *α* e *β*, distinti tra loro, sono entrambi soppressi e conservati; ma solo metaforicamente, perché non esistono mai come *α* e *β* distinti ».

Mediante il « nesso (o anche " dialettica ") dei distinti » si chiarisce anche quel rapporto di implicazione in cui abbiamo visto essere le quattro forme dello spirito: a queste, infatti, è intrinseca l'unità non meno che la distinzione, perché lo Spirito è attività, soggettività e quindi unità. Lo Spirito è perciò sempre presente tutto in ciascuna forma e attraverso il loro nesso si viene svolgendo e arricchendo: l'intuizione si offre come materia, contenuto concreto, all'universalità del pensiero logico, da cui sorge la volizione, che a sua volta diventa materia di una successiva intuizione. La vita dello Spirito è pertanto « circolarità », ma non un ritornare alle posizioni di partenza: lo Spirito, infatti, trapassa da una forma all'altra e sempre, quando torna su ciascuna di esse, vi torna arricchito dalle precedenti e quindi su un piano più alto.

**La logica**

La logica, cioè la filosofia, è « pensamento del concetto puro », cioè dell'universale ed ha come suo antecedente le rappresentazioni, o intuizioni, e il linguaggio; le caratteristiche fondamentali del concetto vero e proprio, appunto perché non è rappresentazione, non può avere per contenuto nessun singolo elemento rappresentativo, né riferirsi a questa o quella rappresentazione, o a questo o quel gruppo di rappresentazioni; ma, d'altra parte, appunto perché è l'universale rispetto all'individuale delle rappresentazioni deve riferirsi a tutte e ciascuna insieme. Il concetto, quindi, è « universale concreto », « sintesi a priori » logica di intuizione e concetto: l'immanenza dell'universale concettuale all'individuale rappresentativo è implicita, infatti, nel già visto nesso di « unità-distinzione » delle forme dello spirito; donde l'intrinseca impossibilità ed errore di ogni logica « formale » e puramente « verbalistica » (quale è quella aristotelico-scolastica) che pretende di formulare le leggi del pensiero; essa sta alla logica reale come la retorica e la grammatica stanno al linguaggio vivo e all'intuizione.

**Identità di [sto]ria e filosofia**

Ciò comporta che le uniche due forme possibili di giudizio logico: il « giudizio definitorio » (in cui il soggetto e il predicato sono entrambi universali; per esempio: la logica è il pensamento del concetto) e il « giudizio universale » (in cui il soggetto è

particolare e il predicato è universale; per esempio: questo determinato pensiero è vero) sono identiche e identiche sono le due forme di sapere che ad esse corrispondono, cioè la « filosofia » in senso stretto e la « storia »: la storia non si limita infatti a stabilire che qualcosa è accaduto, ma dice anche che cosa è questo qualcosa, lo qualifica e quindi lo riporta ad un universale e ad un concetto; d'altra parte la filosofia non è possibile senza l'elemento storico, giacché essa è sempre formulata da individui determinati in determinate circostanze rispetto a determinati problemi; essa è quindi « storicamente condizionata » (tale il problema, tale la soluzione) e perciò sempre nuova e in via di sviluppo: non esistono sistemi definiti, verità soprastoriche, ma solo soluzioni valide per quei problemi che lo Spirito di volta in volta si pone.

**Gli pseudo-concetti: la scienza e l'errore**

L'identità di storia e filosofia è il risultato più nuovo della *Logica* rispetto alla riduzione della storia sotto il concetto dell'arte sostenuta ancora nell'*Estetica*; ma essa conferma l'opposizione permanente di Croce a considerarla, positivisticamente, come una « scienza ». Il sapere scientifico, infatti, per Croce non è vero sapere, conoscenza, ma è « pseudo-concetto », nel senso che esso o è rappresentazione empirica, come negli pseudoconcetti delle scienze della natura, o è astrazione senza rappresentazione, come negli pseudoconcetti della matematica: manca ad esso, in ogni caso, la vera concretezza e la vera universalità, perché si muove sul piano della classificazione empirica o dell'astrazione. La scienza, in altri termini, non pensa concetti (donde l'assurdità di ogni « filosofia della natura ») ma costituisce schemi, utili soltanto per il nostro comportamento pratico; non è conoscenza ma azione e soddisfazione di bisogni pratici. Torna così, anche in Croce, la dottrina della natura « economica » della scienza elaborata dall'empiriocriticismo (cfr. supra, p. 258 sgg.), e natura economica ha per Croce anche l'errore: il pensiero, in quanto tale, pensa sempre il vero e il falso è l'opposto ad esso immanente, il negativo che sempre accompagna dialetticamente il positivo; ma quando noi constatiamo positivamente un errore, ciò che abbiamo innanzi non è un pensiero sbagliato (cosa in sé assurda), ma un atto pratico, un atto della volontà che ha cercato il proprio utile e ha preso il posto del richiesto atto di pensiero.

**La filosofia della pratica la volizione**

Siamo così sul terreno di quella filosofia della pratica il cui oggetto è la volontà, l'azione. Anche l'atto della volontà, la volizione,

come abbiamo già visto per le forme precedenti, non nasce dal nulla, ma sorge sempre su un terreno determinato: « tale la situazione tale la volizione » dice Croce in polemica contro ogni forma di idealismo, di sentimentalismo, e astrattismo, di fuga dalla realtà e contro ogni concezione astratta della libertà (libertà di scelta, libero arbitrio); certo, lo Spirito è libero, perché non c'è nulla fuori di lui che lo condiziona, la libertà reale (la volontà) fa tutt'uno con la necessità (la situazione). La volizione, poi, si traduce in azione, e l'azione sta alla volizione come l'espressione all'intuizione; il che vuol dire che non esiste volizione senza azione (poiché il volere in astratto, senza agire, è un volere astratto e non reale). Diverso è invece il rapporto tra « azione » e « accadimento », cioè tra l'agire e i risultati dell'azione; qui non c'è identità, perché l'accadimento è il risultato non della sola nostra volizione-azione, ma di tutte le volizioni-azioni che in esso convergono: l'accadimento è quindi opera non del singolo, ma dello Spirito universale; anzi ciò che noi chiamiano il singolo, l'individuo (Tizio o Caio) è, a rigore un'astrazione, un insieme di « abiti » volitivi. Reali sono gli accadimenti e lo Spirito che in essi si realizza.

Economia ed etica

Come abbiamo visto anche la forma pratica dello Spirito è unità-distinzione di due forme, l'economia, o volizione del particolare, cioè dell'utile, e l'etica o volizione dell'universale, cioè del bene. E proprio il principio dell'unità-distinzione chiarisce che se è possibile volere l'utile senza volere il bene (e in questo senso l'utile è « a-morale », « pre-morale », ma non « immorale ») non è poi possibile volere il bene senza volere anche l'utile: la moralità trionfa degli interessi solo in quanto si fa essa stessa supremo interesse. Di qui la critica non solo delle etiche « materiali » (che identificano immediatamente bene e utile), ma anche di quelle « formali » (che scindono totalmente il bene dall'utile): contro il dover-essere kantiano Croce riecheggia le critiche di Hegel (cfr. supra, p. 80).

La politica e il diritto

Il corollario fondamentale di questa impostazione è la riduzione della politica e del diritto ad attività economica: la politica è azione né morale né immorale, ma amorale (e in questo senso Croce si richiama a Machiavelli); le sue leggi sono quelle dell'utile, della riuscita, dell'efficienza ed è vano vagheggiare una politica che ripudi la forza, la potenza, la lotta e la guerra; anche il diritto, come sistema di leggi, è prodotto dell'attività economica: la legge infatti « foggia

classi di azioni e di reazioni (le sanzioni) », utili a regolare una vita civile ordinata, ma « irreali », perché la volontà è sempre concreta e non fa mai delle « classi » o « schemi » (che del resto risultano sempre inadeguati a sentenziare nei casi concreti) gli oggetti del suo volere.

**La storiografia la filosofia com metodologia della storiografia**

Con la filosofia della pratica il sistema della filosofia dello spirito è compiuto. In *Teoria e storia della storiografia*, Croce sviluppa lo storicismo implicito nella sua concezione: la storia, cioè l'insieme delle *res gestae*, altro non è che l'infinito sviluppo dello Spirito e la storiografia, cioè l'*historia rerum gestarum*, è la ricostruzione di tale sviluppo. Essa è pertanto « storia dell'universale », ma non « storia universale », come tradizionalmente si intende la pretesa di ridurre in un unico quadro tutti i fatti del genere umano: l'universale è, come abbiamo visto, universale concreto e la storiografia non può non indagare problemi concreti e particolari; problemi che nascono nella mente dello storiografo in relazione agli interessi suoi ed ai problemi suoi. In questo senso, ogni ricerca verso il passato nasce sempre da un interesse presente; in altri termini, ogni opera di vera storia è sempre di « storia contemporanea » ed è vana ogni pretesa di una storiografia cosiddetta oggettiva, cioè senza interessi e senza problemi, così come è erronea la tesi opposta che dalla inevitabile soggettività della storiografia conclude in uno scetticismo storico. Qui sta anzi la ragione della differenza tra « storia » e « cronaca », della convenzionalità pratica della distinzione tra le varie storie cosiddette « speciali » (politiche, economiche, ecc.) o « nazionali » e del periodizzamento storico. E nella riconfermata identità di storia e filosofia è da ricercare, infine, la incongruenza teorica di ogni « filosofia della storia », che pretenda di conferire ai fatti un valore da essi diverso e trascendente, di presentare cioè i fatti come il necessario manifestarsi di un'idea o di un valore: determinismo, finalismo, irrazionalismo sono pertanto tutte pseudo-categorie storiche, che la vera storiografia respinge da sé. In questo contesto, la filosofia non è altro che « metodologia della storia », dilucidazione delle categorie del comprendere storico: « e poiché la storiografia ha per contenuto la vita concreta dello spirito, e questa vita è vita di fantasia e di pensiero, di azione e di moralità, e in questa varietà delle sue forme è pur una, la dilucidazione si muove nelle distinzioni dell'Estetica e della Logica, dell'Economia e dell'Etica, e tutte le congiunge e le risolve nella filo-

sofia dello spirito. Se un problema filosofico si dimostra affatto sterile per il giudizio storico, si ha in ciò la prova che quel problema è ozioso, malamente posto, e in realtà non sussiste ».

Gli sviluppi della filosofia dello spirito: l'estetica

Negli anni successivi, come si è detto, Croce ha lavorato indefessamente ai problemi posti dalla sua stessa filosofia, saggiandola alla prova di una vastissima attività critica, non solo sul terreno della filosofia vera e propria, ma anche dell'arte (soprattutto la poesia e la letteratura), della storiografia e dei problemi etico-politici. Non è possibile, evidentemente, dare in questa sede un quadro dettagliato di questo lavoro, ma un cenno va fatto agli sviluppi dati all'estetica e alla concezione dello storicismo. Noi abbiamo già menzionato, oltre i *Problemi di estetica*, il *Breviario di estetica* (la cosiddetta « seconda estetica »), al quale fanno seguito l'*Aesthetica in nuce* (la cosiddetta « terza estetica »), del 1928, una serie di scritti raccolti nei *Nuovi saggi di estetica* (1920) e in *Ultimi saggi* (1935), e infine il volume *La poesia* (1936): in questi scritti Croce sviluppa il concetto dell'arte come « intuizione », parlando di un'« intuizione lirica » (l'arte è sempre espressione di un sentimento soggettivo), definendo l'arte come « sintesi di un sentimento e di un'immagine » e riconoscendo ad essa una universalità (o « cosmicità »), che non è quella del pensiero e del concetto ma che tuttavia consente di dare ad essa, come fondamento, la « coscienza morale ». In questo quadro, Croce ritiene possibile porre accanto all'espressione poetica vera e propria, altri tipi di espressione (sentimentale, prosaica e oratoria) che, pur non essendo poetiche, hanno un loro valore e costituiscono la « letteratura ». I volumi su *La letteratura della nuova Italia* (1911 sgg.), su *La poesia di Dante* (1921), su *Ariosto Shakespeare e Corneille* (1920), su *Poesia e non poesia* (1923) sono tra i documenti della sua attività di critico, dal gusto alquanto conservatore.

Le idee politiche

Si è già detto che Croce fu ministro del governo Giolitti nel 1920-21 e il « giolittismo » rimase sempre il suo ideale politico di illuminato conservatore, difensore dell'ordine costituito e della disciplina sociale, non insensibile ai richiami della politica di potenza e del nazionalismo: di qui il suo schierarsi a favore dell'intervento nella prima guerra mondiale (la « religiosa ecatombe » da cui doveva scaturire « un sentimento più alto, più grave, più tragico della vita e dei suoi doveri ») e le sue iniziali simpatie per il fascismo, considerato come una forza capace, nelle travagliate vicende del dopo-

guerra, di restaurare l'ordine contro le forze sovversive. Neppure l'assassinio di Matteotti valse a mutare questo atteggiamento, che durò sostanzialmente fino a quando, intorno al 1924-1925, il fascismo non abrogò le garanzie dello statuto e dette via esplicitamente ad un regime totalitario. Rotti i rapporti personali con Gentile, che aveva continuato ad aderire al fascismo, Croce passò all'opposizione e divenne il capo riconosciuto dell'antifascismo liberale. L'opposizione di Croce si manifestò soprattutto nel campo culturale, senza che il fascismo fosse in condizione di metterla definitivamente a tacere.

**La « religione della libertà » e lo storicism assoluto**

È in questa mutata situazione che Croce matura anche in sede teorica la sua concezione liberale, di cui sono documento, sul piano storiografico, la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, pubblicata nel 1928 e la *Storia d'Europa nel secolo XIX*, del 1932 e sul piano teorico il volume *Etica e politica*, del 1931 e soprattutto *La storia come pensiero e come azione*, del 1936. La storia è pensiero, conoscenza del passato e, l'uomo, quando si volge ad essa, ha solo il dovere di comprendere razionalmente, senza approvare né condannare (cioè senza giustificare moralmente), ma accettando ciò che è stato e che non può essere modificato. Ma storia non è solo quella conosciuta ma è anche quella agita, non è solo pensiero ma anche « azione »; e il giudizio storico risolvendo i problemi che di volta in volta si pongono è anche la premessa dell'ulteriore azione. Orbene, nell'agire ciò che si fa valere è l'ideale morale, razionale non meno del reale, e in cui si esprime ciò che a ciascuno, nelle circostanze date, la coscienza morale comanda di fare; la moralità, d'altra parte, in quanto « azione che mantiene nei loro confini le singole attività, che tutte le eccita ad adempiere unicamente il loro ufficio proprio e che si oppone in tal modo al disgregamento dell'unità spirituale » fa tutt'uno con la libertà. La storia, dunque, è sempre storia della libertà, anche quando le contingenze sembrano occultarla provvisoriamente, perché la libertà « ha per sé l'eterno ». È questa quella « religione della libertà », l'ultima e più alta forma di religione, a cui Croce ispira la sua concezione storica ed etico-politica. E se da un lato, per togliere ogni possibile equivoco metafisico, Croce tende ora a presentare la sua filosofia dello spirito come uno « storicismo assoluto », come totale immanentismo e a reinterpretare la categoria dell'« economico » in quella più complessa ed esistenziale della « vitalità », « terribile forza per sé affatto amorale, che genera e asservisce o divora gli

individui, che è gioia ed è dolore, che è epopea ed è tragedia, che è riso ed è pianto, che fa che l'uomo ora si senta pari ad un Dio, ora miserabile e vile ». (*Il carattere della filosofia moderna*, 1940; *Discorsi di varia filosofia*, 1945, *Filosofia e storiografia*, 1949 e *Indagine su Hegel e schiarimenti filosofici*, 1952); dall'altro, sul piano politico, Croce, dopo la Liberazione, si illude che, chiusa la parentesi fascista, sia possibile riallacciare un legame di continuità con gli ideali dell'età giolittiana, e si sforza di presentare la politica del partito liberale non solo come non identificabile con il liberismo economico e con istituti determinati e soggetti al divenire storico, ma quasi come una « metapolitica », cioè come la garanzia di quella libertà al cui interno vivono le concrete formazioni politiche.

## 3 - *Gentile. La riforma della dialettica hegeliana.*

ıtile: la vita e gli scritti

Quanto la filosofia di Croce dà l'impressione di ricchezza di contenuti e di complessità di un pensiero che si nutre di esigenze diverse, tanto la filosofia di Gentile dà l'impressione di essere monocorde, intesa a svalutare la positività di qualsiasi contenuto rispetto al pensiero che lo pone e, ponendolo, lo supera. In realtà si tratta, in entrambi i casi, di un'impressione che merita di essere corretta, e comunque a Gentile va riconosciuto il merito di aver portato fino alle estreme conseguenze, e con assoluta coerenza, una « riforma della dialettica hegeliana » che è veramente la conclusione di questa stagione della filosofia italiana.

Nato a Castelvetrano, in Sicilia, nel 1875, Giovanni Gentile studia alla Scuola Normale Superiore di Pisa, dove ascolta le lezioni dell'hegeliano Donato Jaia e viene così a conoscenza del pensiero di Spaventa. Ed alle dottrine di Spaventa sulla storia della filosofia italiana e su i suoi rapporti con la filosofia europea (cfr. supra, p. 244) è chiaramente ispirato il suo scritto, *Rosmini e Gioberti*, del 1898. Anche Gentile, come Croce, è spinto agli inizi della sua attività speculativa a fare i conti con la filosofia di Marx. *La filosofia di Marx*, pubblicata nel 1899, rappresenta il tentativo di porre in evidenza una « metafisica o intuizione del mondo », che costituisce il nucleo filosofico di quel materialismo storico che, a rigore, filosofia non è; e tale nucleo è individuato nella « filosofia della

ıpporti con ıarxismo ed modernismo

prassi », cioè nell'idea, che Marx elaborò in polemica con Feuerbach, per cui la realtà è una « produzione soggettiva dell'uomo ». Ma in quanto si tratta di una produzione sensibile e non del pensiero (come aveva sostenuto Hegel), Marx finisce in un'antinomia, perché, sostiene Gentile, se è veramente produzione non può essere materialistica e se è sensibile non può essere veramente produzione.

A questi scritti facevano seguito, nel 1903, *Dal Genovesi al Galluppi*, e, nel 1909, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*; in quest'ultimo Gentile prende decisamente posizione contro il modernismo e contro il suo tentativo di portare il cattolicesimo al passo con i tempi, conciliandolo con la scienza e il pensiero moderno: « se non siete cattolici, scrive Gentile rivolto ai modernisti, fateci il piacere di lasciare in pace il cattolicesimo, come fa da quattro e più secoli la filosofia moderna. Siete ridicoli, se credete che incominci ora la critica del cattolicismo, che per la filosofia è morto da un gran pezzo. Siete anche ridicoli, se credete che voi possiate ammazzarlo ben altrimenti che non abbia fatto la filosofia cioè nella filosofia ».

**Gli scritti storici e quelli teoretici**

Gentile ha continuato per tutta la sua vita un'intensa attività storiografica soprattutto nel campo del pensiero italiano del Rinascimento e del Risorgimento (*I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, 1913; *Studi vichiani*, 1914; *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, 3 voll. 1917-23; *Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo XIX*, 1922; *Studi sul Rinascimento*, 1923; *I profeti del Risorgimento italiano*, 1923; *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 1940); un'attività volta in primo luogo a ritrovare un filo rosso che segni la continuità di quella tradizione speculativa, che appunto nella filosofia di Gentile ha la sua compiuta e definitiva formulazione.

Sul piano più propriamente teorico gli scritti fondamentali, di Gentile sono *La riforma della dialettica hegeliana*, 1913; *La teoria generale dello spirito come atto puro*, 1916; *I fondamenti della filosofia del diritto*, 1916; *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2 volumi, 1917-22; *La filosofia dell'arte*, 1931; e *Genesi e struttura della società*, pubblicato postumo nel 1946; importanti sono anche gli scritti pedagogici, e in particolare il *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 2 volumi (1912-1913)

Gentile e il fascismo

Professore prima nell'Università di Palermo e di Pisa e dopo il 1917 in quella di Roma, Gentile copre la carica di ministro della Pubblica Istruzione dal 1922 al 1924, portando a termine quella riforma della scuola che, corretta in seguito dal fascismo, è rimasta tuttora in vigore. L'adesione di Gentile al fascismo, di cui divenne in certo modo il filosofo ufficiale (*Che cosa è il fascismo,* 1925; *Fascismo e cultura,* 1928) è motivata dall'interpretazione del totalitarismo di quel movimento come eticità dello stato e superamento in essa del particolarismo individualistico. Insignito di numerose cariche culturali e politiche, Gentile ribadì la sua adesione al fascismo anche dopo il luglio del '43, l'occupazione tedesca e la repubblica di Salò. Fu ucciso in un'azione partigiana a Firenze nel 1944.

Le critiche alla dialettica hegeliana

La « riforma della dialettica hegeliana », elaborata da Gentile, riprende e sviluppa le critiche che già Spaventa aveva elaborato, soprattuttto in polemica con l'interpretazione di « destra » data da Vera (cfr. supra, p. 243). I punti su cui opera tale riforma sono essenzialmente due: da un lato la separazione, fatta da Hegel, della « fenomenologia » dalla « logica », cioè del processo per cui la coscienza si solleva dalla certezza sensibile all'autocoscienza e alla ragione, superando il dualismo gnoseologico di soggetto e oggetto, dal pensiero come sistema delle categorie; e dall'altro la tripartizione del sistema in logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito, tripartizione che, tornando a concepire il logo come astratta Idea in sé e la natura come astratta Idea per sé, e quindi quasi dimenticando i risultati della fenomenologia, torna a riproporre il dualismo di soggetto e oggetto come anteriore alla loro sintesi, lo spirito. In realtà, Hegel, se fosse stato coerente con il suo assunto immanentistico e sintetico, avrebbe dovuto accorgersi che con la logica, intesa come esposizione delle forme del sapere assoluto a cui la coscienza si solleva dialetticamente dalla certezza sensibile, il compito della scienza era compiuto. Non essersi accorto di questo ha significato per lui l'impossibile ricerca di una dialettica oggettiva e quindi l'impossibile tentativo di mettere in moto la dialettica partendo dalle prime tre categorie della logica: essere, non-essere e divenire. « Hegel vide che non si concepisce dialetticamente il reale, se non si concepisce il reale stesso come pensiero: e distinse l'intelletto che concepisce le cose, dalla ragione che concepisce lo spirito. ... Ebbene, Hegel stesso... tornato a rappresentarsi questa dialettica come legge archetipa del

pensiero in atto, e quindi suo ideale presupposto, non poté non fissarla egli pure in concetti astratti e quindi immobili, che sono affatto privi di ogni dialettismo, e di cui perciò non è dato intendere come possano, per se stessi, passare l'uno nell'altro e unificarsi nel reale continuo moto logico ».

**La riforma della dialettica hegeliana**

L'unica dialettica possibile, obbietta Gentile, è quella del soggetto o pensiero, che, pensando, pone i suoi contenuti e nello stesso tempo li ricomprende in sé e li supera; l'unico divenire reale è quello dell'atto del pensiero, con cui esso pensa sia l'essere che il non-essere. E se Hegel non ha visto chiaramente questo punto o non lo ha tenuto ben fermo, in ciò sta la ragione per cui nel suo sistema non è compiutamente superato quel dualismo metafisico platoneggiante, che è alla base, poi, dello scindersi della sua scuola in una « destra », che torna esplicitamente alla trascendenza, e in una « sinistra », che finisce nel materialismo. Bisogna dunque risolutamente partire dal concetto che lo spirito, il soggetto è il pensiero e che il pensiero è attività. Questo era già stato chiaramente visto da Fichte e, prima ancora da Kant (con la dottrina dell'Io penso), i quali avevano mostrato che tipico del soggetto, dell'attività del pensiero, è che esso non può venir trattato mai come un oggetto, come un pensato, perché appena si tenta di fare ciò l'oggetto, il pensato non è più quel pensiero in atto, che appunto pensa il pensiero come oggetto, e che perciò resta sempre « al di qua » di tutti i suoi contenuti. Il punto su cui Gentile insiste in modo particolare è la necessità di un concetto rigoroso della « sintesi *a priori* », il che per lui implica che si tenga ben fermo che la sintesi, per essere veramente *a priori*, non può essere concepita come un atto che unifichi due opposti, distinti e « pre-esistenti » (come avevano finito per fare Kant, per il quale molteplicità dei dati sensibili e forme *a priori* del soggetto precedevano l'atto sintetico; e come aveva finito per fare Hegel, per il quale essere e non-essere erano « anteriori » al divenire): non prima l'analisi e poi la sintesi, ma al contrario, prima la sintesi e poi l'analisi, giacché solo così è possibile superare l'astratta sintesi di relativismo soggettivistico e di dogmatismo oggettivistico, di una conoscenza che sia ridotta a mero fenomenismo soggettivo, incapace di cogliere la realtà in sé delle cose, e di una conoscenza che, trovandosi di fronte un oggetto, rispetto ad essa esteriore e indipendente, non può fare altro che cercare di adeguarsi ad esso.

## 4 - *Gentile. L'attualismo.*

Il pensiero come atto puro

La riforma della dialettica hegeliana proposta da Gentile mostra già chiaramente in che direzione si muove il suo pensiero e su quale principio egli ritiene possibile fondare una « teoria generale dello spirito ». Reale è soltanto il pensiero nella sua « attualità », l'atto puro del pensiero; con l'espressione « atto puro », da cui deriva la denominazione di « attualismo » con cui è caratterizzata la filosofia di Gentile, è da intendere non l'aristotelico *actum purum*, una entità pienamente realizzata e pertanto « pura » da ogni potenzialità e divenire (questa entità, proprio perché già attuata, è, dal punto di vista di Gentile, piuttosto un *factum*), ma è da intendere l'*actus purus*, la pura attività, il puro divenire, che « è » solo nella misura in cui « si viene facendo ».

Se dunque l'unica realtà è « lo spirito come atto puro », cioè come pensiero in atto, allora due sono le immediate conseguenze più importanti: da un lato, qualsiasi oggetto di questo pensiero e persino il pensiero stesso, quando è fatto oggetto di pensiero, non è un atto, ma un « fatto » del pensiero, un suo contenuto pensato, che è reale in quanto è pensato; esso non sussiste dunque indipendentemente dall'atto del pensiero che lo pensa, e pensandolo lo pone (lo fa essere e lo determina) e ponendolo lo ricomprende in sé e lo supera; d'altro lato, il pensiero in atto è non l'io empirico, ma l'« Io » o Soggetto trascendentale, universale e infinito, che proprio perché tale, non può mai diventare oggetto a se stesso, ed è sempre pensiero « pensante » e mai pensiero « pensato »: « la coscienza, scrive Gentile, in quanto oggetto di coscienza non è più coscienza; in quanto oggetto appercepito, l'appercezione originaria non è più appercezione: non è propriamente più soggetto, ma oggetto; non è più Io ma non-io... Il punto di vista trascendentale è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero, quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, quasi atto in atto: atto che non si può assolutamente trascendere poiché esso è la nostra stessa soggettività, cioè noi stessi; atto che non si può mai in nessun modo oggettivare ».

Io trascendentale ed io empirico

In questa prospettiva l'io empirico, il singolo individuo pensante, non può essere concepito altrimenti che come un oggetto, posto dall'Io trascendentale, che lo pensa e pensandolo ne supera l'in-

dividualità empirica e lo universalizza; esso non ha quindi una sua propria realtà autonoma, giacché se è vero (come per Gentile è vero) che « conoscere è identificare, superare l'alterità come tale », allora è evidente che « *altri* oltre di noi non ci può essere, parlando a rigore, se noi lo conosciamo e ne parliamo ». Certo, anche noi siamo io empirici, ma solo in quanto diventiamo oggetti del pensiero in atto; in quanto attualità del pensiero nulla esiste « fuori » di noi, e il pensiero del filosofo idealista è lo stesso pensiero del Soggetto trascendentale: le altre filosofie non sono infatti, da questo punto di vista, altri pensieri pensanti, ma altri pensieri pensati, anzi, a rigore, non sono neppure « altri » pensieri, perché il filosofo idealista, conoscendoli, ne supera l'alterità e scopre che essi sono reali solo in quanto da lui pensati: « il punto di vista trascendentale, scrive Gentile, è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero, quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, come atto in atto: atto che non si può assolutamente trascendere perché esso è la nostra stessa soggettività, cioè noi stessi: atto che non si può mai in alcun modo oggettivare ».

**La logica: log[...] astratto e log[...] concreto**

Con piena coerenza, Gentile svolge il principio del pensiero come atto puro in una logica e in una dialettica ad esso intrinseche. La logica di Gentile si fonda sull'opposizione, già vista, di « pensiero pensante » e di « pensiero pensato », o anche come egli li designa in sede logica, di « logo concreto » e « logo astratto »: il primo indica l'unità, l'universalità e la verità dell'« atto » del pensiero, il secondo indica la molteplicità, la particolarità e l'errore del « fatto » del pensiero; scambiare il pensiero con i pensati, l'atto con i suoi contenuti e le sue determinazioni, dando a questi contenuti e a queste determinazioni una realtà a sé che non hanno, significa appunto fare una « logica astratta », astrarre cioè l'oggetto del pensiero dalla realtà del pensiero che lo pensa: ed è questo propriamente l'errore, il carattere naturalistico e non idealistico della logica antica, platonico-aristotelica, che scambiava la dialettica delle idee e l'analisi delle forme del pensiero pensato con la dialettica del pensiero e la sintesi dell'atto; errore che continua a persistere nella logica kantiana e in quella hegeliana, come abbiamo visto.

**Gentile e Croc[...]**

Non solo ma anche la « filosofia dello spirito » di Croce resta, per Gentile, sul piano della logica del pensato e quindi dell'astratto: arte, logica, economia ed etica non sono che « quattro parole » perché reale è solo l'unico atto del pensiero, che

pensa il fatto artistico, logico, economico ed etico. Il nesso dei distinti rompe l'unità dello spirito e distrugge la vera dialettica, che è quella degli opposti, donde l'inestricabile contraddizione in cui Croce si impiglia e per cui il « brutto » per un lato è l'opposto del « bello » e per l'altro è invece soltanto un « distinto » da esso, dal momento che ciò che diciamo brutto in un'opera d'arte è la presenza in essa di elementi didascalici (il vero), edonistici (l'economico) o moralistici (l'etico). Contro la distinzione, Gentile riafferma l'assoluta unità dello spirito, la totale identità di teoria e prassi: il « fare » dello spirito, il suo creare, non è altro che il suo « pensare » la realtà.

[...]ità ed errore

Tuttavia il logo astratto, il pensiero pensato, non è eliminabile, ma intrinseco e necessario alla dialettica del logo concreto, del pensiero pensante: « affinché si attui la concretezza del pensiero, che è negazione dell'immediatezza di ogni posizione astratta, è necessario che l'astrattezza sia non solo negata ma anche affermata; a quel modo stesso che a mantenere acceso il fuoco che distrugge il combustibile occorre che ci sia sempre del combustibile e che questo non sia sottratto alle fiamme divoratrici ma sia effettivamente combusto ». Si spiega, in questo contesto, che il pensiero in atto sia, per Gentile, sempre verità e bene: l'errore e il male non sono infatti reali se non in quanto il pensiero in atto li pone come tali e li considera come suoi momenti superati e oltrepassati e quindi come opposizione a sé nella sua attualità, che è la sua verità. Allo stesso modo non esiste alcuna realtà « esterna e indipendente » rispetto all'atto del pensiero: non sono reali in sé la natura, Dio, gli individui, la storia, ma reale è solo l'atto del pensiero che pensa la natura, Dio, gli individui, la storia E poiché la natura, come realtà indipendente dal pensiero, è una finzione, poiché la sua molteplicità non è altro che il risultato dell'attività spazializzatrice e temporalizzatrice del soggetto, è evidente che la scienza non è conoscenza reale, ma logo astratto; tuttavia è necessario che prima consideriamo come Gentile concepisce il concreto attuarsi del pensiero.

[...]a dialettica [...]l'atto: arte, religione e filosofia

Noi già sappiamo che l'unica dialettica reale, l'unico concreto divenire è l'atto del pensiero. Ma come si articola questa dialettica e questo divenire? Gentile accetta lo schema della tesi, dell'antitesi e della sintesi, e poiché la sintesi non può che essere l'atto del pensiero concreto, tesi e antitesi si configurano come le posizioni astratte del pensiero, e cioè come astratta soggettività e astratta

oggettività. Gentile identifica l'astratta soggettività con l'arte, l'astratta oggettività con la religione e la loro concreta sintesi con la filosofia. L'arte è la « forma dell'io come puro soggetto », l'esaltazione della pura soggettività, « sottratta ai vincoli del reale », la « liricità » dell'atto pensante: « la vita vagheggiata dal poeta è una vita il cui valore consiste appunto nel non inserirsi nella vita a cui mira l'uomo pratico, nel non potervisi inserire, poiché essa è libera creazione del soggetto che si stacca dal reale e si pone nella sua astratta e immediata soggettività ». Pertanto l'arte pura è « inattuale », come « inattuale » è il sentimento, che dell'arte costituisce la forma, la soggettività (e non il contenuto, come voleva Croce, giacché per Gentile il contenuto è dato dall'immagine): l'attualità dell'arte sta solo nel pensiero.

Antitesi dell'arte è la religione, in cui si ha « l'esaltazione dell'oggetto, sottratto ai vincoli dello spirito, in cui consiste l'idealità, la conoscibilità e razionalità dell'oggetto stesso ». In questo senso la religione « sostituisce al concetto della creazione come autoctisi quello della creazione come eteroctisi; e al concetto del conoscere come posizione che il soggetto fa dell'oggetto, quello della rivelazione che l'oggetto fa di se stesso; al concetto della buona volontà, che è la creazione che la volontà fa del bene (cioè di se stessa come bene), quello della grazia che il bene (Dio) fa di sé al soggetto ». Consegue da ciò in primo luogo che l'essenza della religione è il « misticismo », cioè l'annullamento del soggetto nell'oggetto, e in secondo luogo che solo nella filosofia la religione riceve il suo « inveramento » (e Gentile ha insistito più volte sul carattere « religioso » della sua filosofia).

**Scienza, filosofia e storia della filosofia**

Solo la filosofia, dunque, come attualità dell'arte e inveramento della religione, è la vera, concreta e reale sintesi, l'autocoscienza dello spirito come auto-creazione (autoctisi), quale non può essere la scienza. La scienza, infatti, è sempre particolare, perché « la sua realtà è una realtà particolare e perciò puramente subbiettiva »; in secondo luogo essa ha innanzi a sé un oggetto che non è stato posto da lei e che non si sa spiegare (e in questo senso è agnostica: non solo dice *ignoramus* ma sempre dirà *ignorabimus*): « la scienza perciò, oscillando tra l'arte e la religione, non le unifica, come la filosofia, in una sintesi superiore, anzi assomma con il difetto di obbiettività e universalità dell'arte il difetto di subiettività e razionalità della religione ». La « filosofia », infine, è identica con la « storia della filosofia »:

Gentile, con assoluta coerenza, nega la distinzione tra *res gestae* e *historia rerum gestarum*, il dualismo tra i fatti accaduti e il pensiero che li pensa; ma proprio per questo la storia si risolve nella storia della filosofia e questa nell'attualità del pensiero, cioè nella filosofia.

**Pedagogia, diritto e politica**

Gentile ha dato particolare sviluppo ai principi dell'attualismo nel campo della pedagogia e nel campo della dottrina dello stato e della società. L'educazione è innanzi tutto « autoeducazione », unità, nel soggetto trascendentale, di maestro e discepolo, rispetto a cui hanno valore solo secondario tutte le forme di « etero-educazione », i rapporti estrinseci tra maestro e discepolo, le tecniche pedagogiche e le analisi psicologiche, che considerano i fatti psichici appunto come « fatti », cioè analoghi ai fatti naturali. La pedagogia viene in tal modo identificata con la filosofia.

Parallelamente, anche la società (come insieme di individui empirici) e le sue regole, morali, politiche e giuridiche, hanno valore solo nell'atto del pensiero: società e stato non sono *inter homines*, ma *in interiore homine* e rappresentano perciò, posta l'identità di pensiero e volontà, di teoria e prassi, il mondo della « volontà voluta » rispetto all'atto della « volontà volente »: il diritto, pertanto, non è più « libertà che è forza », ma « forza senza libertà », non è più « oggetto che è soggetto », ma « oggetto opposto al soggetto ». Morale e diritto, sfera privata e sfera pubblica, individuo e stato si identificano così pienamente; donde il dovere di ciascuno è quello di lottare non contro lo stato e le leggi, ma contro se stesso e la propria inerzia: lo stato è tutto e l'individuo è nulla; ma, poiché lo stato non è altro che la stessa volontà dell'individuo in quanto universale e necessario, è vero anche il contrario. Assurda è pertanto la concezione liberale, per cui gli individui sono « atomi », ognuno per sé stante, e per cui lo stato avrebbe solo il compito di limitare e coordinare le « libere attività dei singoli ». Con questi argomenti Gentile credette di poter interpretare e giustificare, in sede teorica, la politica del fascismo.

## 5 - *Le altre tendenze del pensiero italiano nel Novecento.*

**Lo storicismo crociano e l'attualismo gentiliano**

Come si è già detto, le filosofie di Croce e di Gentile hanno esercitato un'influenza egemonica sulla cultura italiana nella prima metà del Novecento. A questa influenza si devono effetti positivi e negativi, giacché fu certamente positiva la polemica culturale, che essi condussero contro la mediocrità della cultura positivistica tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento, la problematica che essi agitarono, i legami che essi riannodarono con la cultura, non solo filosofica, europea. Ma non mancarono anche conseguenze negative, come la svalutazione della problematica scientifica, il carattere prevalentemente umanistico-storico riconosciuto al concetto di cultura, il bando inflitto a discipline « umane », come la psicologia, la sociologia, la psicanalisi, ecc. (giudicate meralmente empiriche e descrittive), la chiusura verso le contemporanee tendenze della filosofia europea, dal neopositivismo alla fenomenologia, dall'esistenzialismo al marxismo.

Certo, esponenti singoli di tendenze diverse da quelle crociana e gentiliana non mancarono nella cultura italiana, come vedremo, ma non è dubbio che il clima generale della cultura italiana fu crociano e gentiliano, almeno fino alla crisi del fascismo e della II guerra mondiale. Il che può valere anche a spiegare perché l'esperienza culturale di quelle filosofie risultasse del tutto compiuta nell'arco della lunga e vasta operosità dei loro autori e perché lo storicismo crociano e l'attualismo gentiliano ebbero molti seguaci e ripetitori ma non dei veri e propri pensatori che ne sviluppassero positivamente il pensiero. Questo è vero soprattutto per lo storicismo crociano, se si fa eccezione soltanto per l'opera di Carlo ANTONI (1896-1959), autore di *Dallo storicismo alla sociologia, La lotta contro la ragione* e *Commento a Croce*, oltre al quale possono essere ricordati i nomi di Adelchi ATTISANI e di Alfredo PARENTE. L'attualismo invece visse, soprattutto nel decennio dal 1940 al 1950, una vicenda che ha richiamato l'analogia con la scuola hegeliana: si è parlato così di una « destra » e di una « sinistra » gentiliana, la prima volta ad un recupero della trascendenza religiosa proprio sul fondamento del continuo trascendimento dell'atto rispetto ai fatti; la seconda volta, in varie tendenze, ad uno sviluppo dell'immanentismo idealistico nel senso di una accentuazione del momento problematico dell'atto; oppure a tradurre la problematica dell'attualismo in termini non gnoseologici (ché, anzi, la gnoseologia è considerata conclusa, come problema) ma morali; oppure, infine ad un recupero dell'individuo, nella sua concreta e vivente umanità. Si tratta di una problematica i cui protagonisti sono per la maggior parte viventi e pertanto concernente più l'attualità che non la storia del pensiero. Ci limiteremo quindi a ricordare gli esponenti di maggior rilievo della « destra », talvolta in polemica più o meno esplicita (almeno fino a quando non ci fu un vero e proprio ritorno nell'ortodossia) con il neo-tomismo (che trovò un centro importante in Italia nella Cattolica di Milano e dei cui esponenti una menzione meritano Gustavo BONTADINI e Francesco OLGIATI): da Balbino GIULIANO ad Armando CARLINI, da Luigi STEFANINI a Vincenzo LA VIA, da Augusto GUZZO a Felice BATTAGLIA a Michele Federico SCIACCA. Nell'ambito della « sinistra »

vanno fatti i nomi di Giuseppe SAITTA e Vito FAZIO ALLMAYER, Vincenzo CHIAVACCI e Vladimiro ARANGIO RUIZ, di Ugo SPIRITO, Guido CALOGERO e Franco LOMBARDI, per molti dei quali l'esperienza attualistica è stata il punto di partenza di riflessioni che sono via via pervenute a sistemazioni del tutto originali. Non riconducibile a stretti legami di scuola è l'attività di Luigi SCARAVELLI (1894-1957), la cui opera *Critica del capire* è un'analisi della « comprensione » in quanto funzione limitata e perciò diversa dalla « risoluzione » di un problema. Aperta ad esigenze attualistiche, ma sempre più orientata verso lo storicismo crociano è stata infine l'attività di Guido DE RUGGIERO (1888-1948), noto soprattutto come autore di un'ampia *Storia della filosofia* e di una *Storia del liberalismo europeo.*

Tra le correnti di pensiero che cercarono di contrastare l'egemonia dell'idealismo (e qui prescindiamo dagli sviluppi del pensiero scientifico e del marxismo, che vedremo più avanti, cfr. infra, p. 352 e p. 412) un particolare rilievo ebbero lo spiritualismo e il pragmatismo.

Lo spiritualismo: Martinetti, Varisco, Carabellese e De Sarlo

Lo spiritualismo si configura come « evoluzionismo spiritualistico », in qualche modo analogo a quello di Wundt, nel pensiero di Filippo MASCI (1844-1923), autore di *Il materialismo psico-fisico e la dottrina del parallelismo in psicologia* e di *Pensiero e conoscenza*; la realtà è per questo pensatore una sostanza psico-fisica, la cui evoluzione si caratterizza come un'individuazione progressiva, al cui culmine è lo spirito come io e autocoscienza.

Caratteristiche più originali ha lo spiritualismo di Piero MARTINETTI (1871-1943), professore a Milano e destituito dall'insegnamento per non aver voluto (insieme a pochi altri) prestare giuramento di fedeltà al fascismo, autore di un'*Introduzione alla metafisica*, di *La libertà* e di *Ragione e fede*, e critico dell'idealismo, cui rimprovera il naturalismo del suo immanentismo: scienza e filosofia stanno, per Martinetti, nel rapporto di conoscenza imperfetta e conoscenza perfetta, di premessa e fine; e la filosofia ha la sua base nella coscienza, come unificazione soggettiva della molteplicità degli oggetti. Ma questa coscienza, questa soggettività non è meramente empirica (come volevano gli idealisti): esiste una molteplicità di soggetti particolari, rispetto ai quali sta, nella sua trascendenza, unità e atemporalità, il Soggetto assoluto. Di qui l'intonazione religiosa del suo pensiero e la convinzione che l'attività della ragione deve avere il suo completamento e la sua integrazione ideale nella « fede ».

Anche Bernardino VARISCO (1850-1933), autore de *I massimi problemi*, assume come reale una molteplicità di soggetti, rispetto a cui sta l'assoluta trascendenza di un Dio personale (teismo), e svolge un minuta analisi del sapere scientifico per mostrare la sua inadeguatezza a risolvere « i massimi problemi » dell'uomo. Tra gli altri esponenti dello spiritualismo basterà ricordare ancora Pantaleo CARABELLESE (1877-1948), autore di una *Critica del concreto* e di *Il problema teologico come filosofia*, la cui filosofia è tutta imperniata sull'idea che l'oggetto (non quello empirico, ma quello assoluto) non è estrinseco alla coscienza e che tale oggetto puro della coscienza è Dio stesso; e Francesco DE SARLO (1864-1937), autore tra l'altro di *Psicologia e filosofia* e di *Introduzione alla filosofia*, che cercò di contrastare il declinante positivismo e l'insorgente

idealismo sulla base di una psicologia fondata sul concetto di « anima » come sostanza spirituale, ed ebbe una numerosa scuola, cui appartennero tra gli altri Emilio Paolo LAMANNA (1885-1967) e Antonio ALIOTTA (1881-1964), che cercherà di dare maggiore importanza all'esperienza e al valore gnoseologico della scienza.

**Il pragmatismo Vailati**

Aliotta si ricollegava in tal modo, con il suo sperimentalismo, alle tendenze del pragmatismo anglosassone (cfr. capitolo seguente), che trovano altresì espressione, in Italia, da un lato nella polemica culturale della rivista « Leonardo », di cui esponente caratteristico fu il letterato Giovanni Papini, e dall'altro nella filosofia di Giovanni VAILATI (1863-1909) e di Mario CALDERONI (1879-1914). Discepolo di Peano (cfr. infra, p. 352), Vailati nei suoi *Scritti* cercò di unificare i risultati delle sue analisi di metodologia della scienza con la prospettiva del pragmatismo: il significato di una nozione, nell'ambito di una scienza, non è altro che l'uso che di questa nozione fa la scienza; in tal modo i postulati della matematica, per esempio, non sono proposizioni « privilegiate », di particolare verità, ma sono proposizioni come tutte le altre, « scelte » solo in vista degli scopi che la matematica vuole conseguire. Metodologia della scienza e pragmatismo concorrono in tal modo ad abbattere la monarchia delle verità assolute e ad instaurare la democrazia di principi scelti unicamente in funzione « dell'interesse del pubblico » e della precisione e semplicità delle proposizioni scientifiche.

**Michelstaedter**

Chiuderemo questo rapido panorama con il ricordo di una singolare figura di pensatore, morto suicida a soli ventitré anni e non riconducibile a nessuna delle tendenze fin qui descritte. Si tratta di Carlo MICHELSTAEDTER (1887-1910), autore di *Persuasione e retorica*, pubblicato postumo. Uomo di grandi doti intellettuali e morali, Michelstaedter ha posto al centro delle sue riflessioni il senso di insoddisfazione e di deficienza che è intrinseco alla finitezza e alla temporalità dell'esistenza umana e quindi il bisogno di una soddisfazione, di una « risposta assoluta », di una proiezione verso il futuro: l'uomo « si gira per la via dei singoli bisogni e sfugge sempre a se stesso. Egli non può possedere se stesso, aver la ragione di sé, quando è necessitato ad attribuire valore alla propria persona determinata nelle cose, e alle cose delle quali abbisogna per continuare. Che da queste è via via distratto nel tempo. Il suo avvenire alla vita mortale, il suo nascere, è nella altrui volontà ». Perciò il rifiuto assoluto, la negazione totale è l'inizio di quel possesso di sé in cui consiste la « persuasione », impersonata da Socrate, mentre la « retorica », impersonata da Platone, è quella finzione che vuole vestire d'assoluto le escogitazioni dell'intelletto e dare un valore alle cose determinate. È facile scorgere alcuni dei temi che saranno dibattuti dal pensiero esistenzialistico.

# XIV

# *L'IDEALISMO, PRAGMATISMO E REALISMO NELLA FILOSOFIA ANGLO-AMERICANA*



## 1 - *Spiritualismo, criticismo e idealismo. Bradley e Royce.*

**Lo spiritualismo**

Anche nel mondo anglosassone, e particolarmente in Inghilterra, lo spiritualismo trova molteplici espressioni, tendenti tutte a sottolineare la irriducibilità dello spirito, della coscienza personale e dell'esperienza soggettivamente vissuta, alla natura, all'esperienza oggettivamente osservata, a categorie universali e non personali. In questo quadro la critica al naturalismo positivistico, negatore della coscienza, del « senso intimo individuale » e della fede, e perciò incapace di soddisfare la sua pretesa di esaurire tutti gli aspetti della realtà, è particolarmente sviluppata da Arthur James BALFOUR (1848-1931), autore di *Le basi della fede* e di *Teismo e pensiero*, e da James WARD (1843-1925), che analizza nei suoi scritti, *Naturalismo e agnosticismo, Principi psicologici*, ecc., il contrasto tra una concezione puramente contenutistica delle cose e una concezione fondata invece sulla valutazione morale delle cose, come mezzi o come fini.

Componente essenziale, anche dello spiritualismo anglo-sassone, è l'interesse religioso, il rapporto personale tra l'uomo e Dio. Questo motivo è indirizzato, anche in funzione polemica, verso l'idealismo hegeliano, contro il concetto di « coscienza assoluta » teorizzato da Green e da Bradley (cfr. supra, p. 169 e infra, p. 325); così, per esempio, in Andrew Seth PRINGLE-PATTISON (1856-1931), autore di *L'idea di Dio alla luce della recente filosofia*, che agli hegeliani rimprovera l'indebita riduzione dell'ontologia a gnoseologia, l'equazione di logica e metafisica, di pensiero e realtà; e in Clement C. J. WEBB (1865-1954), autore di *Dio è personalità* e di *Lineamenti di una filosofia della religione*, che riafferma il carattere personale di Dio, nello stesso tempo trascendente e immanente, infinitamente superiore alla natura e alla storia e tuttavia in esse presente.

**Il criticismo**

Anche il tema del « ritorno a Kant », da cui abbiamo visto partire la rinascita del criticismo in Germania (cfr. supra, p. 189 e p. 261), è presente nella cultura filosofica inglese, anche se non vi acquista un ruolo di particolare rilievo; anzi le istanze empiristiche che esso pure esprime troveranno più ade-

guata formulazione in altre prospettive teoriche. Basterà quindi ora segnalare che il motivo di fondo, comune a tutto il criticismo inglese, è la distinzione tra il punto di vista della psicologia e il punto di vista della gnoseologia, tra « esistenza » ed « essenza » (il *che* e il *quale* nella terminologia di Hodgson) tra i fenomeni di coscienza con i relativi processi per i quali si sviluppa, da tali fenomeni, la distinzione di soggetto e oggetto, e la validità dei concetti che derivano da questa distinzione. Il fatto che non sia considerata come originaria e *a priori* la distinzione di soggetto e oggetto, dimostra l'accentuato empirismo di questo indirizzo, i cui principali esponenti sono Shadworth H. HODGSON (1832-1912), autore de *La metafisica dell'esperienza*; Robert ADAMSON (1852-1902), autore de *Lo sviluppo della filosofia moderna*; e George Dawes HICKS (1862-1941), autore di *Realismo critico.*

**L'idealismo e tradizione di pensiero religioso**

Ma la corrente di pensiero, che con maggiore consistenza si oppone all'empirismo e al positivismo dominanti, è certamente l'idealismo di derivazione hegeliana: la persistente tradizione platoneggiante e religiosa, che dal Rinascimento in poi si contrappone alla tradizione empiristica, è il terreno in cui si innesta l'esperienza, breve ma fruttuosa, dell'idealismo. Noi ne abbiamo già visto (cfr. supra, p. 168 sg.) le origini e le caratteristiche di « destra »; queste caratteristiche sono del resto confermate anche dalle influenze che esso ha avuto sulla storia e la filosofia della religione e che sono particolarmente evidenti negli scritti di John CAIRD (1820-1898), autore di una *Introduzione alla filosofia della religione*, e di Edward CAIRD (1835-1908), autore di una vasta monografia su Kant e de *L'evoluzione della religione.* Per il primo la vita religiosa è il sollevarsi del finito all'infinito, la cui unità è pienamente realizzata in Dio; per il secondo le singole forme di religione sono vari stadi di un processo, in cui ciascuno stadio non è la causa del successivo ma un momento imperfetto di un processo che più compiutamente si manifesta nello stadio successivo: e infatti questo processo si svolge, secondo Caird, con un ritmo dialettico, in cui il politeismo (e il panteismo) rappresenta il momento dell'oggettività, il giudaismo quello della soggettività e il cristianesimo il momento della sintesi. Se non si intende questa dialettica e si pone, come fa Spencer, Dio « al di là » del processo, si cade in quella « cattiva infinità » che Hegel condannava come morte del pensiero.

**Bradley**

Il pensatore più interessante dell'idealismo inglese è certamente Francis Herbert BRADLEY (1846-1924), autore, tra l'altro, di *Apparenza e realtà.* Il centro della speculazione di Bradley è la critica radicale dell'esperienza e la sua riduzione a mera « apparenza »: ogni realtà empirica (e lo stesso discorso vale per ogni realtà finita e quindi anche per i singoli concetti della logica e per le loro relazioni espresse dai giudizi) ha questo infatti di caratteristico, che quando noi cerchiamo di determinare il contenuto della sua esistenza, che *cos'è* ciò che essa *è*, allora quel contenuto si rivela come contraddittorio, perché per un verso esso è finito e chiuso in sé e per altro verso i suoi confini sono spezzati dalle relazioni che esso ha con le altre cose. E la relazione, in quanto identificazione e unificazione del diverso, è in sé stessa inconcepibile e contraddittoria. Di questo tipo sono le relazioni tra qualità primarie e secondarie (che Bradley considera tutte egualmente soggettive, contestando la distinzione fatta da Locke:

cfr. vol. II, p. 194) e tra qualità e sostanza, le relazioni di spazio, di tempo e di causa. Quando si pongono in relazione cose diverse, si pone in relazione quella parte di esse che ha aspetti comuni: ciò implica una scissione, in ciascuna cosa, tra la parte comune e la parte non comune; ma questa scissione implica a sua volta una relazione tra le parti, cosicché la scissione di ciascuna cosa va all'infinito. Di qui il carattere contraddittorio di ogni realtà empirica, che non può essere perciò la vera realtà e che si presenta pertanto come mera realtà « apparente ».

Dire questo, però, significa ammettere di possedere un criterio per giudicare la vera realtà, criterio che è dato dalla non contraddittorietà. E non contraddittoria può essere solo una realtà assoluta e armoniosa, che deve esistere perché altrimenti non esisterebbe neppure l'apparenza (che è apparenza di qualcosa e non di niente) e che Bradley identifica con la coscienza universale e assolutamente coerente. L'assoluto è con ciò quella realtà perfetta, in cui il finito è contenuto ma senza i caratteri di contraddittorietà, quella realtà immobile e senza storia, che comprende tutti i movimenti e tutte le storie.

Le altre tendenze dell'idealismo inglese

In questa prospettiva la conoscenza umana, secondo Bradley, pur non raggiungendo mai pienamente la verità, può raggiungere gradi sempre più ampi e armoniosi: la dialettica si trasforma in tal modo in un semplice processo di indefinita adeguazione ad una verità assoluta e perfetta, in cui il motivo della contraddizione, dell'antitesi e della negazione — su cui invece insiste in questo periodo, con maggiore aderenza alla lettera della logica hegeliana, Bernard BOSANQUET (1848-1923) — va completamente perduto. Tale trasformazione della dialettica è esplicitamente teorizzata da John Mc TAGGART (1866-1925), autore di *Studi sulla dialettica hegeliana*, di un *Commentario alla logica di Hegel* e de *La natura dell'esistenza*, per il quale la dialettica è la ricerca che il momento astratto della coscienza fa, non della negazione come tale, ma del suo completamento e della sua perfezione. La dialettica, pertanto, non appartiene alla natura del pensiero puro, all'idea realizzata *ab aeterno*, ma solo al processo con cui la nostra mente tende all'assoluto. Quella coscienza assoluta, di cui aveva parlato Bradley, è concepita da Mc Taggart come la società delle realtà spirituali finite, che trovano il loro principio di individuazione non nella conoscenza, ma nell'amore.

Diverso da questa interpretazione della dialettica è invece l'hegelismo, che si richiama piuttosto alla *Fenomenologia* e al motivo dello sviluppo della coscienza, di James B. BAILLIE (1872-1940), autore di studi su Hegel e di *Lineamenti della costruzione idealistica dell'esperienza*. L'universale, l'assoluto, non è per lui qualcosa che sta « per sé », distinto dal processo in cui esso si manifesta; analogamente anche il semplice individuo, storicamente ed empiricamente determinato, è una astrazione. La verità è nel processo che realizza la sintesi, nell'universale che si individua e nell'individuo che si universalizza. L'esperienza della I guerra mondiale lo indusse tuttavia ad abbandonare la concezione ottimistica di Hegel e a vedere nel cosiddetto progresso « un continuo processo di tentativi, esperimenti ed errori ».

**Royce e l'idealismo americano**

Anche in America l'idealismo di derivazione hegeliana ha trovato un esponente di rilievo in Josiah ROYCE (1855-1916), autore, tra l'altro, de *Il mondo e l'individuo* e de *Il problema del Cristianesimo.* Per Royce l'assoluto *è* una coscienza universale che racchiude e nello stesso tempo completa e supera tutti gli sforzi imperfetti, sia di ordine teoretico che di ordine pratico, degli individui finiti e che quindi risolve compiutamente il « significato esterno » di un'idea (il suo riferimento ad una realtà ad essa diversa) nel suo « significato interno » (cioè il suo essere, non soltanto un'immagine della cosa, ma anche la coscienza di un proponimento pratico verso di essa, lo strumento per un fine). Ne consegue che la filosofia di Kant è un idealismo solo a metà, perché manca l'unificazione di essenza (l'esperienza possibile) e di esperienza (l'esperienza reale della sua attualità), e che il vero idealismo, unificando essenza ed esistenza, universale e particolare, concepisce il mondo come una « totalità individuale », cioè come Dio stesso, in cui tuttavia gli individui finiti non sono annullati: Dio è metafisicamente rappresentabile come uno di quei « sistemi autorappresentativi » di cui parla la matematica, un sistema cioè che contiene infinite parti simili al tutto, analogo ad una carta geografica, dice Royce, che contenesse, in una serie infinita di carte geografiche, l'esatta ubicazione di ciò che rappresenta (per esempio una carta del Lazio che contenesse l'ubicazione di questa regione nell'Italia, poi nell'Europa, poi nella terra e così via all'infinito).

Nell'ultimo periodo Royce si avvicina alla tesi del pragmatismo e ad una concezione di una « comunità spirituale », che sta alle società storicamente date come la Chiesa invisibile alle Chiese visibili.

**Idealismo inglese e idealismo italiano**

Per chiudere questa sommaria esposizione ricorderemo che la filosofia di Croce ha trovato interessanti consonanze nel pensiero dell'inglese Robin George COLLINGWOOD (1889-1943), che del filosofo italiano fu amico e traduttore in inglese dell'*Estetica.* Nei suoi *Principi dell'arte* e nel *Saggio sulla metafisica* sostenne tesi vicine all'estetica e allo storicismo di Croce.

## 2 - *Il pragmatismo. Peirce e James.*

**Il pragmatismo**

Con il termine « pragmatismo » (dal greco *prágma* = azione) si suole indicare quella corrente di pensiero, sorta negli Stati Uniti e poi diffusasi anche in Europa che vede nel patrimonio di idee e di « verità » dell'uomo non tanto un possesso soltanto teorico quanto piuttosto qualcosa di valido e significativo solo nella misura in cui esso può essere usato come regola dell'azione e come criterio di condotta, sia in sede conoscitiva che in sede pratica, rispetto ad una possibile esperienza futura. Mentre quindi l'empirismo classico, che è tanta parte della tradizione filosofica inglese, si presentava come la verifica di qualsiasi verità e di qualsiasi proposizione sulla base dell'esperienza già data in quel momento (cioè dell'esperienza progressi-

vamente accumulatasi nel passato) e quindi come la graduale e sempre più ampia organizzazione e sistemazione dei dati empirici già acquisiti; il pragmatismo invece si presenta essenzialmente come una « progettazione » e una « previsione » volta verso il futuro, cioè verso l'esperienza ancora da fare, e risente largamente delle discussioni sul valore gnoseologico della scienza sollevate dall'empiriocriticismo, dallo spiritualismo e dal convenzionalismo. In questo senso il pragmatismo è il primo e più rilevante contributo filosofico che il pensiero statunitense ha dato alla filosofia moderna.

**Peirce**

Fondatore del pragmatismo è comunemente considerato Charles Sanders PEIRCE (1839-1914), cultore di logica, scienziato (per molti anni fece parte del servizio geodesico degli Stati Uniti) e autore di una serie di articoli e brevi saggi (il più celebre è quello dal titolo *Come rendere chiare le nostre idee*) comparsi in varie riviste e raccolti e pubblicati postumi in volume.

La filosofia di Peirce ha una decisa caratterizzazione antimetafisica e antimistica e concepisce la scienza come un processo pubblico, aperto a risultati sempre nuovi e sottoposto ad una continua azione di verifica e di controllo. Per questo dalla scienza vanno bandite sia le dottrine metafisiche, cause di infinite dispute e incapaci di fornire una base qualsiasi per conclusioni certe ed utili, sia le presunzioni arbitrarie e individuali. Ciò non toglie la validità dell'esigenza di una verità « definitiva » (non in senso metafisico, ma « operativo », appunto come base per conclusioni certe ed utili), ed anzi Peirce sottolinea il valore universale di questa esigenza, anche se essa non è di fatto realizzata in tutti gli uomini e per tutti i problemi. Resta il fatto che su molte questioni l'accordo è già stato raggiunto: « se un essere umano avesse un'informazione sufficiente ed esercitasse sufficientemente il proprio tempo su una questione, egli arriverebbe ad una conclusione definitiva, uguale a quella cui giungerebbe chiunque altro in analoghe circostanze favorevoli ».

**concetto di « credenza »**

Il fine di ogni indagine razionale e di ogni ragionamento è quello di trovare, sulla base di ciò che già si conosce, qualcosa che ancora non si conosce e acquisire così una nuova « credenza ». Il concetto di « credenza », derivato dalla filosofia di Hume (cfr. vol. II, p. 258), è molto importante nella dottrina di Peirce: esso indica che la conoscenza non è concepita come semplice nozione rappresentativa, ma come una regola d'azione, come produzione di « abiti » (nel

senso aristotelico di « abitudini ») che consentono di seguire un determinato comportamento quando l'occasione si presenta. Proprio per questo carattere pratico Peirce può mostrare che, se la credenza supera quel dubbio che sorge di fronte a ciò che ancora non conosciamo e che quindi ci paralizza nel nostro comportamento, del tutto intellettualistico e sterile è invece quel « dubbio metodico » di cui aveva parlato Cartesio: « il solo porre una posizione nella forma interrogativa non stimola lo spirito alla lotta per la credenza ».

**Il metodo della scienza**

Vi sono molteplici metodi grazie ai quali è possibile « il fissarsi della credenza » nel nostro spirito: tali sono il « metodo della tenacia », proprio di chi si ostina a non rimettere in discussione le credenze acquisite; il « metodo dell'autorità », quando l'ostinazione nel non ammettere credenze difformi è propria dello stato o di altri sistemi superindividuali; il « metodo dell'apriorismo », proprio dei metafisici, che ammettono solo quelle credenze che siano in accordo con la « ragione ». Vi è infine il « metodo della scienza », che, a differenza dei precedenti, è l'unico in grado di correggere, oltre le credenze errate, anche se stesso, ed è quindi l'unico valido, proprio in virtù — e non malgrado — della sua « fallibilità ». Il metodo della scienza consiste nel « rendere chiare le nostre idee », cioè nel determinare con esattezza il significato delle nostre credenze e i conseguenti « abiti » di comportamento. In questo senso, il significato di una credenza, di un'idea o di una cosa, si riduce alle sue possibili conseguenze pratiche, all'« abito » implicato da essa: « per sviluppare il significato di una cosa, dobbiamo semplicemente determinare quali abiti essa produce perché quel che una cosa significa consiste semplicemente negli abiti che essa implica ». Ora l'identità di un abito dipende dal come esso può condurci ad agire, non solo nelle circostanze che possono probabilmente accadere, ma anche in quelle che, per improbabili che siano, sono tuttavia possibili. Quello che l'abito è dipende da quando e come esso ci porta ad agire. Cosicché « non c'è distinzione di significato così fine che non consista in una possibile differenza pratica ». Differenza pratica, ovviamente, che solo l'osservazione empirica potrà constatare: per fare un esempio, la pesantezza di un corpo « significa » soltanto che in determinate circostanze esso cadrà e le differenze di caduta di due corpi saranno « significative » della loro differenza di peso.

Coronamento di questa concezione della scienza, aperta alla veri-

fica e non dogmatica, è una visione del mondo che ripudia, tanto nella conoscenza quanto nella realtà, ogni teoria della « necessità universale »: il mondo è il regno della probabilità e del caso, anche se sono riscontrabili andamenti uniformi, che possono essere espressi nelle leggi scientifiche. « Probabilismo » e « tichismo » (dal termine greco *tyche* = caso) sono le denominazioni di cui Peirce si serve per caratterizzare questa sua visione del mondo.

James

Il pragmatismo, che in Peirce aveva un chiaro indirizzo empiristico, acquista un'intonazione nettamente spiritualistica (al punto che Peirce per mantenere la distinzione preferisce designare la sua filosofia con il nome di « pragmaticismo ») nel pensiero e nella problematica religiosa di William JAMES (1842-1910), professore prima di psicologia e poi di filosofia nell'Università di Harvard e autore di *Principi di psicologia*, di *Varie forme dell'esperienza religiosa* e di numerosi altri scritti, tra cui significativo è quello dal titolo *La volontà di credere*.

Il pensiero di James, che con i suoi frequenti viaggi in Europa contribuì moltissimo alla diffusione delle idee del pragmatismo, riprende la polemica contro l'intellettualismo e contro la concezione che la conoscenza riguardi soltanto la « rappresentazione » del mondo e non anche l'« azione » da compiere in esso. In questa prospettiva il ruolo fondamentale spetta al perseguimento dei « fini futuri »; ed ed è anzi proprio in questo che si può distinguere un comportamento consapevole da un comportamento puramente meccanico: la sensazione « serve » solo per risvegliare la riflessione e questa per suscitare la volontà e l'azione: la coscienza è un processo, una « corrente continua », in cui l'atto del volere che determina se stesso è il culmine dell'evoluzione biologica (e James riconosce anche l'importanza della zona del subconscio e dell'inconscio — dell'« io transmarginale » — da cui promanano la genialità e la santità). « Il dipartimento volitivo della nostra natura, dice James, domina sia il dipartimento razionale sia il dipartimento sensibile; o, in linguaggio più chiaro, la percezione e il pensiero esistono solo in vista della condotta ». Portando all'estremo la tesi del pragmatismo, James sostiene che sono « vere » solo quelle idee che sono « utili » per l'azione e che la stessa scienza deve essere giudicata con questo criterio.

La fede e la « volontà di credere »

Non solo, ma noi, oltre a constatare che la volontà domina di fatto sulla nostra sensibilità e la nostra ragione, dobbiamo altresì

riconoscere che in alcune scelte questo predominio è inevitabile e legittimo: James osserva che questo è esatto già sul terreno stesso della scienza, dove nessun progresso è mai stato possibile se non sulla base dell'« interesse » e dell'« appassionamento » dello scienziato. In questo senso egli polemizza contro l'intellettualismo di chi immagina uno scienziato indifferente e oggettivo osservatore di un fenomeno e si richiama esplicitamente alle « ragioni del cuore » di cui parlava Pascal (cfr. vol. II, p. 162). E in questo modo di porre il problema sta altresì l'aggancio con la problematica religiosa, che ha certamente un ruolo primario nella riflessione di James.

La dottrina della « credenza », infatti, giustifica la fede religiosa, la « volontà di credere » esprime l'esigenza di far diventare vero ciò che viene creduto, e gli « effetti pratici » della credenza si interiorizzano, fino a definire lo stato d'animo fiducioso e sereno di colui che possiede la fede.

Comunemente si designa come fede la credenza in qualcosa che non è vero, e si crede perciò opportuno che l'uomo « metta un catenaccio » al suo cuore finché l'intelletto non abbia raggiunta l'evidenza: ciò è profondamente falso per James, il quale ritiene che, di fronte alle alternative ultime, l'uomo non può non compiere la « scelta » (il « salto », la « scommessa », in termini pascaliani), perché anche colui che ritenesse di dover sospendere il giudizio lo fa a suo rischio e pericolo, come colui che sceglie di credere o di non credere. D'altra parte la ragione, avendo come sua funzione quella di servire per l'azione, non ha diritto di bloccare una credenza che è utile ad un'azione efficace nel mondo perché non può stabilire né se è vera né se è falsa. Di qui il valore della fede e il primato della stessa esperienza religiosa, che per James non può evidentemente fondarsi né sulla rivelazione che Dio fa di sé né su una dimostrazione razionale della sua esistenza. Lo spiritualismo di James è decisamente « pluralistico »: il monismo, sia materialistico sia spiritualistico, è necessariamente deterministico e solo l'accettazione di un universo molteplice (di un « multiverso »), di una molteplicità di forze indipendenti, apre lo spazio ad un'azione libera e creativa e ad una convergenza di queste forze. In questo « multiverso » anche Dio non può che essere « finito » ed avere funzioni « simili » alle nostre, proprio perché non è più l'assoluto impersonale del monismo.

Altri esponenti del pragmatismo

Questa interpretazione spiritualistica del pragmatismo suscitò vivaci reazioni tra i filosofi americani e non solo americani: abbiamo già visto la reazione di Peirce e più avanti vedremo lo sviluppo del pragmatismo in una direzione rigorosamente « strumentalista » ad opera di Dewey. Qui non resta che fare un rapido accenno ad altri due esponenti del pragmatismo: l'inglese Ferdinand C. S. SCHILLER (1864-1937), professore prima a Oxford e poi a Los Angeles e autore, tra l'altro, di *Studi sull'umanismo* e di *Problemi della credenza*; e George Herbert MEAD (1863-1931), autore di numerosi saggi raccolti in volumi dopo la sua morte (*La filosofia del presente, Spirito, io e società*, ecc.). Nel primo di questi il pragmatismo diventa un relativismo e un utilitarismo, che richiamano esplicitamente la dottrina protagorea dell'uomo misura di tutte le cose (cfr. vol. I, p. 46-47). Nel secondo i temi più interessanti sono il rapporto di condizionalità reciproca posto tra condizionante e condizionato (ad esempio il presente è condizionato dal passato, ma a sua volta lo condiziona, in quanto lo sceglie e ne fa la storia) e il carattere « sociale », e non intimo, dell'esperienza e dell'io stesso: sono temi che vedremo sviluppati nella filosofia di Dewey, di cui Mead fu amico, collaboratore e collega nell'Università di Chicago.

## 3 - *Dewey e lo « strumentalismo »*.

Dewey: la vita e gli scritti

Dewey è il maggior pensatore americano del Novecento e una delle figure più significative della cultura filosofica dei nostri tempi. Con lui il pragmatismo si sottrae alle tentazioni dello spiritualismo, acquista una più ampia consapevolezza dei problemi e della loro complessità ed assurge ad una visione globale della realtà e dell'uomo che interpreta in profondità le esigenze più vive e progressive della società americana nel periodo tra le due guerre mondiali.

Nato nel 1859, John DEWEY insegna in molte Università statunitensi e in particolare in quella di Chicago dal 1894 al 1904 e nella Columbia University di New York dal 1904 al 1929, prendendo attivamente parte alle battaglie culturali. La morte lo raggiunge in tarda età nel 1952. Dewey è autore di numerosi scritti: nel campo degli studi logici, che egli ha sempre coltivato con profondo interesse, sono da ricordare *Gli studi sulla teoria logica*, scritti

nel 1903 in collaborazione con altri e da cui prese l'avvio la cosiddetta « scuola di Chicago »; la *Logica, teoria della indagine*, che è del 1938 e rappresenta il frutto più importante delle sue riflessioni su questo argomento. Altri scritti fondamentali per comprendere il suo pensiero sono *Natura e condotta dell'uomo, Esperienza e natura, La ricerca della certezza, Teoria della valutazione* (scritto per l'« Enciclopedia Internazionale della scienza unificata », di cui parleremo più avanti), *Ricostruzione filosofica* e *Come pensiamo* (in due volumi); ai problemi religiosi è dedicato lo scritto dal titolo *Una fede comune* e ai problemi pedagogici, che hanno un posto di considerevole rilievo nel pensiero di Dewey, sono dedicati i volumi *Scuola e società, Democrazia ed educazione, Esperienza ed educazione.*

La prima fase dell'attività filosofica di Dewey è caratterizzata da un approfondito studio della filosofia di Hegel, che ha lasciato una traccia profonda anche nelle fasi successive, almeno nel senso di avviare il suo pensiero in direzione di quella concezione organicistica e unitaria dei vari aspetti della realtà, uomo compreso, tutti connessi da rapporti reciproci di interdipendenza e di integrazione, che doveva risultare confermata dalla successiva esperienza positivistica. Diventano così centrali del pensiero di Dewey i concetti di natura, di organismo e di ambiente che concorrono a definire il nuovo concetto di « esperienza ».

**Il concetto esperienza**

È infatti nel concetto di esperienza che comincia a manifestarsi la novità della posizione di Dewey rispetto alla tradizione empiristica inglese e allo stesso pragmatismo: tale concetto comprende infatti la totalità degli aspetti della realtà e della vita, anche quelli che esulano dallo stesso ambito conoscitivo e riguardano i fattori di turbamento e di errore, di valutazione e di desiderio, ivi compresi quelli che ciascun individuo riceve come eredità dal passato. In sostanza l'esperienza non è qualcosa che si contrappone all'individuo come oggetto a soggetto, qualcosa che l'uomo si limita a registrare conoscitivamente e a ordinare e generalizzare nella scienza, perché lo stesso rapporto tra individuo e natura, tra organismo e ambiente (rapporto che è biologico e pratico non meno che conoscitivo) è « interno » alla sfera dell'esperienza, che quindi è una realtà « squisitamente obbiettiva ». Vi sono, dice Dewey, due « dimensioni » dell'esperienza, una che consiste nell'« avere » le cose e una che consiste nel « conoscere » le cose, per « averle » in modo più adguato: l'esperienza

non si limita pertanto alla semplice registrazione di ciò che è accaduto, ma anche allo sforzo per cambiare ciò che è dato. E con ciò Dewey si riallaccia alle tesi del pragmatismo.

**l concetto di interazione » e quello di mutamento »**

Esiste dunque uno stretto rapporto di interdipendenza tra l'individuo e la natura, tra l'organismo e l'ambiente, di cui Dewey sottolinea, in polemica con il determinismo materialistico, l'aspetto attivo e che perciò egli preferisce indicare con il nome di « interazione »: l'organismo si trova in un dato ambiente che lo condiziona e che nello stesso tempo lo sollecita a lottare per cambiarlo e renderlo più adatto alla sua sopravvivenza. Tuttavia, proprio per l'ampiezza con cui abbiamo visto che Dewey concepisce l'esperienza, questa interazione non ha un carattere necessario e non è predestinata al successo: ogni ottimismo aprioristico è respinto ed è anzi sottolineato il carattere di precarietà e di instabilità dell'esistenza, che non può essere affrontata con il quietismo di chi crede che comunque tutto andrà per il meglio. E poiché l'uomo vuole sentirsi riparato da questa precarietà e da questa instabilità, nascono le fedi nelle pratiche magiche, le superstizioni e ad un livello più elevato le religioni e le metafisiche: ma, proprio in questo caso, la filosofia cade nella più grave « fallacia », perché estrapola in modo sofistico ciò che può garantire l'esperienza umana contro la precarietà e l'instabilità e si sforza di presentarlo come il carattere totale dell'esperienza. Né a questo sofisma si sottraggono quelle filosofie (e Dewey si richiama esplicitamente a Eraclito e a Hegel, a Spencer e a Bergson) che hanno riconosciuto il mutamento continuo, che è tipico dell'esperienza, ma che poi hanno costruito una « metafisica del mutamento », « hanno deificato il mutamento, rendendolo universale, regolare e sicuro ». Certo, la filosofia non deve « riverire » il mutamento così deificato, ma non deve neppure ridursi all'accettazione rassegnata della precarietà: essa deve bensì cercare la stabilità di ciò che è positivo ed eliminare il negativo, ma questo sforzo intelligente non ha garanzie metafisiche, può riuscire ma può anche fallire, può svilupparsi ma può anche ricadere nella *routine* e nella rinuncia all'uso dell'intelligenza.

**conoscenza concetto di ransazione »**

Anche la conoscenza è una forma di interazione tra l'organismo e l'ambiente, o meglio è il ristabilimento di un'interazione, bruscamente interrotta da un ostacolo improvviso (Dewey fa l'analogia con lo spezzarsi della punta della matita, mentre si è tutti intenti a scrivere) e che è causa di uno stato di incertezza e di dubbio e

che la conoscenza ricompone, modificando il quadro della precedente esperienza ed inserendolo in un quadro più ampio. Dewey ribadisce la sua critica ad ogni distinzione aprioristica di soggetto e oggetto e alle soluzioni offerte sia dall'idealismo sia dall'empirismo: il primo, con la dottrina della razionalità del reale, rende superfluo qualsiasi intervento del pensiero per modificare in meglio la realtà; il secondo, con la distinzione di sensazione e pensiero, fa della sensazione il semplice oggetto della rappresentazione di un pensiero che ad essa rimane estraneo. Spirito e materia, soggetto e oggetto non sono entità preesistenti e separate, ma « la distinzione tra gradi diversi di complessità crescente e di intima azione reciproca fra gli eventi naturali ». Ciò spiega perché Dewey preferirà designare quella particolare interazione che è la conoscenza con il termine, preso dal linguaggio degli affari, di « transazione »: tale termine « indica negativamente che né il senso comune né la scienza devono essere considerati come entità, come alcunché di collocato a parte, completo e circoscritto... Positivamente indica che devono essere contrassegnati dalle caratteristiche e dalle proprietà che si riscontrano in qualsiasi cosa riconosciuta come transazione: per esempio, un affare o transazione commerciale. Questa transazione fa di un partecipante un compratore e dell'altro un venditore: non esistono compratori e venditori che *in* transazione e *a causa* di transazione in cui siano impegnati ». Nello stesso senso, Dewey preferisce parlare di « asseribilità garantita » anziché di « verità »: è insostenibile infatti la tesi che concepisce la « verità » di una proposizione come la sua statica corrispondenza ad una realtà data; più esattamente si deve dire che una proposizione è vera quando è « asseribile in modo garantito », cioè quando le conseguenze di operazioni volte a risolvere un problema sono le stesse conseguenze implicite nel significato della proposizione che le esprime.

**La logica come teoria della indagine**

Da questa interpretazione della conoscenza deriva anche un diverso concetto della logica: nella sua *Logica, teoria dell'indagine* Dewey passa bensì in rassegna i tradizionali concetti e procedimenti della logica (termini, proposizioni, sillogismi, induzione, ecc.; e a proposito dell'induzione, Dewey osserva che essa non indica tanto un procedimento generalizzante, quanto la determinazione di un caso « esemplare », di un « campione » e cioè un « complesso dei metodi » volti a determinare se un caso sia o meno rappresentativo della gene-

ralità); ma ciò che gli preme sottolineare è che non si tratta di operazioni meramente conoscitive o « linguistiche », di cui sia possibile ricostruire una intrinseca « sintassi » logica, come vedremo stavano tentando di fare in quegli anni talune correnti del neopositivismo e della filosofia analitica (cfr. infra, p. 364); anzi, insiste Dewey, è erroneo ritenere che il linguaggio possegga strutture sue proprie: esso ha una funzione operativa (e a tale scopo può essere certamente utile l'analisi del linguaggio e l'uso di simboli, che ci liberano dall'immediatezza dell'esperienza) e un valore essenzialmente sociale, perché l'interazione che in esso si compie è la comunicazione tra individui.

Con piena coerenza, Dewey sostiene che le operazioni di cui si occupa la logica sono operazioni « esistenziali », che concernono cioè la trasformazione delle cose in funzione del loro uso: non esistono « forme logiche pre-esistenti ed eterne », ma solo forme condizionate a situazioni determinate, che sviluppano le precedenti e preparano le future; e non esiste neppure soluzione di continuità tra conoscenza comune e conoscenza scientifica, legate invece da un rapporto genetico e funzionale. In questo senso la logica è per Dewey una « teoria dell'indagine », dove per indagine è da intendere « la trasformazione controllata e diretta di una situazione indeterminata in una situazione determinata nelle sue distinzioni e relazioni costitutive, a tal punto da convertire gli elementi della situazione originaria in un tutto unificato ». I momenti in cui si attua questa trasformazione sono per Dewey cinque: una situazione « problematica », che viene fatta oggetto di riflessione; l'« idea », o possibilità di risoluzione del problema, intravista dalla riflessione e da cui si svolge il ragionamento; l'« esperimento » o « osservazione », con cui è messa alla prova l'idea e si decide se la soluzione è da accettare o scartare; il « giudizio » che trae le conclusioni, sul piano intellettuale, dell'esperimento fatto; e infine la « verifica finale », con cui vengono messe in opera le conclusioni raggiunte e si supera definitivamente il dubbio. Come risultati di indagini precedenti e continuamente rimessi alla prova, le « cose » (le pietre, le stelle, gli alberi, i cani, i gatti, ecc.) sono « reali », possono essere considerate come esistenti indipendentemente dai particolari processi di un soggetto conoscente: « in molti casi sarebbe uno sperpero inutile di energia ripetere le operazioni in virtù delle quali essi sono stati istituiti e confermati. Per il soggetto individuale, supporre che è lui a costruirli nei suoi

immediati processi mentali, è così assurdo come supporre che è lui a creare le vie e le case che egli vede camminando per la città. Tuttavia, le vie e le case sono state costruite, sebbene da operazioni esistenziali esercitate su materiali esistenti indipendentemente, e non da processi mentali ».

**Lo « strumentalismo »**

Questo modo di intendere la conoscenza e la logica definisce lo « strumentalismo » di Dewey: ogni processo di conoscenza è un impegno di trasformazione del mondo (e per questo il filosofo inglese Bertrand Russell riteneva la dottrina di Dewey analoga a quella espressa da Marx nelle *Glosse a Feuerbach*: cfr. supra, p. 206) e quindi ogni conoscenza non è altro che uno « strumento » per l'azione. Dewey presenta il suo « strumentalismo » in netta antitesi con la concezione greca e classica: per questa, infatti (secondo la sua interpretazione), la realtà è un « cosmo », un ordine eterno e stabile, rispetto a cui il pensiero non ha altro compito che contemplarlo e rifletterne le leggi immutabili; l'ideale per l'uomo era con ciò identificato con la « vita contemplativa ». E mentre il mondo del divenire e del mutamento era svalutato come mera « apparenza » o come « male », anche l'attività tecnica e manuale, la « vita pratica » e l'applicazione scientifica, erano considerate indegne di un uomo libero. Questa concezione del mondo rispecchiava esattamente una struttura sociale divisa in liberi e schiavi e in cui solo a pochi privilegiati, riscattati dal lavoro manuale e da interessi pratici, era riservata la cultura « disinteressata ». Oggi però, osserva Dewey, la situazione è profondamente mutata: la società si muove nel senso di un'organizzazione sempre più democratica, nella quale le differenze e le lotte delle classi sono sempre meno marcate; la cultura va verso forme progressive di integrazione tra la tecnica e una scienza, che ha ormai adottato « il punto di vista delle arti utili » ed è attivamente impegnata nella trasformazione della natura. E in questa prospettiva strumentalistica, infine, anche il divenire, il mutamento « perde il suo *páthos*, cessa di essere guardato con malinconia come una caduta della grazia, come fautore di decadenza e di perdizione. Esso viene a significare nuove possibilità e nuovi fini da raggiungere: diviene profetico di un futuro migliore ».

**La pedagogia**

La contrapposizione fin qui delineata ha il suo corrispettivo anche sul piano pedagogico: la pedagogia classica era essenzialmente nozionistica e mnemonica, riduceva l'educazione ad un apprendimento pu-

ramente intellettuale di verità già date e non modificabili. A questa pedagogia e a quella « solitaria » dell'*Emilio* di Rousseau (cfr. vol. II, p. 283-4) Dewey contrappone la sua, fondata sul rispetto della personalità del discente, sul carattere attivo dell'educazione e sul riconoscimento delle sue essenziali finalità sociali: di qui il programma di una « scuola attiva », che parta dagli interessi del fanciullo e li educhi senza trascurarli o reprimerli, che unifichi gioco e lavoro, lasciando allo stesso discente la verifica dei propri errori, attraverso l'apprendimento, non di nozioni, ma di metodi di apprendimento, che lo portino a riscoprire quel che deve sapere; un programma, insomma, che prepari l'uomo a prendere, attraverso il lavoro, il suo posto in una società che è sempre più democratica, industriale e scientifica, e che quindi lo metta in condizione di dare tutto l'apporto creativo di cui è capace, sviluppando tutte le facoltà in vista dell'utilità generale dei compiti che svolgerà nella società. Il concetto di pedagogia ha quindi nel pensiero di Dewey un'accezione assai vasta ed un ruolo primario ed ha influenzato profondamente il pensiero educativo americano ed europeo.

Esperienza valutazione

I caratteri fondamentali dello strumentalismo fin qui considerati mettono in condizione di intendere le idee di Dewey in sede etico-sociale, estetica e religiosa e quindi il rapporto tra « esperienza » e « valutazione »: Dewey polemizza, a questo proposito, con tutti coloro che pongono uno iato netto tra i problemi dell'esperienza e i problemi della valutazione (in sostanza quelli etico-sociali ed estetici) nel senso che solo i primi sarebbero empiricamente verificabili e quindi trattabili scientificamente, mentre i valori e le valutazioni cadrebbero del tutto fuori di qualsiasi determinazione intellettuale e di conoscenza valida. Se fosse vera questa impostazione o se fosse vero che la morale si occupa di « valori intrinseci » e di « fini in sé », allora il mondo delle valutazioni sarebbe rimesso all'arbitrio dell'interiorità e della soggettività e l'organizzazione sociale a strutture ed istituti irrazionali e ad una irrazionale distribuzione del potere. Ma come sostenere che l'intelligenza non ha nulla da dire, per esempio, sulla scelta tra l'uso pacifico e costruttivo e l'uso bellico e distruttivo dell'energia dell'atomo? In realtà proprio lo sviluppo scientifico del mondo moderno richiede con urgenza che il mondo delle valutazioni non rimanga dominio dell'arbitrio o delle suggestioni spiritualistiche.

l'uomo non è un'anima, una sostanza in sé, diversa dal mondo, ma è un continuo processo interattivo tra il suo « spirito », cioè il sistema di credenze, nozioni e ignoranze, di accettazioni e rifiuti, che si è formato sotto l'influenza dell'abitudine e della tradizione », e il suo « io », la sua « personalità », che emerge quando egli si pone come attivo critico e modificatore di quel sistema, rifiutando gli opposti estremi del conformismo e dell'egoismo solitario, quando cioè esercita la sua libertà, che non consiste in un astratto libero arbitrio, ma nella possibilità di un'azione efficace e intelligente. In questo senso, solo una società democratica, in cui le istituzioni sono fatte per l'uomo e non viceversa e che evita i difetti dell'atomismo liberale e dell'organicismo romantico, è omogenea allo sviluppo della scienza. E come non esiste una sostanza metafisica dell'uomo così non esistono metafisici « fini in sé »; mezzi e fini, la riduzione di fini a mezzi e viceversa, vengono determinati di volta in volta dall'attività intelligente, come « strumenti » dello sviluppo dell'uomo e della società. Ed è proprio nella relazione tra mezzi e fini che consiste il problema della valutazione.

**L'arte**

Conseguentemente, anche la valutazione estetica ha caratteri simili ad ogni altra forma di valutazione: « la storia della separazione e dell'acuta contrapposizione finale dell'utile e del bello è la storia di quello sviluppo industriale, attraverso il quale tanta parte della produzione è diventata una forma di vita asservita e tanta parte del consumo un godimento parassitario dei frutti della fatica degli altri ». L'arte, dunque, è una forma dell'interazione dell'uomo con l'ambiente, che tuttavia ha un valore « finale » e non « strumentale », perché in essa la situazione che la produce è esaurita dalla forma e dal contenuto dell'opera d'arte e non rimanda ad altro.

**La filosofia, la religione e metodo della intelligenza**

Non meno della scienza, anche la filosofia è l'esercizio del « metodo dell'intelligenza », ma con un'eminente funzione critica; anzi Dewey definisce la filosofia come « critica delle critiche », perché essa non solo interpreta gli eventi come strumenti per la realizzazione dei valori, ma critica altresì il significato di questi valori e li rinnova continuamente. Il male cessa di essere un problema metafisico o teologico e la filosofia non ha più il compito angoscioso di cercare di mostrare che esso è solo apparenza e non-essere o di cercare di giustificarlo: essa deve cercare di ridurlo il più possibile e di migliorare l'uomo. Di fronte alle opposte concezioni dell'ottimismo e

del pessimismo, egualmente mortificatrici dell'iniziativa umana, Dewey propone il suo « migliorismo », cioè la sua convinzione (la sola che possa incoraggiare l'intelligenza e suscitare una confidenza e una speranza ragionevoli), per cui le condizioni esistenti ad un dato momento possono essere comunque migliorate.

« Abbandonare, scrive Dewey, la ricerca della realtà e del valore assoluto e immutabile può sembrare un sacrificio. Ma questa rinuncia è la condizione per impegnarsi in una vocazione più vitale. La ricerca dei valori che possono essere assicurati e condivisi da tutti, perché connessi ai fondamenti della vita sociale, è una ricerca in cui la filosofia troverà non rivali ma coadiutori negli uomini di buona volontà ». Discendono di qui anche le critiche di Dewey alle religioni storiche in quanto sistemi di presunte verità assolute e in quanto pretese di determinare e codificare l'atteggiamento religioso, di definirne la « qualità religiosa »: in realtà la « qualità religiosa » è solo l'effetto di quell'atteggiamento che produce il migliore adattamento alla vita e alle sue condizioni; perciò, di fronte alle religioni, la « religiosità » non è altro che l'esercizio di quel « metodo dell'intelligenza », che è identico al metodo della scienza e in cui risiede l'unica alternativa al pregiudizio, al dogmatismo e all'autoritarismo

## 4 - *Il realismo. Alexander e Whitehead.*

**caratteri del realismo**

Una delle tendenze fondamentali del pensiero, sia inglese sia americano, del Novecento è costituita dal realismo, di cui Alexander e soprattutto Whitehead sono gli esponenti principali. Si tratta di un movimento filosofico che si caratterizza, ovviamente, in antitesi con l'idealismo, di cui contesta la riduzione degli oggetti a semplici contenuti della coscienza. Tuttavia la sua asserzione di un'esistenza propria e indipendente degli oggetti, che è però conoscibile e descrivibile, è ricca di implicazioni che distinguono il realismo tanto dall'empirismo quanto dal materialismo. L'empirismo infatti assumeva come dato ultimo delle sue analisi la sensazione: di qui l'ineliminabile fondo soggettivistico e la conseguente necessaria prevalenza del problema della conoscenza; il materialismo, a sua volta, per l'impostazione essenzialmente statica e quantitativa data ai problemi, non riusciva a dare una risposta esauriente circa il divenire della

natura e la formazione delle qualità più elevate e irriducibili alle precedenti. Il realismo, per suo conto, vuole essere una filosofia delle cose e non delle sensazioni, si sforza di mostrare che il problema della conoscenza non ha nessun particolare rilievo, perché questa si riduce ad una relazione tra due termini non molto diversa qualitativamente dalle altre relazioni, cerca di costruire un quadro della realtà, o meglio una « cosmologia », in cui alla materia è sostituita come elemento primordiale l'« evento », cioè l'unità elementare spazio-temporale, alla quale, quindi, il divenire, il « processo », è intrinseco (proprio per la presenza della dimensione temporale oltre le tre spaziali) e non estrinseco e aggiunto, non si sa come, ad una materia per sé statica. È da dire, infine, che sia pure in misura diversa, è avvertibile nei vari esponenti della corrente del realismo l'influenza di dottrine scientifiche (soprattutto quella della relatività) e filosofiche (e in primo luogo la problematica degli analisti del linguaggio) che noi considereremo nel successivo capitolo.

**Moore**

Uno dei primi esponenti del realismo è l'inglese George Edward MOORE (1873-1958), professore a Cambridge e autore, tra l'altro, di *Problemi di etica*, di un'*Etica* e di *Alcuni principali problemi della filosofia*; nel 1903 Moore aveva infatti pubblicato un articolo dal titolo *La confutazione dell'idealismo*, che è tutto imperniato sull'idea che la conoscenza è una « relazione » non « inclusiva » (come voleva l'idealismo, per il quale l'oggetto è compreso nel soggetto), ma « esterna » e quindi tale da non modificare i due termini che essa collega, rispetto a come essi sono fuori della relazione. In questo senso Moore presenta la sua filosofia come una difesa del « senso comune » e riecheggia le tendenze della scuola scozzese (cfr. vol. II, p. 263). Orbene il senso comune afferma sostanzialmente due cose, che non è possibile revocare in dubbio: l'esistenza di cose materiali e l'esistenza di una molteplicità di soggetti composti di una mente e di un corpo. La filosofia non ha altro compito che quello di analizzare le concezioni del senso comune e delle proposizioni in cui si esprime (analisi del linguaggio comune), così come l'etica è l'analisi del concetto del bene e delle proposizioni in cui si esprime (analisi del linguaggio morale), anzi soprattutto di queste ultime, perché il bene è una nozione semplice, di cui il senso comune è provvisto e che non può essere spiegata, come non può esserlo, ad esempio, quella di « giallo ». L'etica ha pertanto un carattere descrittivo e oggettivo e la nozione del dovere nasce dall'opportunità di compiere certe azioni di cui si sono osservate le conseguenze « buone ».

**Broad**

Soluzione nettamente realistica è anche quella data da Charlie Dunbar BROAD (nato nel 1887), autore di *Pensiero scientifico*, de *L'etica e la storia della filosofia* e di *Religione, filosofia e ricerca psichica*, al problema della validità della conoscenza scientifica e della percezione: la validità della conoscenza scien-

tifica poggia infatti su quella della percezione e questa è fondata sul dualismo tra « corpo » e « oggetto della percezione ». In questa dottrina degli oggetti della percezione o *sensa*, che è comune, oltre a Broad e a Moore, anche ad un altro esponente del realismo, l'inglese Norman KEMP SMITH (nato nel 1872), studioso di Cartesio e di Kant e autore, tra l'altro, di *Prolegomeni ad una teoria idealistica della conoscenza*, è stata vista l'ultima eco della scolastica medievale e delle dottrine delle « specie sensibili ». Certo è, comunque, che essa pone il problema dei rapporti tra le « cose » e gli « oggetti della percezione ». La soluzione forse più interessante è quella di Broad, che lo concepisce in modo tale che il *sensum* sarebbe la *ratio cognoscendi* della cosa e la cosa la *ratio essendi* del *sensum*, ricorrendo alla seguente argomentazione: quando noi avvertiamo un *sensum* rosso, ciò significa che la nostra retina è colpita da determinate vibrazioni, ma questo non vuol dire che il corpo non sia rosso, perché potrebbe darsi che solo corpi rossi possano emettere quelle determinate vibrazioni. Solo l'intelletto, però, e non la sensazione può persuadersi dell'esistenza degli oggetti.

Kemp Smith

Il realismo americano

Il realismo trova esponenti e manifestazioni anche nella filosofia americana. Possiamo qui ricordare il realismo razionalistico (cioè non puramente meccanicistico o intuizionistico) di Morris R. COHEN (1880-1947), professore al City College di New York e autore tra l'altro di *Ragione e natura*; e il naturalismo di Frederick J. E. WOODBRIDGE (1867-1940), professore alla Columbia University di New York e autore di *Natura e spirito*, e di John Hermann RANDALL (nato nel 1899), anche lui professore alla Columbia e autore de *La natura e l'esperienza storica*: caratteristica di questi ultimi due è l'ammissione della possibilità di una metafisica « descrittiva », che abbia per oggetto non l'essere della metafisica tradizionale (come qualcosa di unico, come totalità onnicomprensiva), ma dell'essere di ogni esistenza o di ogni questione essenziale.

Assai caratteristici, infine, per delineare le tendenze del realismo americano sono due volumi, opera collettiva di gruppi di studiosi: il primo, *Il nuovo realismo*, pubblicato nel 1912, riprende in sostanza le tesi di Moore; il secondo, *Saggi di realismo critico*, pubblicato nel 1920, cerca di formulare una prospettiva capace di superare il dualismo metafisico tradizionale di natura e spirito, di realtà e pensiero e di presentare su basi puramente naturali la loro distinzione. Tra gli autori del primo volume un cenno particolare merita William Pepperell MONTAGUE (1878-1953), professore alla Columbia University e autore de *Le vie del conoscere* e de *Le grandi visioni della filosofia*, che espone un punto di vista in certo modo eclettico, nel senso che considera dogmatismo, misticismo, soggettivismo, empirismo, pagmatismo e via dicendo come soluzioni egualmente valide ma in ambiti di competenze diverse.

Santayana

Tra gli autori del secondo volume di un certo rilievo è la personalità di George SANTAYANA (1863-1952), di origine spagnola, professore nella Harvard University e autore, tra l'altro, di due voluminose opere: *La vita della ragione*, in cinque volumi, e *Il regno dell'essere*, in quattro volumi. Il motivo di fondo del suo pensiero è costituito dall'affermazione di un dualismo, di evidente ispirazione platonica, tra il mondo spazio-temporale della natura e della materia

e il mondo spirituale delle « essenze », un mondo quest'ultimo non ordinato e sistematico e che può essere colto solo con l'intuizione. L'essenza è l'oggetto della conoscenza, ma solo quella che Santayana chiama la « fede animale » ci garantisce che al di là delle essenze c'è qualcosa di esistente. Incarnato nella materia e finito è anche lo spirito, e la vita spirituale non si volge ad un altro mondo, ma alla bellezza e alla perfezione di questo: la sua funzione è quella di intermediario tra mondo della materia e mondo della essenza. In questo senso Santayana interpreta anche la trinità cristiana, in cui il Padre sta per la materia, il Figlio per l'essenza e lo Spirito per la vita spirituale.

**Alexander**

Le tendenze del realismo a configurare una vera e propria « cosmologia » è particolarmente evidente nella filosofia di Samuel ALEXANDER (1859-1938), di origine australiana e professore a Manchester. Nella sua opera più importante, *Spazio, tempo e divinità*, egli espone la sua dottrina dell'« evoluzione emergente », che in qualche modo richiama quella dell'« evoluzione creatrice » di Bergson. E Alexander manifesta un alto apprezzamento del pensiero di Bergson proprio per il rilievo che in esso ha la considerazione del problema del tempo. Alla base dell'evoluzione emergente non è posta infatti la materia ma l'unità spazio-temporale, concepita dinamicamente nel senso che il tempo è il principio interno di organizzazione e di sviluppo dello spazio. Ricorrendo ad un'analogia, Alexander dice che il tempo è per lo spazio quello che la mente è per il corpo. Il dinamismo di questa unità spazio-temporale è regolato dalle « categorie » (termine usato tuttavia in senso completamente diverso da quello kantiano e piuttosto sinonimo delle oggettive idee platoniche), di cui è rielaborata una completa tavola; si attua così quella evoluzione da cui emergono stadi sempre nuovi e originali, irriducibili ai precedenti: dai processi fisio-chimici emerge la vita e dalla vita la mente e la coscienza: « le menti, scrive Alexander, sono soltanto i più dotati membri di una democrazia di cose; e come in una democrazia, dove il talento ha campo aperto innanzi a sé, i membri più dotati salgono in influenza ed autorità ». È a questo livello che si pone il problema della conoscenza, il quale è così ridotto a momento parziale del più generale problema metafisico: la conoscenza è una relazione tra due termini eterogenei ed ha questo di particolare che il soggetto, nell'atto stesso in cui « contempla » le cose, « gode », « fruisce » anche della sua propria coscienza.

Ma lo spirito, la mente e la coscienza, non è l'ultimo stadio (l'ul-

tima « qualità empirica », nella terminologia di Alexander) dell'evoluzione emergente, che urge verso uno stadio più alto, e cioè la « divinità », che sta alla totalità del mondo come il tempo allo spazio e la mente al corpo; se Alexander parla piuttosto di divinità anziché di Dio è perché si tratta di una qualità empirica che non esiste ancora, perché allorché fosse attuata essa cesserebbe di essere infinita e si moltiplicherebbe in una pluralità di dèi finiti, con una nuova « divinità » unica al di là di essi.

Whitehead

Un'analoga esigenza « cosmologica » è evidente altresì nella filosofia di Alfred North WHITEHEAD (1861-1947), che insegna prima in Inghilterra e poi, dopo il 1924, negli Stati Uniti alla Harvard University. Esperto di problemi matematici e scientifici, egli dapprima collabora con Russell alla redazione dei *Principia mathematica* e in seguito si dedica sempre più alle indagini filosofiche e all'elaborazione del suo « naturalismo organicistico », esposto nel *Concetto della natura*, in *Processo e realtà* e in vari altri scritti.

Whitehead polemizza contro l'eccessiva specializzazione scientifica che ha portato gli uomini di scienza a guardare solo nel proprio campo ben delimitato: « l'ufficio proprio della filosofia è quello di sfidare le mezze verità costituenti i primi principi della scienza » e di arrivare ad una concezione che sia « organica », capace, cioè, di cogliere le correlazioni reciproce delle varie nozioni. Orbene la tesi fondamentale del realismo di Whitehead è che gli oggetti della percezione o del pensiero (vale a dire la natura) sono realtà che, proprio nell'essere percepiti o pensati, si rivelano come esistenti per sé e indipendenti dalla percezione e dal pensiero. Nella terminologia di Whitehead, gli « enti attuali » (gli oggetti), i « nexus » (le correlazioni reciproche) e le « prensioni » (le percezioni) sono gli ultimi elementi dell'esperienza, in cui pertanto non è possibile introdurre un dualismo metafisico di pensiero e natura, di conoscenza ed esistenza: « io protesto, egli scrive, contro questa biforcazione della natura in due sistemi di entità che sarebbero reali in due sensi differenti. Una realtà sarebbe quella delle entità, come gli elettroni, studiati dalla fisica: è la realtà che sta immobile innanzi alla conoscenza e che non è a sua volta mai conosciuta. Infatti, ciò ch'è conosciuto è un'altra specie di realtà, che risulta dal concorso della mente. Così vi sarebbero due nature: l'una è la ' congettura ', l'altra è il ' sogno ' ».

La scienza deve perciò occuparsi degli oggetti e delle loro con-

nessioni come sono indipendentemente dal rapporto con il soggetto conoscente: l'aspetto spirituale si integra così con l'aspetto fisico nella bipolarità, che è caratteristica dell'esperienza. « La filosofia dell'organismo attribuisce sensibilità a tutto il mondo attuale » e concepisce il mondo attuale come un insieme di « eventi », ciascuno dei quali è un'unità spazio-temporale, un insieme di relazioni, o « prensioni », con tutti gli altri eventi, analoghe, in qualche modo, alle « piccole percezioni » di cui parlava Leibniz (cfr. vol. II, p. 214) e a fondamento delle quali è illusorio ipostatizzare una « sostanza » materiale. Il carattere dinamico dell'evento, mentre da un lato marca la differenza con le concezioni materialistiche (per le quali le particelle elementari sono statiche, chiuse in se stesse e con una realtà indipendente dalle relazioni in cui possono venirsi a trovare), dall'altro dà a tutta la natura il carattere di un « processo continuo » e di un « organismo », alla cui « concrescenza » convergono gli sforzi di tutti gli « enti attuali » (anche qui l'influsso della monadologia leibniziana è evidente). In questa prospettiva Dio è la potenzialità infinita che accompagna il progresso del mondo e che con questo progresso è in un rapporto di convergenza. « Dio e il mondo, scrive Whitehead, si muovono reciprocamente incontro attraverso i loro processi... Così Dio deve essere concepito come uno e come molti nel senso inverso in cui il mondo deve essere concepito come molti e come uno. Il tema della cosmologia, che è la base di ogni religione, è la storia dello sforzo dinamico del mondo verso una duratura unità e della statica maestà della visione di Dio che raggiunge il suo scopo di completamento assorbendo la molteplicità degli sforzi del mondo ». Metafisica e panteismo sono così gli esiti del realismo di Whitehead.

# XV

# *LE CORRENTI CONTEMPORANEE: FILOSOFIA DELLA SCIENZA, NEOPOSITIVISMO, ANALISI DEL LINGUAGGIO*



## 1 - *Gli sviluppi della fisica teorica. Teoria della relatività e fisica dei quanti.*

**Lo sviluppo lla scienza e della tecnica**

In questo e nel successivo capitolo ci proponiamo di integrare il quadro della filosofia del Novecento, dando un rapido sguardo alle tendenze, finora non considerate, su cui è attualmente impegnato un dibattito che è lungi dall'essere concluso. Si tratta quindi di uno sguardo essenzialmente orientativo, e possiamo pertanto prescindere, in questa sede, da un criterio di completezza che richiederebbe anche l'esame di quelle posizioni di pensiero che sono bensì presenti nella cultura filosofica dei nostri giorni, ma che in sostanza continuano, senza spunti di particolare originalità, indirizzi già esaminati: il che non vuol dire che, in qualche caso (quale è quello, ad esempio, del pensiero cattolico), esse non abbiano un considerevole peso nella determinazione delle nuove tendenze culturali.

Il fatto più rilevante che dobbiamo cominciare a prendere in esame è certamente lo straordinario sviluppo scientifico e tecnologico, reso possibile dalla diffusione della scolarizzazione e dell'istruzione, dall'incremento massiccio delle istituzioni della ricerca (dagli istituti universitari e extrauniversitari ai laboratori e gabinetti scientifici dell'industria), dalla formazione di schiere sempre più ampie di scienziati e di tecnici. In pochi decenni è radicalmente cambiato il modo di vivere degli uomini (almeno nei paesi più avanzati) e più ancora promette di cambiare per il futuro: lo sfruttamento dell'energia atomica per usi pacifici e l'esplorazione spaziale hanno aperto orizzonti insospettati rispetto al modo tradizionale con cui l'uomo ha finora considerato il suo posto nella natura e nell'universo; i progressi della chimica, della batteriologia, della biologia (soprattutto della microbiologia e della genetica) e della chirurgia hanno reso possibile vittorie decisive su malattie finora incurabili (basti pensare all'introduzione della penicillina e degli altri antibiotici o alle vaccinazioni di massa), ponendo in termini radicalmente nuovi il problema della salute mondiale e allungando la media della vita umana, con tutte le implicazioni sociali ed economiche che questi risultati comportano; lo sviluppo della tecnologia, della automazione, dell'elettronica e della cibernetica sta trasformando profondamente la produzione industriale e l'organizzazione sociale del lavoro, anche qui con rilevanti conseguenze di ordine economico e sociale (lo spostamento di masse sempre mag-

giori di uomini dall'agricoltura all'industria e alle cosiddette attività terziarie, l'urbanesimo, lo sviluppo dei trasporti e delle comunicazioni, che sta rapidamente unificando il mondo, rompendo l'isolamento tradizionale di gruppi e popoli, fino a superare, non senza difficoltà, le barriere politiche). Questi risultati sono sotto gli occhi di tutti, così come è evidente il progressivo affermarsi di una civiltà dei consumi di massa, che ha caratteri tendenzialmente uniformi anche in paesi diversi e che ha creato problemi nuovi e stimolato quelle ricerche nel campo della psicologia, della sociologia e dell'antropologia che sono tanta parte del quadro culturale del nostro tempo.

Né va trascurata, anche dal punto di vista teorico, la progressiva trasformazione della tradizionale partizione delle scienze, il sorgere e l'affermarsi di discipline nuove e, come si suol dire, « di confine », l'applicazione dei risultati e dei metodi di una scienza ad un'altra scienza, l'approfondimento del dibattito teorico sui problemi del metodo di ricerca, la possibilità di disporre di sempre più raffinati strumenti di indagine e di osservazione, e infine l'organizzazione collegiale della ricerca dovuta alla necessità di conciliare la sempre maggiore specializzazione con l'esigenza di tenere presenti tutti gli aspetti e tutte le implicazioni di un determinato problema. È evidente, pertanto, che non è possibile neppure tentare, in questa sede, un'analisi sommaria dei risultati raggiunti nei singoli settori, sia per la vastità dell'argomento sia perché essa non potrebbe essere ormai, anche a livello di rapido consuntivo, che l'opera di un gruppo di competenti nei singoli settori.

D'altra parte, dal punto di vista con cui consideriamo lo sviluppo delle scienze e che concerne soprattutto le implicazioni e i riflessi teorici nel campo della considerazione filosofica, un esame complessivo sarebbe forse anche prematuro e certamente non esauriente; più opportuno ci sembra quindi limitarsi a considerare qui sommariamente due scienze, in cui le implicazioni e i riflessi di cui si diceva sono oggi forse più chiaramente individuabili: e cioè la fisica e la matematica, riservandoci nel successivo capitolo qualche breve riferimento alla psicologia (e alla psicoanalisi), alla sociologia e alla antropologia.

**Lo sviluppo della fisica teorica e la epistemologia**

Il decennio che va dal 1895 al 1905 è decisivo nello sviluppo della fisica e della matematica moderne: al 1895 risale, infatti, la scoperta dei raggi X, che apre la strada alla fisica dei « quanti »; nel 1903 vede la luce il secondo volume dei *Principi dell'aritmetica* di Frege, che segna la cosiddetta « crisi dei fondamenti »; nel 1905, infine, Einstein presenta la prima esposizione della teoria della « relatività ristretta » o « relatività speciale ». Queste scoperte e queste teorie, destinate a rivoluzionare ben presto le impostazioni tradizionali della fisica e della matematica classiche, hanno avuto un'influenza profonda anche sul piano dell'epistemologia e della filosofia della scienza, del resto già aperte ad un largo dibattito, man mano che entravano in crisi le generalizzazioni e i presupposti dello scientismo positivistico: la crisi del valore gnoseologico assoluto delle scienze è già evidente in quelle dottrine sulla natura « economica », « convenzionale » e « contingente » della scienza, che dall'empirio-criticismo in poi, abbiamo visto essere presenti in molte correnti della filosofia europea, dallo spiritualismo allo storicismo e al neo-idealismo. E tuttavia è necessario fare una

distinzione tra queste filosofie che dai dibattiti epistemologici e dalle ipotesi scientifiche ricavano una sostanziale svalutazione del sapere scientifico rispetto ad altre forme di conoscenza (dall'intuizione di Bergson al concetto di Croce) e un atteggiamento di indifferenza per i suoi problemi ed i suoi risultati; e quelle dottrine filosofiche che invece si muovono all'interno stesso della problematica scientifica e che ad essa danno dei contributi teorici e metodologici non secondari.

**Einstein: la teoria della relatività**

La teoria « relatività ristretta » o « relatività speciale » fu elaborata da Albert EINSTEIN (1879-1955) in riferimento al problema posto dalla costanza della velocità della luce. L'asserita costanza della velocità della luce, infatti, sembrava contrastare con un principio fondamentale della meccanica classica, quello, cioè, per cui si sommano le velocità di due corpi che si avvicinano: in base a tale principio, la velocità della luce proveniente da astri a cui si avvicina il nostro pianeta nel suo movimento dovrebbe essere maggiore di quella della luce che proviene da astri da cui il nostro pianeta si allontana. Le esperienze compiute da William MORLEY (1838-1923) e da Albert MICHELSON (1852-1931) mostrarono invece che la velocità della luce rimane costante e non si somma a quella della terra: ciò sembrò confermare l'ipotesi dell'esistenza dell'etere, come sostanza che da un lato doveva servire ad evitare l'ammissione (che pareva assurda) della propagazione della luce nel vuoto, e che dall'altro, in quanto assolutamente immobile, potesse servire come punto di riferimento per la misurazione della velocità degli astri. L'impossibilità di una misurazione di questo genere indusse Einstein a capovolgere i termini del problema e ad estendere anche ai fenomeni elettromagnetici (quali sono quelli della luce, come aveva dimostrato Maxwell: cfr. supra, p. 164) un principio galileiano relativo ai fenomeni meccanici, quello cioè per cui non è possibile, compiendo un esperimento meccanico all'interno di un sistema rigido (per esempio facendo cadere un grave all'interno di una nave) stabilire se tale sistema rigido è in quiete o in moto. Nello stesso modo non è possibile misurare le variazioni di velocità della luce facendo riferimento ad un criterio di misura e ad un osservatore che sono, essi stessi, soggetti a tali variazioni. Ciò significa che la costanza della velocità della luce è « relativa » al sistema di misura prescelta e che quindi « relativi » sono anche i concetti di spazio e tempo (con cui si misura la velocità): l'introduzione di una considerazione « critica » (e Einstein si richiama a Hume e a Mach) dei metodi di osservazione scientifica; il rilievo dato all'osservatore; l'abbandono dell'assolutezza dei concetti di spazio, di tempo e di velocità e la loro « relativizzazione » ad un sistema di riferimenti dato (senza che vi sia un sistema di riferimenti valido assolutamente); la conseguente relativizzazione dei concetti derivati di massa, di cui è asserita l'equivalenza con l'energia, di lunghezza, di volume e di accelerazione, ecc.; sono questi i risultati più rilevanti acquisiti dalla dottrina della relatività rispetto all'immagine tradizionale della natura e della scienza.

**« relatività generale »**

Non è possibile seguire in questa sede gli sviluppi che Einstein dette alla sua teoria della relatività, cercando di estenderne i criteri progressivamente a tutti i fenomeni meccanici ed elettromagnetici: basterà ricordare che nel 1915,

enunciando la sua teoria della « relatività generale », Einstein tentava una spiegazione dei fenomeni meccanici che prescindesse dal concetto newtoniano di gravitazione; ricorreva perciò all'ipotesi di una « curvatura » delle dimensioni spazio-temporali, che respingeva i postulati di Euclide e accoglieva la dottrina dello spazio di Riemann (cfr. supra, p. 164). Nello stesso tempo egli generalizzava il concetto di « campo » (elaborato per i fenomeni elettromagnetici) considerando gli stessi corpi fisici come particolari « densità di campo » e quindi annullando la tradizionale differenza qualitativa tra materia ed energia.

**La fisica dei quanti**

La teoria della relatività ha avuto un'importanza determinante nello sviluppo della « fisica atomica » contemporanea; ma un'importanza non inferiore ha avuto la cosiddetta « fisica dei quanti » questa ha il suo immediato precedente nella scoperta dei fenomeni radioattivi: nel 1895, come si è detto, Wilhelm Konrad ROENTGEN (1845-1923) scopre i raggi X e poco dopo l'inglese THOMSON (1856-1940) osserva che tali raggi quando attraversano un gas lo rendono conduttore di elettricità. Questa osservazione, sviluppata anche dal neozelandese Ernest RUTHERFORD (1871-1937), è alla base della scoperta dell'elettrone: di qui la scoperta della radioattività dell'uranio, fatta da E. BECQUEREL (1852-1908), e, nel 1898, quella del radio, legata ai nomi di Pierre CURIE (1859-1906) e di Marie CURIE (1867-1934).

Da tutti questi studi vengono create le condizioni che permettono a Max PLANCK (1858-1947) di formulare nel 1900 la teoria quantistica: l'energia delle radiazioni non è un flusso continuo, ma una struttura discontinua, un insieme di « quanti » (di unità di quantità), proporzionali alla frequenza delle oscillazioni dell'energia e tali che possono essere emessi o assorbiti sempre per intero e che comunque non possono essere inferiori ad una certa « costante » (detta appunto di Planck). A questa teoria sono legate due conseguenze di fondamentale importanza: la prima è la contrapposizione della teoria quantistica della luce a quella ondulatoria, definitivamente prevalsa nel secolo XIX rispetto a quella corpuscolare di Newton (cfr. vol. II, p. 188) e fondata appunto sull'ipotesi di una emissione continua; ciò apriva però il grave problema di due dottrine della luce, ciascuna delle quali valida a spiegare un certo ambito di fenomeni e tuttavia non ancora unificabili in una teoria generale. La seconda conseguenza consisteva nella determinazione della struttura planetaria dell'atomo, elaborata nel 1913 da Niels BOHR (nato nel 1885): la scoperta che l'atomo non è una particella ultima, ma risulta da un nucleo centrale e da un certo numero di elettroni, che gli ruotano attorno e le cui orbite sono fissate da forze elettriche di attrazione e di coesione, apriva la strada, da un lato, alla « fissione » dell'atomo e alla utilizzazione dell'energia che così si sviluppa, e dall'altro ad importanti sviluppi teorici.

**La meccanica quantistica e il « principio di indeterminazione »**

Si arriva così al tentativo, elaborato, per strade diverse ma convergenti, da Werner HEISENBERG (nato nel 1901) e da Erwin SCHROEDINGER (nato nel 1887), di costruire una « meccanica quantistica »; e alla constatazione che, nella scala atomica, l'energia impiegata per osservare un fenomeno modifica il fenomeno stesso in modo imprevedibile, perché modifica la velocità della particella di cui si vuole osservare la posizione. Non solo quindi non è possibile

stabilire con assoluta precisione la posizione e, insieme, la velocità delle particelle subatomiche, ma anche il concetto di « orbita » degli elettroni viene rimesso in discussione: intanto non è vero che un elettrone percorra tutte le orbite che in teoria potrebbe compiere in base alla meccanica classica, ma « salta » da un'orbita ad un'altra; in secondo luogo, poi (ed è la cosa più importante) l'orbita di un elettrone non è osservabile giacché, per la variazione di velocità provocata dall'osservazione, l'elettrone è osservabile solo nel momento in cui salta da un'orbita ad un'altra; per cui la determinazione della posizione lascia indeterminata la velocità e viceversa. Sono questi risultati che stanno alla base del « principio di indeterminazione » di Heisenberg e del « principio di complementarità » di Bohr.

Senza entrare in ulteriori dettagli, è evidente da quanto detto la profonda rivoluzione che la nuova fisica ha introdotto nei tradizionali concetti dell'interpretazione della natura; e in questa sede tre conseguenze sono particolarmente da porre in rilievo, collegate al principio di indeterminazione di Heisenberg: la prima è la necessità di « interazione tra oggetto e osservatore » da cui la meccanica classica credeva di poter prescindere; la seconda è l'abbandono della vecchia ipotesi deterministica degli eventi naturali e del concetto di « causa » ad essa connesso, al cui posto è introdotto il concetto di « probabilità »; la terza, infine, è la matematizzazione della fisica, della cui importanza potremo renderci conto analizzando gli sviluppi della matematica e dei suoi rapporti con la logica e con la filosofia.

## 2 - *Matematica e logica. Russell.*

**Lo sviluppo della matematica: intuizionismo**

Nel campo della matematica, le ricerche svolte nella prima metà del Novecento hanno un rilievo del tutto particolare, per lo sviluppo di quell'esigenza di rigore e di quel processo di aritmetizzazione su cui abbiamo visto concentrarsi l'interesse degli studiosi da Weierstrass in poi (cfr. supra, p. 163 sg.). Tuttavia, in questa sede due punti devono essere soprattutto posti in evidenza: il primo è costituito dal dibattito che si sviluppa intorno alla natura degli oggetti matematici e dei fondamenti stessi della matematica; il secondo, forse ancora più interessante, è dato dai tentativi di giungere ad una completa identificazione di matematica e logica e alla costruzione di una logica completamente formalizzata, con simboli, relazioni e operazioni di calcolo analoghe a quelle algebriche.

Quanto al primo punto, sia Cantor che Dedekind (cfr. supra, p. 163 sg.) erano stati dell'avviso che i numeri e gli oggetti matematici (a parte il loro significato di « immagini » di processi che accadono nella realtà) abbiamo un'« esistenza » loro particolare come entità

intellettuali, come oggetti logici. Accanto a questa interpretazione dobbiamo ricordare quelle, particolarmente sviluppate nel Novecento, degli « intuizionisti » e dei « formalisti »: i primi, tra i quali sono da ricordare L. E. J. BROUWER (nato nel 1881), Hermann WEYL (1885-1955), sostengono, riprendendo alcuni principi già enunciati da Poincaré e risalendo fino all'estetica trascendentale di Kant, che a fondamento della matematica sta l'intuizione del tempo e che i suoi oggetti (non riconducibili né a convenzioni né ad entità logiche) sono solo quelli costruibili sulla base di questa intuizione.

**Hilbert e il formalismo**

L'indirizzo formalistico prende invece avvio dalle fondamentali ricerche di David HILBERT (1862-1943), autore de *I fondamenti della geometria* e de *I fondamenti della matematica*. Secondo la sua impostazione la matematica è un sistema coerente di « assiomi », in cui gli assiomi sono enumerati con completezza, deducendo poi da essi tutte le altre proposizioni. L'unica condizione di validità di un qualunque sistema di assiomi è la sua non contraddittorietà interna. Partendo da questo criterio formale Hilbert concepisce le operazioni matematiche come procedimenti puramente meccanici, come esercizi logici ipotetico-deduttivi: in tal modo, lo sviluppo della totalità della scienza matematica si realizza in due modi: derivando dagli assiomi nuove formule, che possano essere dimostrate mediante deduzioni puramente formali, e introducendo nuovi assiomi che non contraddicano a quelli già posti. Stabilire la non contraddittorietà reciproca degli assiomi non è però compito che possa essere assolto dagli assiomi, dalle proposizioni dedotte e, in generale, dagli enti matematici: esso spetta piuttosto ai « discorsi » che si fanno su di essi; ed Hilbert cercò di dare forma scientifica a questi discorsi mediante una nuova disciplina che egli chiamò « meta-matematica ». Questa impostazione, oltre ad avere grande influenza sugli studi di logica e di « meta-logica », ebbe importanti sviluppi anche in sede matematica: il contributo più importante è quello dato, nel 1931, dal matematico Kurt GÖDEL, mediante la dimostrazione che la non contraddittorietà di un sistema formale non può essere provata con i mezzi logici offerti dal sistema stesso, ma che occorre ricorrere ad un sistema più ampio e più ricco (teorema di Gödel): non è pertanto possibile provare la non contraddittorietà della totalità della matematica, nell'ipotesi che essa sia ridotta ad un sistema formalizzato. E se il formalismo e il meccanicismo operativo di Hilbert ha dato un forte impulso alla co-

struzione delle macchine calcolatrici, il teorema di Gödel ne ha chiarito i limiti intrinseci.

La logistica: Boole e Peano

Oltre quello « intuizionistico » e quello « formalistico », un terzo indirizzo di grande interesse è quello « logistico », da cui prende avvio tutta la formalizzazione della moderna « logica matematica ». I precedenti immediati di questo indirizzo, che si riallaccia alle intuizioni della « caratteristica universale » e del « calcolo » logico di Leibniz (cfr. vol. II, p. 208), vanno ricercati, oltre che nell'approfondimento dell'aritmetizzazione della matematica, nelle indagini di Boole e di Peano. L'inglese George BOOLE (1815-1864), autore de *L'analisi matematica della logica*, dalla constatazione che la validità dell'algebra simbolica dipende non dall'interpretazione dei simboli ma dalle leggi della loro combinazione (per esempio, nella combinazione $x : y = 2x : 2y$, la validità della proposizione non dipende dall'interpretazione di $x$ e di $y$), prese lo spunto per sostenere che tale validità poteva essere estesa anche ad altri campi e che le leggi logiche « sono identiche nella forma con quelle dei simboli generali dell'algebra ». L'italiano Giuseppe PEANO (1858-1932), autore di *Arithmetices principia nova methodo exposita* e di un noto *Formulario di matematica*, proseguì le indagini sulla aritmetizzazione della matematica, concludendo che, da un lato, tutta la matematica può essere ricondotta ai concetti e alle operazioni dell'aritmetica, e, dall'altro, che tutta l'aritmetica può essere costruita utilizzando soltanto tre concetti base (quelli di zero, di numero naturale e di successivo) e cinque assiomi. Peano, inoltre, riuscì a tradurre tutta la matematica in un linguaggio formalizzato rigoroso mediante l'adozione di un completo sistema di simboli, e colse la « grande analogia » esistente tra le operazioni della logica deduttiva e quelle dell'algebra e del calcolo geometrico.

Frege

Su questo punto, tuttavia, il contributo fondamentale è stato portato dal grande matematico e fondatore della moderna logica formale, Gottlob FREGE (1848-1925), autore, fra l'altro, de *I fondamenti dell'aritemtica*, di *Senso e significato* e di *Principi dell'aritmetica*. Frege si dichiara convinto che l'aritmetica è « una branca della logica » e che « le leggi del numero debbono trovarsi nel più intimo rapporto con le leggi del pensiero ». Egli compie così il passo decisivo per identificare aritmetica e logica e, proprio in conseguenza di ciò, si dichiara nettamente contrario sia all'intepretazione empiri-

stica sia all'interpretazione psicologica dei concetti logici e degli enti matematici (e abbiamo già visto l'importanza di questa tesi nello sviluppo della filosofia di Husserl: cfr. supra, p. 274). I concetti logici e gli enti della matematica hanno una loro consistenza, indipendente da chi li giudica, e una loro piena oggettività, anche se si tratta di una oggettività « non reale », che cioè non cade sotto i sensi. Di notevole interesse è anche la distinzione tra « significato » di un segno (cioè l'oggetto) e il « senso » di un segno (cioè il modo in cui un oggetto si è dato): per esempio, « Dante » è un significato, « autore della *Divina Commedia* » è un senso.

**Le antinomie e la « crisi dei fondamenti »**

Nel 1903 Frege, nel pubblicare il secondo volume dei suoi *Principi dell'aritmetica*, dava notizia di una lettera con cui Bertrand Russell gli segnalava un'antinomia emergente dalle sue dimostrazioni. L'antinomia consisteva in questo: dato un insieme $x$, come « insieme di tutti gli insiemi che non contengono se stessi », qual è la risposta alla domanda se $x$ contiene o no se stesso come elemento? Se la risposta è affermativa, essa contraddice alla stessa definizione di $x$; se la risposta è negativa la contraddizione si ripresenta egualmente, perché viene ad escludere che $x$, non includendo se stesso, sia l'insieme di tutti gli insiemi che non contengono se stessi.

Tale antinomia apparve tanto grave a Frege da indurlo ad abbandonare le ricerche; si aprì in tal modo quel capitolo della « crisi dei fondamenti » della matematica, che non è ancora completamente concluso, e a cui lo stesso Russell ha dato un contributo importante, proseguendo nella strada della « logicizzazione » dell'aritmetica.

**Russell: la vita e gli scritti**

Bertrand RUSSELL (1872-1970) ha accompagnato, in tutta la sua lunga vita, le riflessioni sulla logica e la conoscenza con vivaci battaglie contro l'autoritarismo e il conformismo su questioni politiche, etiche e pedagogiche, in nome della libertà dell'individuo, di un ideale democratico del socialismo e del pacifismo, pagando spesso di persona: nel 1916 fu rimosso dall'insegnamento a Cambridge per le sue idee in favore dell'obbiezione di coscienza; nel 1918 fu condannato a sei mesi di carcere per la sua propaganda pacifista. E anche negli Stati Uniti, nel 1940 nel 1943 gli fu revocato l'insegnamento per avversione alle sue idee sul matrimonio, la morale e la società. Ancora oggi presiede il tribunale internazionale per i crimini di guerra nel Vietnam. Nel campo degli studi logici gli scritti più importanti

sono i *Principi di matematica* del 1903, a cui facevano seguito i tre volumi dei *Principia mathematica* (1910-1913), scritti in collaborazione con Whitehead, che ne rielaboravano e sviluppavano il contenuto in vista della soluzione del problema delle antinomie. Lo sviluppo del suo pensiero nel senso di un sempre più radicale empirismo è documentato dagli scritti successivi, *L'analisi dello spirito*, *L'analisi della materia* e *La conoscenza umana: il suo ambito e i suoi limiti*, scritti tra il 1921 e il 1940, accanto ai quali può essere ricordata una vasta e brillante *Storia della filosofia occidentale*. Nel campo dei problemi etico-politici e sociali, i suoi scritti più noti sono *Vie della libertà: socialismo, anarchismo e sindacalismo*, *Perché non sono cristiano*, *Matrimonio e morale*, *L'educazione e l'ordine sociale*, *Religione e scienza*, *Autorità e individuo*.

**Il realismo logico**

La posizione di Russell in logica è, in origine, nettamente realistica; egli stesso dice di aver condiviso con Frege « la credenza nella realtà platonica dei numeri »: una realtà platonica, tuttavia, non separata dal mondo reale, del quale costituisce in certo qual modo la struttura. Gli oggetti della logica e della matematica sono « entità, a cui si può pensare » e che esistono indipendentemente dal pensiero che le pensa. Questo realismo non verrà mai meno del tutto nel pensiero di Russell, anche quando, nell'ultimo periodo, accentua l'impostazione empiristica: in questo senso egli critica non solo l'intuizionismo (che è un residuo del misticismo) e l'interpretazione psicologica dei concetti logici, ma anche il formalismo di Hilbert, contro il quale scrive che « l'applicazione del numero al materiale empirico non fa parte né della logica né dell'aritmetica: però una teoria che la renda *a priori* impossibile non può essere giusta ». In conclusione, Russell nega che i rapporti logici e aritmetici riguardino qualche fatto solo circa il linguaggio e non circa il mondo.

**Identità di logica e aritmetica**

La tesi fondamentale di Russell, caratteristica di tutto il moderno « logicismo », è l'identità di logica e aritmetica, una tesi che è espressa anche in forma più attenuata nel senso di ritenere che la logica sia costituita dalle « premesse dell'aritmetica ».

La logica può essere pertanto totalmente formalizzata con simboli analoghi a quelli dell'algebra; in conseguenza, è possibile stabilire operazioni e calcoli sulle relazioni dei simboli, indipendentemente dal loro riferimento a dati empirici. La simbologia di Russell (per gran parte ripresa da quella di Peano) è assai complessa e

non può certo essere esposta in questa sede: essa mira comunque a fornire una costruzione simbolica assolutamente rigorosa delle relazioni logiche, guardando unicamente alla loro « forma » e prescindendo completamente dai significati che possono essere dati ai termini di queste relazioni (le cosiddette « variabili »). Solo per fare un esempio, io posso scrivere, per esprimere una relazione ($R$) tra due variabili: $x R y$ e pormi in conseguenza il problema se sia valida anche la relazione $y R x$. Ora è evidente che se $x$ e $y$ sono due individui e $R$ indica la relazione di fratellanza la reciprocità esiste, ma se $R$ indica la relazione di paternità, la reciprocità non esiste più. Poiché però, una formula simbolica deve essere valida indipendentemente dal riferimento empirico, io non posso senz'altro affermare che «se $x R y$ allora $y R x$», ma devo introdurre nuovi simboli e operare calcoli più complessi: chiamando $p$ la relazione $x R y$, e $r$ la relazione $y R x$ e indicando con il simbolo « $\supset$ » l'espressione di implicazione « se .... allora », io potrò asserire « $p \supset r$ », soltanto se riuscirò a trovare una relazione $q$ tale che « $p \supset q$ » e « $q \supset r$ », in base al fatto che essendo sempre valida l'asserzione: « se $p \supset q$ e $q \supset r$ allora $p \supset r$ » è necessariamente vero il suo conseguente ($p \supset r$).

La logica proposizionale

È evidente che questa proposizione può essere ulteriormente e più rigorosamente formalizzata, ma ciò che qui preme mettere in evidenza è che, caduto ogni riferimento empirico alle cose e alle loro qualità, cade anche la logica tradizionale dei « termini » (soggetto e predicato): la logica si trasforma in una « logica proposizionale » (e Russell distingue le « proposizioni atomiche » quelle più semplici, e non deducibili da altre; e « proposizioni molecolari » che includono proposizioni atomiche e anche relazioni tra di esse) e i suoi concetti fondamentali diventano quelli di « classe » (come insieme di individui che soddisfano a certe condizioni), di « proposizione » e di « relazione »; ed anzi è proprio il « calcolo delle relazioni » la parte più nuova della logica di Russell e quella che realizza la piena identificazione di matematica e logica, giacché il « contare » non è altro che porre una relazione da termine a termine nella serie dei numeri naturali.

Le antinomie

A proposito delle antinomie e della « crisi dei fondamenti », infine, la soluzione di Russell si muove nel senso di determinare una « teoria dei tipi » dei concetti (i concetti di tipo « zero » sono gli individui; quelli di tipo « uno » sono le proprietà di più individui; quelli di tipo « due » sono le proprietà delle proprietà, ecc.) e di

stabilire con ciò la regola che un concetto non può mai fungere da predicato in una proposizione in cui il soggetto sia di tipo eguale o maggiore.

Il linguaggio

Un posto di rilievo, nella filosofia di Russell ha anche la dottrina del linguaggio: egli stesso parla della formalizzazione mediante simboli della logica come di un linguaggio in cui c'è solo sintassi e niente vocabolario. Tuttavia non è possibile aggiungere questo vocabolario: se infatti è vero che il linguaggio è costituito di proposizioni e che i simboli costituenti la proposizione « significano » i costituenti dei fatti che rendono vera o falsa la proposizione stessa (le proposizioni atomiche esprimono « fatti atomici » e possono essere asserite o negate solo in base all'esperienza); è anche vero che tali costituenti dei fatti possono diventare noti solo per « conoscenza diretta » e che questa « conoscenza diretta », è diversa da individuo a individuo. Se quindi il vocabolario esprimesse solo la conoscenza diretta di colui che parla, esso non potrebbe essere capito da chi ascolta ed ha una diversa conoscenza diretta: paradossalmente, il vocabolario serve alla comunicazione proprio perché impreciso.

L'empirismo

Si è già detto che in un secondo momento, soprattutto per influenza delle ricerche dei filosofi neopositivisti (cfr. paragrafo seguente), Russell accentua l'impostazione empiristica della sua filosofia della conoscenza: l'esperienza è la base non solo della nostra conoscenza diretta o conoscenza di fatto, ma anche delle conoscenze che possiamo da essa « inferire ». In altri termini, hanno fondamento empirico le conoscenze « fattuali » della realtà (le scienze), ma a questo fondamento empirico sono in ultima analisi legate anche le proposizioni della matematica e della logica. Ma con ciò Russell veniva a trovarsi di fronte a due difficoltà: da un lato quella per cui, se a fondamento della conoscenza sta l'esperienza immediata e personale e questa è diversa da individuo a individuo, sembra impossibile uscire dal solipsismo (cioè dall'affermazione che esisto solo io e che tutti gli altri e tutte le cose sono solo mie idee o rappresentazioni); dall'altro quella per cui, se tutta la nostra conoscenza fattuale è basata sull'esperienza, non può essere basata sull'esperienza l'enunciazione che « tutta la nostra conoscenza fattuale è basata sull'esperienza ». Dalla prima difficoltà Russell cerca di uscire sostenendo che molte nostre conoscenze sono « quasi pubbliche » e simili a quelle di altri; dalla seconda, ammettendo bensì l'inadeguatezza

dell'empirismo, ma nello stesso tempo sostenendo che questa inadeguatezza è certamente inferiore a quella di altre soluzioni.

I problemi morali

Quanto al mondo delle valutazioni e dei valori, Russell non pensa che essi siano passibili di trattazione scientifica, se non indirettamente. Nondimeno egli ha dedicato numerosissimi saggi ai problemi etici, politici e sociali, in nome di un ideale di convivenza dei desideri individuali (il « dovere » non è altro che il desiderio che altri hanno che anche noi desideriamo ciò che essi desiderano), e di uno spirito laico e illuministico di negazione dei valori « assoluti » e « trascendenti » di netta avversione ad ogni forma di utilitarismo, di dogmatismo e di superstizione, che sacrificano a tabù sociali e all'ipocrisia i desideri, gli interessi e gli istinti dell'uomo. Di qui la polemica con la religione, per il suo spirito antiscientifico, per l'ossessione del peccato e della punizione; di qui però anche la denuncia dei pericoli di una società dominata dalla scienza (incline a far soffrire gli individui per il bene pubblico), dei sogni di dominio e di potenza che un cattivo uso della scienza può alimentare: « i nuovi poteri che la scienza ha dato all'uomo possono essere maneggiati con sicurezza solo da coloro che, o con lo studio della storia o con l'esperienza della loro vita, hanno acquistato un certo rispetto per i sentimenti umani, e tenerezza verso le passioni che danno colore all'esistenza quotidiana degli uomini e delle donne ».

## 3 - *Wittgenstein.*

Wittgenstein: la vita e gli scritti

Il logicismo di Russell e l'empiriocriticismo di Mach sono i due punti di riferimento del moderno « neopositivismo » o « positivismo logico », che, sorto in Austria e in Germania, si è poi diffuso soprattutto nel mondo anglosassone. Noi vedremo nel paragrafo seguente le sue caratteristiche e alcune delle sue tendenze principali; ora è opportuno esaminare, preliminarmente, il pensiero di Wittgenstein, un autore non immediatamente collegato ai circoli e ai rapporti di scuola del neopositivismo, ma che tuttavia ha dato l'avvio ed ha esercitato un influsso notevolissimo su questo indirizzo di pensiero.

Nato a Vienna nel 1889, Ludwig WITTGENSTEIN studia in Inghilterra, appassionandosi durante il soggiorno a Cambridge alla filosofia di B. Russell Tornato in patria si arruola durante la prima

guerra mondiale: è fatto prigioniero ed internato a Cassino, dove concepisce quel *Tractatus logico-philosophicus*, che è uno dei testi fondamentali del neopositivismo. Pubblicato in tedesco nel 1921 il *Tractatus* vede la luce l'anno successivo in traduzione inglese con una prefazione di Russell. Con quest'opera Wittgenstein credette di aver dato una conclusione definitiva alle ricerche filosofiche e perciò, al ritorno in patria, dopo aver rinunciato all'ingente patrimonio familiare e presa l'abilitazione magistrale, fece per alcuni anni il maestro elementare in diversi villaggi austriaci. Gradatamente però Wittgenstein si allontana dalla tesi del *Tractatus* e riprende le sue ricerche in una direzione alquanto diversa: tornato a Cambridge nel 1929, succede nell'insegnamento, dieci anni più tardi, a Moore (cfr. supra, p. 341) e in questa attività prosegue fino al 1947, salvo una parentesi durante la seconda guerra mondiale in cui svolge le mansioni di assistente sanitario in un ospedale di Londra; muore nel 1951. A prescindere dal *Tractatus* Wittgenstein non pubblica praticamente altro; lascia tuttavia una quantità considerevole di manoscritti (i cosiddetti *Quaderni blu e marrone*), da cui è stata tratta l'altra sua opera fondamentale, le *Ricerche filosofiche*.

Il *Tractatus*: linguaggio e realtà

La filosofia di Wittgenstein è essenzialmente una « critica del linguaggio »: per essa, infatti, esiste uno stretto parallelismo tra il mondo, come totalità dei fatti, e il linguaggio come totalità delle proposizioni. Anche le proposizioni, a rigore, sono « fatti »; ma mentre quelli che vengono normalmente designati con tale termine « si mostrano » e sono « muti », le proposizioni sono fatti che « significano » altri fatti. Con maggiore precisione, Wittgenstein definisce il linguaggio come « la raffigurazione logica del mondo »: ciò non significa che una proposizione sia l'immagine o la copia di un fatto, ma che essa ne raffigura la « forma », cioè la « struttura logica ». Per comprendere questo punto è necessario tenere presente che Wittgenstein, quando parla del mondo come totalità dei fatti, intende riferirsi ai « fatti atomici » (o anche « stati di cose »), cioè ai fatti semplici, indipendenti gli uni dagli altri, da cui risultano i fatti complessi; orbene: un fatto atomico è composto di oggetti semplici e i modi possibili in cui tali oggetti possono combinarsi nei fatti atomici costituisce la loro « forma » e la « struttura » del fatto atomico stesso; parallelamente, sul piano del linguaggio, i nomi costituiscono le « proposizioni atomiche », le quali, nella loro struttura, raffigurano la

struttura logica dei fatti. È pertanto tale raffigurazione che conferisce « senso » alle proposizioni atomiche, le quali esprimono sempre la possibilità di un fatto, vale a dire una combinazione possibile di oggetti che costituiscono un fatto e quindi, come sappiamo, la « forma » degli oggetti e la « struttura » del fatto stesso; quando poi esse esprimono un fatto reale, le proposizioni sono « vere ». Di qui la validità delle scienze naturali, risultanti appunto dalla totalità delle proposizioni vere.

**La scienza**

Scaturiscono da questa impostazione due conseguenze di fondamentale importanza: la prima è che le proposizioni atomiche sono indipendenti le une dalle altre, come lo sono i fatti atomici che esse raffigurano, e che pertanto non è possibile alcuna forma di inferenza di una dall'altra, neppure quella rappresentata dal rapporto di causa ed effetto: « la fede nel nesso causale è superstizione ». Non solo ma tutte le teorie scientifiche, i sistemi generali di rappresentazione dell'universo, non essendo raffigurazioni di un fatto non ci dicono nulla intorno al mondo. Strettamente connessa con questa prima conseguenza è la seconda, e cioè che solo le proposizioni che sono raffigurazione di un fatto hanno un « senso », mentre tutte le altre ne sono prive.

**Le tautolog logiche**

Tuttavia, se pure prive di senso, non tutte le proposizioni che non raffigurano fatti possono essere definite « non-sensi »: ad esempio, le proposizioni (o meglio le asserzioni) della logica e della matematica certamente non ci dicono nulla intorno al mondo, ma esse esprimono tuttavia il simbolismo e l'uso corretto dei simboli delle proposizioni atomiche. Riprendendo la distinzione di Leibniz tra verità di ragione e verità di fatto e quella di Hume tra proposizioni che concernono fatti e proposizioni che concernono relazioni di idee (cfr. vol. II, p. 210 e p. 256), Wittgenstein sostiene che la logica è un insieme di proposizioni che sono bensì « tautologiche » (non hanno senso, non raffigurano fatti), ma non sono « insensate ». Per chiarire questo punto facciamo un esempio: se si dice « piove » si esprime la possibilità di un fatto, così come se si dice « non piove », e in entrambi i casi la proposizione sarà vera o falsa a seconda del tempo che fa; ma se si dice « o piove o non piove » si esprimono tutte le possibilità e quindi si formula una proposizione necessariamente valida, indipendentemente dal tempo che fa; al contrario se si dice « il tale scapolo è coniugato », si escludono tutte le possibilità (in quanto si esprime una contraddizione) e si formula una proposizione necessaria-

mente non valida, quale che sia la situazione di fatto. In altri termini se si dice « piove » non si può sapere, esaminando solo la forma della proposizione, senza fare riferimento alla situazione di fatto, se quella proposizione è vera o no; diversamente, se si dice « o piove o non piove » oppure « il tale scapolo è coniugato » è possibile stabilire, guardando solo alla forma della proposizione, se essa è valida o no. Questo vuol dire che le proposizioni logiche sono « tautologiche » e analitiche, tali che non possono essere né smentite né confermate dall'esperienza; esse, insomma, mediante i simboli con cui possono essere formalizzate, indicano operazioni puramente linguistiche, con le quali sono connesse o trasformate le proposizioni empiriche, e ne indicano l'uso corretto e rigoroso.

**a metafisica l « mistico »**

Tutte le proposizioni, infine, che né raffigurano un fatto né esprimono una tautologia, come ad esempio le proposizioni della metafisica tradizionale, sono « non-sensi » e come tali vanno abbandonate. In conseguenza la filosofia, se non vuol essere un non-senso, non può che ridursi alla logica, alla critica del linguaggio e alla « chiarificazione logica del pensiero ».

Ma poiché i limiti del « mio » linguaggio sono i limiti del « mio » mondo e il senso delle proposizioni atomiche non può essere né spiegato né differito, ma solo « additato », la conclusione di Wittgenstein è il solipsismo linguistico e l'incomunicabilità: ciò di cui non si può parlare deve essere taciuto e i problemi della vita, della morte, dei valori morali non sono proponibili, perché non sono esprimibili in proposizioni fornite di senso; essi riguardano « ciò che è mistico »: con questa espressione Wittgenstein non vuole indicare che si tratta di qualcosa di vago o di irreale, bensì qualcosa che non si esprime, ma « si mostra ».

**Le *Ricerche filosofiche***

Come si è già detto, Wittgenstein ha in seguito abbandonato l'impostazione del *Tractatus*. Se, infatti, in quest'opera la « critica del linguaggio » concerneva essenzialmente il linguaggio scientifico, il modello ideale di un linguaggio assolutamente rigoroso ed unico; nelle *Ricerche filosofiche* egli parte dalla molteplicità degli strumenti nel linguaggio, dei tipi di parole e di proposizioni e la « critica del linguaggio » diventa l'analisi di ogni tipo di linguaggio, anche di quello « comune » e ordinario.

In questa prospettiva ogni linguaggio è una forma di attività, un « giuoco linguistico » che ubbidisce a determinate regole e all'« uso »

che delle parole viene fatto e che alle parole dà il loro significato. L'« uso », però, non è qualcosa di diverso dal linguaggio, che può essere imposto ad esso come una norma estrinseca; ne consegue che cade ogni pretesa di ricondurre i vari linguaggi ad un modello unico e rigoroso: « è chiaro, scrive Wittgenstein, che ogni proposizione del nostro linguaggio è in ordine come essa è. Noi non stiamo perseguendo un ideale come se le nostre vaghe proposizioni ordinarie non avessero ancora raggiunto un senso compiuto e come se un linguaggio perfetto aspettasse di essere costruito da noi. Dall'altro lato sembra chiaro che, dove è senso, vi è ordine perfetto. Perciò ci dev'essere un ordine perfetto anche nella più vaga delle proposizioni ». L'analisi del linguaggio, pertanto, non può interferire con l'uso del linguaggio, ma può soltanto « descriverlo »: così facendo, tuttavia, essa può mettere in evidenza le confusioni e le scorrettezze nelle regole di quel « giuoco linguistico » ed eliminarle, eliminando nello stesso tempo molti problemi filosofici che proprio nelle confusioni e nelle scorrettezze del linguaggio hanno la loro matrice.

Le due fasi della filosofia di Wittgenstein stanno alla base, rispettivamente, dell'indirizzo « neopositivista » e dell'indirizzo « analitico », che esamineremo nei successivi paragrafi.

## 4 - *Il neopositivismo.*

**Il Circolo Vienna e la storia**

L'anno successivo alla pubblicazione del *Tractatus* di Wittgenstein il filosofo tedesco Moritz Schlick apriva quel « Circolo di Vienna » (intitolato altresì a Ernst Mach), che costituisce la prima e più caratteristica manifestazione dell'indirizzo del « neopositivismo » o « positivismo logico »: il richiamo, infatti, oltre che all'empirismo più rigoroso (e all'empiriocriticismo), ai fondamenti logico-matematici di Russell e di Wittgenstein, e insieme il pronunciato spirito polemico verso ogni forma di metafisica e di generalizzazione arbitraria, costituiscono i tratti che maggiormente distinguono il neopositivismo dal positivismo classico. E sul *Tractatus* di Wittgenstein si accendono le prime discussioni del circolo, cui prendono parte filosofi, scienziati, matematici, sociologi, giuristi, da Carnap a Neurath, da Frank a Popper, da Weismann a Gödel a Kelsen. A queste discussioni partecipa anche un gruppo berlinese di studiosi, di cui Reichenbach è l'espo-

nente più interessante; anzi Carnap e Reichenbach dirigono insieme, dal 1930 al 1938, la rivista « Conoscenza » (« Erkenntnis ») che è l'organo del movimento. Contemporaneamente, gli studi logici rifiorivano anche in Polonia, per influsso di Twardowski, discepolo di Bolzano, ed ebbero in Kotarbinski, in Lukasiewicz e in Tarski gli esponenti più significativi.

La Enciclopedia ternazionale ella scienza unificata »

La progressiva affermazione del nazismo in Germania segnò la dispersione del Circolo di Vienna (lo stesso Schlick fu assassinato sulle scale dell'Università di Vienna): la maggior parte dei suoi aderenti emigrarono negli Stati Uniti e qui proseguirono le loro ricerche, cercando di realizzare il progetto, già enunciato nel programma del 1929, della redazione di una « Enciclopedia internazionale della scienza unificata ». Tale « Enciclopedia » comincia a vedere la luce nel 1938 sotto la direzione di Neurath, Carnap e Morris e ad essa collaborano, tra gli altri, anche Bohr, Dewey e Russell. Tuttavia le divergenze su ciò che dovesse essere inteso come « scienza unificata » suscitano discussioni e il manifestarsi di tendenze varie; il che non toglie, anzi accentua, la diffusione e la profonda influenza del neopositivismo sulla filosofia americana e anglosassone in generale.

Schlick e il principio di verificabilità

Non è evidentemente possibile seguire in questa sede tutti gli sviluppi e le posizioni di ciascun pensatore. Ci limiteremo pertanto a segnalare solo i contributi più importanti, riservando una trattazione più estesa solo a Carnap. Tra questi, il primo contributo da segnalare è quello dovuto allo stesso fondatore del Circolo di Vienna, Moritz SCHLICK (1882-1936), autore di scritti raccolti postumi nel volume *Natura e cultura*: esso consiste nel cosiddetto « principio di verificabilità » ed è così espresso dallo stesso Schlick: « una questione è in principio risolvibile se possiamo immaginare le esperienze che dovremmo avere per darle una risposta. La risposta ad una questione è sempre una proposizione. Ma per intendere una proposizione dobbiamo essere in grado di indicare esattamente le particolari circostanze che la farebbero vera e le altre particolari circostanze che la farebbero falsa. « Circostanze » significano fatti di esperienza, e così l'esperienza decide circa la verità o la falsità delle proposizioni, l'esperienza verifica le proposizioni; epperò il criterio della solubilità di un problema è la sua riducibilità all'esperienza possibile ». Ciò significa che tutto ciò che non è verificabile mediante l'esperienza è privo di senso e che i problemi metafisici sono pseudo-problemi, perché si fondano su

proposizioni (per esempio « Dio esiste », « l'anima è una sostanza ») non verificabili e perciò insensate. Per lo stesso motivo, anche nelle proposizioni che concernono il mondo morale « regna oggi la stessa confusione che ai tempi di Socrate ».

**Neurath e « fisicalismo »**

Il principio di verificabilità di Schlick faceva ricorso, in ultima analisi, all'esperienza personale di individui singoli. Ed è su questo punto che si concentrano le critiche del sociologo e filosofo Otto NEURATH (1882-1945), autore tra l'altro di *Unità delle scienze e psicologia*: il linguaggio è essenziale per la scienza, perché solo nel linguaggio, e non in un ipotetico riferimento al mondo esterno, si compiono le operazioni della scienza. Ciò significa che la scienza non può essere verificata sulla base dell'esperienza personale (introducendo l'« io » e il « tu » nella scienza), perché il linguaggio è « intrascendibile » e solo il linguaggio può parlare di sé: l'unica verifica possibile è quella compiuta confrontando tra loro proposizioni elementari, o « protocolli », che registrano puri fatti fisici e non esperienze personali (« c'è male qui » e non « ho mal di testa »). Di qui il « fisicalismo » di Neurath, cioè l'affermazione rigorosa del carattere fisico del linguaggio o, in altri termini, l'identità di fatto fisico e linguaggio, in quanto quest'ultimo è, anch'esso, un fatto fisico.

**Carnap**

Le discussioni sul principio di verificabilità ebbero molteplici sviluppi; ma prima di esaminare qualche aspetto è necessario che ci soffermiamo sul pensiero di Carnap, uno dei teorici più importanti di questo indirizzo. Nato nel 1891, Rudolf CARNAP insegna dapprima a Vienna (dove entra a far parte del circolo di Schlick), poi a Praga e quindi, dal 1936, in diverse università americane. Le fasi del suo pensiero sono segnate da tre opere fondamentali: *La costruzione logica del mondo*, del 1928, la *Sintassi logica del linguaggio*, del 1934, e l'*Introduzione alla semantica*, del 1942, attorno alle quali si dispongono gli altri scritti, come *L'eliminazione della metafisica per mezzo dell'analisi logica del linguaggio, Probabilità e significato, I fondamenti logici della matematica* (scritto per l'« Enciclopedia internazionale della scienza unificata »), *Significato e necessità.*

**La costruzione logica del mondo**

Nella prima delle tre opere più importanti Carnap cerca di mostrare come la scienza (che è essenzialmente unica, come unico è il linguaggio scientifico) sia una « costruzione logica » del mondo, i suoi enunciati o proposizioni elementari rappresentino gli ele-

menti originari del mondo, cioè le « esperienze vissute elementari », che ne costituiscono l'aspetto materiale mentre le loro relazioni fondamentali ne costituiscono l'aspetto formale. Il compito della filosofia si risolve pertanto in un'analisi del linguaggio scientifico, tendente a ridurre logicamente tutte le proposizioni scientifiche a proposizioni verificabili sulla base delle esperienze vissute elementari. Ne consegue il rifiuto delle proposizioni metafisiche, in cui tale verifica non è possibile; in esse, infatti, o vengono usati vocaboli a cui si annette un significato che invece non hanno (per esempio, il « nulla », l'« essere ») o i vocaboli entrano a comporre proposizioni senza rispettare le regole logiche della sintassi del linguaggio (le regole, cioè, che presiedono alla connessione delle parole e alla formazione degli enunciati); in questo senso la metafisica è solo un atteggiamento non scientifico dell'uomo nei confronti del mondo, come l'arte.

**La sintassi logica**

L'influsso del « fisicalismo » di Neurath è particolarmente evidente nella seconda opera di Carnap (la *Sintassi logica*), in cui alla base del linguaggio della scienza, identificato con il linguaggio della fisica, sono posti i « protocolli », da cui derivano tutte le proposizioni scientifiche. Tuttavia l'empirismo dell'opera precedente diventa ora un radicale « formalismo », nel senso che l'analisi del linguaggio scientifico è l'analisi delle proposizioni e dei simboli usati in esse e il confronto è sempre tra proposizioni, e non tra proposizione e realtà esterna. Con ciò cade l'atomismo linguistico del *Tractatus* di Wittgenstein e il linguaggio viene concepito come un « contesto » di relazioni, di cui l'analisi del linguaggio fissa la « sintassi logica », cioè l'insieme di regole di formazione e di trasformazione logica (di inferenza) delle proposizioni scientifiche, senza mai oltrepassare i limiti del linguaggio stesso. Si tratta, insomma, di un « calcolo » delle possibilità di combinazione dei simboli e dei termini linguistici negli enunciati e degli enunciati nelle conseguenze, indipendentemente dal loro contenuto. Pertanto, al « modo materiale » di parlare deve essere sostituito il « modo formale »: invece di dire, ad esempio, che « il mondo è la totalità dei fatti e non delle cose », si dovrà dire che « la scienza è un sistema di proposizioni e non di nomi ». Di qui anche il « convenzionalismo » che è intrinseco a questo formalismo, in quanto Carnap ammette che ognuno, purché definisca con precisione i concetti di cui si serve, può « sostituire come vuole la sua

logica, cioè la sua forma di linguaggio ». In ciò consiste il cosiddetto « principio di tolleranza », a cui è connesso ciò che Carnap chiama il « solipsismo metodico », cioè l'asserzione che ciascuno può partire solo dai suoi « protocolli » privati per giungere a proposizioni intersoggettive.

Semiotica e semantica. Morris e Ta

Il formalismo della sintassi logica prescindeva completamente dal « significato » delle proposizioni, cioè dalla relazione tra gli enunciati e ciò che essi designano. La « semantica » (dal greco *semainein* = significare), cioè l'analisi del significato e l'interpretazione dei calcoli sintattici in vista di particolari argomenti di linguaggi scientifici è, tuttavia, il campo di ricerca verso cui si indirizza Carnap nella sua terza opera fondamentale (*Introduzione alla semantica*), per l'influsso che su di lui esercitano, durante il soggiorno in America, le indagini di Morris e di Tarski. La filosofia di Charles MORRIS (nato nel 1901), professore all'Università di Chicago e autore, tra l'altro, di *Positivismo logico* e di *Fondamenti di una teoria dei segni*, è il tentativo di costruire una teoria generale dei segni o « semiotica » (dal greco *semeion* = segno), dove per segno è da intendere qualunque oggetto (e dunque anche le parole) o evento, usato come richiamo di altro oggetto o evento. Morris, da un lato offre una classificazione dei segni (identificatori, designatori, apprezzatori, prescrittori) e dall'altro distingue la semiotica in tre grandi campi, la « pragmatica », la « semantica » e la « sintattica »: « *Pragmatica* è la parte della semiotica che esamina l'origine, gli usi e gli effetti dei segni in rapporto al comportamento in cui essi hanno luogo; la *semantica* tratta della significazione dei segni, di tutte le diverse maniere di significare; la *sintattica* si occupa delle combinazioni dei segni, prescindendo dalle loro specifiche significazioni e dalle loro relazioni con il comportamento in cui hanno luogo ». Anche il polacco TARSKI (nato nel 1901), professore prima a Varsavia e poi negli Stati Uniti e autore, tra l'altro, della *Concezione semantica della verità*, dette un contributo fondamentale, oltre che al perfezionamento della logica simbolica, allo sviluppo della semantica, distinguendo il linguaggio « di cui » si parla (o « linguaggio-oggetto ») dal linguaggio « con cui » si parla (o « metalinguaggio »). Con questa distinzione egli ritiene, ad esempio, risolubili alcune classiche antinomie semantiche, come quella del « mentitore »: se Epimenide, noto per essere menzognero, dice « io mentisco », dice una menzogna o una verità? Questa

antinomia, apparentemente insolubile, può essere avviata a soluzione tenendo presente che la frase « io mentisco » appartiene al linguaggio-oggetto e non al metalinguaggio in cui è esclusa.

**[L]e discussioni [su]l concetto di [pr]obabilità e di causa**

Se questi sono gli aspetti fondamentali delle ricerche dei neopositivisti, non possiamo tralasciare di fare un rapido accenno, per completare il quadro, ad alcuni problemi attualmente discussi, soprattutto nel mondo anglosassone. La problematica scientifica è al centro delle indagini, volte alla difesa della struttura probabilistica della scienza, di Hans Reichenbach (1891-1953), professore prima a Berlino e poi in America e autore di numerosi scritti, tra cui *Filosofia della dottrina dello spazio-tempo, Elementi di logica simbolica* e *Teoria della probabilità*; e di quelle, volte a contestare la validità ontologica del principio di causalità, di Philipp Frank (nato nel 1884), autore de *Il principio causale e i suoi limiti*, de *La fine della fisica meccanica* e de *La scienza moderna e la sua filosofia.* Derivano da queste discussioni due concetti di « probabilità »: uno come limite della frequenza statistica con cui un dato fenomeno ricorre e che, come tale, non consente generalizzazioni induttive; e una come « grado di credibilità o di ragionevolezza », su cui invece si ritiene di poter fondare l'induzione scientifica.

**Proposizioni sintetiche ed analitiche; le [d]iscussioni sul principio di verificabilità**

In conseguenza, gli stessi principi fondamentali del neopositivismo, dalla distinzione tra proposizioni « sintetiche » o « fattuali » e proposizioni « analitiche » o « logico-linguistiche » al principio di verificabilità, vengono rimessi in questione. Queste discussioni, a cui hanno dato contributi importanti Karl Popper (nato nel 1902), autore di *La logica della ricerca*, e Willard van Orman Quine (nato nel 1908), autore di *Logica matematica* e *Metodi di logica*, sono ben lungi dall'essere concluse. Basti qui ricordare che, sulla base del fatto che un caso singolo non basta a provare la verità di una proposizione generale, ma basta invece a confutarla, Popper propose di sostituire il principio di verificabilità con il principio di « confutabilità »; mentre Quine critica a fondo i due « dogmi dell'empirismo » e cioè il principio di verificabilità empirica e la distinzione tra proposizioni analitiche e sintetiche.

Tutte queste discussioni e quelle sulla semantica, se da un lato hanno ampliato i quadri originari del neopositivismo estendendone le indagini anche oltre la scienza propriamente detta, dall'altro hanno gradatamente condotto all'abbandono della tesi che il linguaggio scien-

tifico sia l'unico linguaggio analizzabile e alla presa in considerazione di altri linguaggi (come il linguaggio comune). Di qui si sviluppa l'indirizzo della cosiddetta «filosofia analitica», che dobbiamo ora esaminare.

## 5 - *La filosofia analitica.*

**La filosofia analitica: l'analisi del linguaggio**

Come si è già detto, l'indirizzo della « filosofia analitica » prende avvio dalle riflessioni che Wittgenstein venne svolgendo durante il suo secondo soggiorno in Inghilterra, attraverso l'insegnamento a Cambridge, e che poi furono raccolte nelle *Ricerche filosofiche*. E a Cambridge e ad Oxford si costituiscono i due centri più fiorenti degli analisti, che si richiamano altresì all'insegnamento di Moore (cfr. supra, p. 361). Riprendendo le critiche al principio di verificazione essi vedono nell'analisi del linguaggio il metodo per chiarire non tanto il « significato » di una proposizione quanto il suo « uso », cioè lo scopo per cui è enunciata e per mostrare i molti compiti e i molti livelli propri delle varie forme di linguaggio, che quindi non possono essere ridotti tutti alla sola descrizione della realtà: ne consegue che l'analisi del linguaggio non può essere ridotta all'analisi logica e alla costruzione di un linguaggio ideale e simbolico, ma deve estendersi ad un'opera di chiarificazione, di eliminazione delle confusioni, dei dubbi e degli equivoci che nascono dai concreti usi linguistici e che stanno alla base di un'infinità di problemi filosofici inconsistenti e quindi insolubili. In questo contesto si inserisce anche l'indirizzo « operativistico » rappresentato da Hugo DINGLER (1885-1954) e dal grande fisico Percy Williams BRIDGMAN (nato nel 1882), per il quale ogni concetto fa riferimento ad operazioni logiche concrete che danno ad esso il suo significato. Quando l'uso di un concetto è incompatibile con il suo «contenuto operativo», allora sorge un problema privo di senso.

**L'operativismo**

**Ayer**

Degli esponenti di questo indirizzo è da fare menzione innanzi tutto di Alfred Jules AYER (nato nel 1900), professore prima ad Oxford e poi a Londra e autore, tra l'altro, di *Linguaggio, verità e logica* e de *Il problema della conoscenza*, Ayer è tra gli analisti il più vicino alle posizioni del neopositivismo, di cui accentua l'aspetto empiristico: le uniche proposizioni significative sono quelle empiriche, laddove quelle *a priori* sono soltanto tautologiche e non dicono nulla della realtà; quelle filosofiche e metafisiche, infine, non essendo né empiriche né tautologiche, sono prive di senso. L'unico compito

della filosofia, pertanto, è quello di chiarire, mediante l'analisi del linguaggio, il grado di « significanza » delle varie proposizioni. L'etica e la religione, nella misura in cui non sono riconducibili alla sociologia e alla psicologia empiriche sono semplici espressioni di stati emozionali, di cui non è possibile alcuna trattazione scientifica.

Ryle

La personalità più rappresentativa dell'indirizzo analitico è certamente quella di Gilbert RYLE (nato nel 1900), professore ad Oxford e la cui opera principale ha avuto, nella traduzione italiana, il titolo *Lo spirito come comportamento.* Le sue ricerche sono volte essenzialmente a mostrare come l'analisi del linguaggio possa mettere in luce quegli errori che derivano dal confondere tra loro le categorie del linguaggio, come nel caso di chi, sentendo parlare dell'*homo oeconomicus,* cercasse di sapere dove è nato o dove abita. Ora, l'esempio più caratteristico di « errore categoriale » è quello offerto dalla dottrina cartesiana delle due sostanze (cfr. vol. II, p. 138), che Ryle chiama la dottrina dello « spettro nella macchina »: introdurre uno « spirito » nell'uomo, un'« anima » sostanziale e spirituale come qualcosa di diverso dai « comportamenti » in cui si manifesta la personalità dell'uomo significa commettere un errore analogo a quello di chi ritenesse il « paio di guanti » come diverso dal guanto destro più il guanto sinistro, o di chi, dopo aver visitato aule, biblioteche, istituti, ecc., chiedesse di visitare « l'università », quasi fosse qualcos'altro dagli edifici che ha già visto. Da questo punto di vista il compito della filosofia è quello di stabilire ciò che si può dire e ciò che non si può dire in un certo ambito linguistico, e la filosofia non può essere ridotta a logica, di cui tutt'al più si serve come il commerciante si serve della contabilità.

Il
opositivismo
etico

Noi abbiamo già visto che Ayer riteneva impossibile una trattazione scientifica delle proposizioni etiche, perché la funzione del linguaggio etico è non « descrittiva », come quella del linguaggio scientifico, ma « emotiva », serve cioè a stimolare emozioni e ad indurre ad azioni, e che quindi è impossibile trovare un criterio per determinare la validità dei giudizi etici. Orbene, questa distinzione tra aspetto descrittivo e aspetto emotivo sta alla base di tutto il cosiddetto « neopositivismo etico »: la troviamo per esempio nell'opera *Etica e linguaggio* dell'americano Charles Leslie STEVENSON (nato nel 1908), il quale osserva che due individui possono benissimo trovarsi d'accordo nella descrizione di un oggetto ed essere in disac-

cordo sulla sua valutazione: ma allora questo disaccordo è di natura tale che può essere eliminato non mediante la ragione, ma mediante la « persuasione », non mediante la logica, ma mediante la « retorica ». Anche R. M. HARE (nato nel 1919), nella sua opera *Il linguaggio della morale*, insiste nella distinzione tra proposizioni « descrittive » e proposizioni « imperative », le prime indicanti un « credere » e le seconde un « fare ». Pur avendo un contenuto « frastico » (cioè « indicativo »: dal greco *frazein* = indicare, designare) in comune (per esempio il « chiudere la porta » nelle due proposizioni « stai per chiudere la porta » e « chiudi la porta! »), esse non sono tuttavia riducibili l'una all'altra.

**Il neopositivismo estetico e il neopositivismo giuridico**

Nello stesso senso del neopositivismo etico, si parla oggi anche di un « neopositivismo estetico », di un « neopositivismo giuridico », ecc., cioè di un'analisi sistematica del linguaggio artistico (contro le pretese metafisiche di trovare una « essenza » dell'arte) e del linguaggio giuridico. Tipica espressione del neopositivismo estetico è l'opera *Nuovi orientamenti nell'estetica e nella critica d'arte* di Bernard C. HEYL, mentre il neopositivismo giuridico ha il suo massimo esponente in Hans KELSEN (nato a Praga nel 1881), professore in varie università americane, autore, tra l'altro, de *I principi filosofici della dottrina del diritto e del positivismo giuridico* e di una *Teoria generale del diritto e dello stato*, per il quale il diritto non ha un valore assoluto, ma è un sistema ipotetico-deduttivo: ogni norma giuridica è una proposizione ipotetica che prevede una sanzione a determinate condizioni. La validità della norma non è riconducibile né alle situazioni di fatto né alle valutazioni degli uomini: essa sta nella capacità di costruire una tecnica sociale di « organizzazione della forza ».

Le dottrine di Kelsen sono state largamente discusse anche in Europa e il neopositivismo giuridico ha trovato numerosi esponenti, dall'inglese H. L. A. HART, autore de *Il concetto del diritto*, all'italiano Norberto BOBBIO (nato nel 1909), autore di *Teoria della scienza giuridica* e di *Studi sulla teoria generale del diritto*, al polacco Chaim PERELMAN (nato nel 1912), professore a Bruxelles e autore, fra l'altro, di *Retorica e filosofia* e di un *Trattato dell'argomentazione*, che, in un ambito più vasto della semplice considerazione giuridica, ripropone quella distinzione tra logica e persuasione retorica che abbiamo già incontrato in Stevenson.

# XVI

# *LE CORRENTI CONTEMPORANEE: ESISTENZIALISMO, MARXISMO E ALTRE TENDENZE*



## 1 - *Esistenzialismo e « Rinascita kierkegaardiana ». Barth e Jaspers.*

L'esistenzialismo

Con il nome di « esistenzialismo » si suole designare quella tendenza della filosofia moderna, fiorente soprattutto in Europa nel periodo tra le due guerre e nel secondo dopoguerra, che, pur in una cospicua varietà di impostazioni e di soluzioni, si presenta essenzialmente come una « analisi dell'esistenza »: e in primo luogo dell'esistenza umana, giacché con il termine di « esistenza » si indica sostanzialmente il modo di essere dell'uomo nel mondo e, nello stesso tempo, il modo in cui il mondo si rivela all'uomo, senza che, con ciò, l'« essere » del mondo perda la sua assoluta trascendenza ed alterità. In questo senso, la fenomenologia di Husserl, da un lato, e la filosofia dell'esistenza di Kierkegaard, dall'altro, sono i due antecedenti immediati dell'esistenzialismo del Novecento (ma motivi significativi sono tratti altresì dal pessimismo di Schopenhauer, dall'irrazionalismo di Nietzsche e dallo storicismo di Dilthey); in un senso più mediato, tuttavia, l'esistenzialismo si presenta come l'espressione, sul piano teorico, di una profonda crisi dei valori e, in generale, della prospettiva ottimistica e progressiva, di cui si erano imbevute la cultura e la vita dell'Europa nella seconda metà dell'Ottocento: l'immanentismo, il senso della conciliazione, l'ottimismo circa le sorti del graduale progredire dell'umanità verso una meta di razionale e solidale organizzazione sociale, la funzione bene-

fica della scienza sembrano ormai ideali, o meglio finzioni se non, addirittura, menzogne, calpestati e irrisi da una cieca volontà di potenza, da un odio oscuro e violento, drammaticamente travolti e lacerati dalle grandi crisi e dalle immani catastrofi delle due guerre mondiali; e al loro posto si fanno valere altri atteggiamenti: il senso di trascendenza e di alterità del mondo, in cui l'uomo si trova « gettato »; la condizione tormentosa e paralizzante di alternative e di scelte, il più delle volte gratuite e senza garanzia di successo, in cui l'uomo si trova e che segnano lo « scacco » della sua esistenza; la disperazione, l'angoscia e la nausea come caratteristiche di una presa di coscienza del senso autentico dell'esistenza e quindi il conclusivo pessimismo e il senso di solitudine, che spesso concludono nel recupero della dimensione religiosa ed escatologica.

**Filosofia della crisi e crisi dell filosofia**

In questo senso l'esistenzialismo si presenta non solo come una « filosofia della crisi », ma anche come una « crisi della filosofia »: l'uomo, nella concretezza drammatica della sua esistenza individuale e della sua vita vissuta, non può essere ridotto all'astratto « essere ragionevole in generale » di cui parla la filosofia; la ragione, il sapere sistematico, la logica, nel momento stesso che cercano di conquistare l'universale, perdono irrimediabilmente il particolare, cioè l'esistente, e nel momento stesso che tutto cercano di comprendere e di giustificare si lasciano sfuggire il senso reale delle alternative e delle scelte e quindi la realtà del male e dell'errore. L'universale, nella sua pretesa di essere vero per tutti, non è vero per nessuno, perché ciascuno è legato alla propria situazione esistenziale e non può non considerare le cose dal particolare punto di vista della propria situazione. Non la verità, ma la vita, l'esistente, l'individuo sono l'inizio e il termine della ricerca filosofica.

Ciò può spiegare perché l'esistenzialismo non sia stato solo una filosofia in senso stretto, ma un fenomeno più vasto, che ha investito e permeato di sé aspetti importanti del costume e dell'arte, soprattutto della letteratura: il dramma e il romanzo, infatti, si prestavano altrettanto bene a « descrivere » vicende e situazioni « significative », « sentimenti rivelatori » e figure emblematiche del modo d'essere dell'uomo nel mondo, nella loro individualità, irrepetibilità e problematicità; lo stesso linguaggio attraverso vocaboli e locuzioni di nuovo conio, assume un valore più evocativo che espressivo, più suggestivo che esplicitamente dichiarativo. Naturalmente i significati,

le rivelazioni, gli emblemi sono diversi da autore ad autore. Ma, comunque, resta il fatto che da questa tematica deriva l'importanza che, nella determinazione della tematica esistenzialistica, hanno avuto le opere letterarie di Ibsen, di Proust e, soprattutto, di Dostojewskj e di Kafka; di qui, altresì, la eco così viva e profonda delle dottrine esistenzialistiche nei romanzi e nei drammi di Sartre, di Simone de Beauvoir, di Camus e di altri.

Barth e la « rinascita kierkegaardiana »

Abbiamo già fatto il nome di Kierkegaard: ed in effetti proprio in quel movimento di ritorno a questo pensatore, che si manifestò, subito dopo la prima guerra mondiale, nell'ambito della teologia del cristianesimo riformato e che è noto con il nome di « rinascita kierkegaardiana », può essere individuata la prima manifestazione dell'esistenzialismo contemporaneo. Nel 1919, infatti, è pubblicato il celebre commento alla *Lettera ai Romani* di Paolo di Tarso dello svizzero Karl BARTH (1886-1968), professore di teologia in alcune università tedesche e, dopo l'ascesa del nazismo al potere, a Basilea, nonché autore di una grande *Dogmatica*. Il tema kierkegaardiano da cui Barth prende esplicitamente spunto per le sue riflessioni è quello dell'« infinita differenza qualitativa tra tempo ed eternità », della trascendenza assoluta, cioè, tra mondo del tempo o mondo dell'uomo, e mondo dell'eterno, o Dio; e, nello stesso tempo, del rapporto tra questi due mondi, tra l'uomo e Dio; in altri termini: il problema dell'esistenza stessa dell'uomo.

Il rapporto tra uomo e Dio non è però comprensibile razionalmente dall'uomo: comprenderlo, infatti, vorrebbe dire comprendere, ad un tempo, l'uomo e Dio, superare la « linea della morte » che divide l'uomo da Dio e attingere ciò che è assolutamente trascendente. La stessa religione vive al di qua della linea della morte e perciò, anziché dare uno sbocco positivo alle possibilità dell'uomo, porta l'uomo a quella coscienza della sua nullità, che nel suo istante più acuto realizza l'inserzione dell'eternità nel tempo e quindi la salvezza e la grazia; la quale, pertanto, secondo un concetto tipico della tradizione paolina e della teologia riformata, dipende unicamente dall'iniziativa divina, dal « sì » che Dio pronuncia quando l'uomo dice « no » a se stesso. L'« uomo nuovo » nasce dunque dalla negazione radicale dell'« uomo vecchio », dal coraggio di essere, sapere e volere unicamente in Dio. Nella sua « teologia dialettica », cioè fondata sulla contrapposizione tra la positività assoluta di Dio e la

negatività dell'uomo, Barth tocca così alcuni dei temi più caratteristici dell'esistenzialismo.

**Jaspers**

Nello stesso anno in cui Barth pubblicava il suo commento all'epistola paolina vedeva anche la luce la *Psicologia delle intuizioni del mondo* di Karl JASPERS (nato nel 1883), che è il primo vero e proprio testo dell'esistenzialismo contemporaneo. Professore ad Heidelberg, salvo il periodo in cui ne fu allontanato dal nazismo, Jaspers è autore di numerose opere, delle quali la più importante è *Filosofia*, in tre volumi. Degni di menzione sono altresì gli scritti *Ragione ed esistenza*, *Filosofia dell'esistenza*, *Intorno alla verità*, *L'origine e il fine della storia*, *La bomba atomica e il futuro degli uomini*, nonché saggi sul pensiero di Weber, Nietzsche, Schelling e altri.

**L'« esserci » e l'orientamento filosofico nel mondo**

I tre volumi dell'opera maggiore hanno come titoli quelli che sono i concetti fondamentali della filosofia di Jaspers, le tre strutture essenziali del suo sistema: l'orientamento filosofico nel mondo, la chiarificazione dell'esistenza, la metafisica. La prima e fondamentale determinazione dell'esistenza, infatti, è costituita dal fatto che essa è sempre « un'esistenza nel mondo »: il mondo delle cose e degli accadimenti, cioè il mondo dell'oggettività, è secondo Iaspers il mondo dell'« essere-per-noi » (si rammenti il concetto husserliano dell'intenzionalità della coscienza: cfr. supra, p. 276), nel senso che nel mondo « ci siamo anche noi »: l'« esserci » (*Da-sein*) è dunque la forma che l'esistenza prende in quanto oggettività, in quanto situazione determinata e particolare, che si colloca accanto ad altre situazioni ed entra a far parte del mondo oggettivo delle cose e degli accadimenti. Il mondo si presenta come tale che in esso « ci sono » io e « ci sono » le cose: l'« esserci » è pertanto l'esistenza *nel* mondo e la ricerca dell'essere, che costituisce il tema dominante della filosofia di Jaspers, si identifica, su questo piano, con la ricerca intellettuale e con la conoscenza scientifica, che acquistano perciò il significato di un « orientamento *nel* mondo ». Si badi bene: *nel* mondo, e non *sul* mondo, giacché la conoscenza scientifica, pur avendo una validità universale e vincolante, non ha un'oggettività assoluta, ma soltanto ipotetica (dipendente cioè da postulati non evidenti per sé); ma soprattutto ciò che essa coglie non è l'essere in generale, ma un determinato essere, un determinato oggetto nel mondo, e pertanto essa non potrà mai valere come conoscenza *del* mondo: il mondo, come « totalità », è destinato a rimanere sempre *al-di-là* di essa, come

l'« orizzonte trascendente » della sua ricerca (analogo all'*apeiron* che tutto abbraccia di Anassimandro: cfr. supra, vol. I, p. 12). Se quindi l'« orientazione » scientifica rimane sempre *nel* mondo, l'irraggiungibilità della totalità onnicomprensiva determina lo « scacco » della nostra ricerca: man mano che la nostra ricerca avanza, in pari misura si sposta anche l'orizzonte trascendente e noi siamo condannati a rimanere in una prigione che, per il fatto che si allarga, non cessa di essere prigione. L'assoluto e l'infinito sono sempre « al-di-là ».

**L'esistenza e la «chiarificazione» della filosofia**

Per superare questo scacco bisogna porsi da un punto di vista diverso da quello della considerazione oggettiva: questo diverso punto di vista è offerto dal fatto stesso che io « esisto ». L'esistenza infatti costituisce la sfera dell'« essere-se-stesso » e l'uomo come esistente è concreta soggettività, che non può essere sottoposto, come tutti gli altri oggetti del mondo, alla considerazione oggettivante: l'uomo, sostiene Jaspers, può studiare se stesso dal punto di vista sociologico, psicologico o antropologico, ma ciò non elimina il punto fondamentale che egli « è sempre più di quanto sappia o pcssa sapere di se stesso ». La considerazione oggettivante è quindi non solo priva di senso se si volge all'esistenza, ma essa ora cambia anche significato e valore rispetto alle cose, perché si rivela come qualcosa che non è accidentale e arbitrario, ma « costitutivo » della stessa esistenza: io sono la mia intuizione del mondo, e per me non c'è che il mio punto di vista. « Chiarire » questa situazione è compito non dell'intelletto scientifico ma della ragione. Ragione ed esistenza vengono ad essere così i due poli tra cui si muove una ricerca che è tuttavia incapace di unificarli: se la ragione senza l'esistenza è vuota e l'esistenza senza ragione è cieca, tuttavia l'una resta sempre al « limite » dell'altra.

**La libertà e la storicità**

Discende da questa impostazione quello che Jaspers chiama il paradosso dell'esistenza: la libertà. L'uomo *è* ciò che *sceglie* di essere, e perciò è libero; tuttavia questa scelta non « deriva », ma « è » l'uomo stesso: « io non posso rifarmi da capo e scegliere tra l'essere me stesso e il non essere me stesso, come uno *strumento* ». Ma in quanto scelgo sono, e « se non sono non scelgo ». Ciò significa che si sceglie sempre ciò che si è e che la scelta è identica a quella determinata e particolare situazione in cui si realizza. In tal modo il concetto di scelta perde ogni significato di alternativa e si riduce al riconoscimento e all'accettazione della situazione (si ricordi il concetto nietzschiano di *amor fati*): « il mio io, dice Jaspers, è identico

al luogo della realtà in cui mi trovo » e i termini « scegliere », « volere », ecc. non significano altro che la necessità di riconoscere e di accettare ciò che si è. Solo con tale riconoscimento è possibile evitare il « tradimento », cioè la tentazione di una scelta diversa: e questo riconoscimento è il risultato di quella « chiarificazione dell'esistenza » che è il compito precipuo della filosofia.

Riconoscere e accettare la situazione costitutiva significa mettere in evidenza l'intrinseca dimensione della « storicità », propria dell'esistenza, in cui la libertà si manifesta. Tuttavia vi sono alcune situazioni (che Jaspers chiama « situazioni-limiti ») che si presentano come definitive, immutabili, e rispetto ad esse non è possibile altro atteggiamento che quello della consapevolezza, perché l'uomo *non può non subirle* (il concetto di « possibilità », che è intrinseco a quello della libertà, assume qui il senso di una « impossibilità di essere altrimenti »): tali sono le situazioni della « morte », del « dolore », della « lotta », che l'uomo non può superare, ma con cui può soltanto pacificarsi nella rassegnazione e nel silenzio, e che perciò costituiscono lo « scacco » della sua esistenza.

**La verità della filosofia e la comunicazione**

Se la filosofia è chiarificazione dell'esistenza, la verità della filosofia non può essere l'oggettiva e anonima (e quindi valida per tutti) verità della scienza: essa può essere soltanto una « verità esistenziale », vale a dire una verità che non è qualcosa di estrinseco all'esistenza di cui è appunto verità, ma qualcosa di costitutivo dell'esistenza stessa. La mia verità è la mia esistenza e la mia esistenza è la mia verità; e come unica determinata e individuale è ogni esistenza, così unica determinata e individuale è ogni verità. Sembrerebbe conseguire da questa impostazione una rigorosa affermazione di « incomunicabilità » e di solitudine. Tuttavia, afferma Jaspers, « l'uomo singolo non può mai per sé solo diventare veramente uomo. L'« essere-se-stesso » è reale solamente nella comunicazione con un altro « essere-se-stesso ». Se sono assolutamente solo rimango nelle tenebre di un mondo tutto chiuso... Un « essere-se-stesso », che si trova isolato o si viene isolando, rimane una mera possibilità e si dilegua nel nulla ». Ma proprio qui si coglie il paradosso della comunicazione (della comunicazione « esistenziale », si badi, e non di quella nel senso più comune del termine, cioè « sociale », che è empirica e banale), che, per restare tale, non deve superare completamente la dualità e la « solitudine » delle due esistenze che comunicano, perché al-

trimenti la sua realizzazione sarebbe anche la sua negazione. Le verità esistenziali rimangono perciò incomunicabili e « molteplici ». Tuttavia non è possibile accontentarsi di registrare tale molteplicità, perché ciò sarebbe relativismo, e neppure opporre ad essa l'unicità della mia verità esistenziale, perché ciò sarebbe dogmatismo. L'unica cosa che la filosofia può offrire a questo proposito è il mantenimento della possibilità di compresenza di tutte le verità esistenziali.

**Il naufragio dell'esistenza metafisica e trascendenza**

L'inevitabile autonomia che costituisce, come abbiamo visto, la conclusione necessaria delle analisi sulla libertà, sulla storicità dell'esistenza e sulla comunicazione, segna lo « scacco », il « naufragio » dell'esistenza: « se voglio cogliere l'essere come essere, scrive Jaspers, naufrago ». Ma è appunto su questo scacco e su questo naufragio che si realizza quell'apertura alla trascendenza dell'Essere, che trasforma la ricerca filosofica in « metafisica » e che conclude l'indagine di Jaspers. « L'esistenza, nell'atto stesso che è ciò che si rapporta a sé, è insieme ciò che si rapporta all'Essere trascendente ». L'esistenza, infatti, è intrinsecamente insufficiente e rimanda perciò ad un assoluto, che tuttavia non si lascia afferrare, ma è sempre « al-di-là » di ogni tentativo che cerca di raggiungerlo. Siamo qui di fronte ad una « situazione-limite » della nostra esistenza, che, però, proprio per tale sua natura, mostra la presenza, nella nostra stessa esistenza, della trascendenza: nel « limite », infatti l'esistenza « si incontra » con l'Essere trascendente, cioè con Dio: « il luogo della trascendenza non è il di qua o il di là, bensì il limite, ma quel limite, per il quale io, se sono veramente io, sono davanti ad essa ». L'esistenzialismo di Jaspers ha così un esito nettamente religioso, anche se ciò non si deve intendere un'adesione ad una determinata forma di religione; anzi a più riprese Jaspers insiste sul fatto che non è possibile separare la trascendenza dall'uomo « per il quale essa è »; l'esperienza metafisica è pur sempre esistenziale, ed è mia e non di altri: « Dio è sempre il mio Dio, ed io non l'ho in comune con gli altri uomini ». L'Essere trascendente non è visibile, non è una cosa tra le altre cose, anche se tutte le cose possono essere « cifre » della trascendenza (« cifre » e non « simboli », perché rinviano non a qualcosa di omogeneo, ma a ciò che, per sua essenza, è l'« altro »). Qualsiasi linguaggio cifrato, però, parla solo a colui che sa leggerlo, e non importa che si tratti di cifre che rientrano nella sfera oggettiva (il mondo) o in quella soggettiva (l'esistenza e la libertà) o che si

tratti di quella « cifra per eccellenza » che è il naufragio dell'esistenza: il punto importante è che tali cifre siano « lette », altrimenti non resta che subire il naufragio e perdere per sempre la trascendenza.

## 2 - *Heidegger.*

**Heidegger**

Accanto a Jaspers, il rappresentante più significativo dell'esistenzialismo tedesco è Martin Heidegger. Nato nel 1889, professore nell'Università di Marburgo e di Friburgo, pubblica nel 1927 una delle sue opere più significative, *Essere e tempo* (dedicata ad Husserl), alla quale fanno seguito, tra le altre, *Kant e il problema della metafisica*, *L'essenza del fondamento* e *Che cos'è la metafisica*, tutte del 1929. Un'impostazione diversa, come vedremo, segnano le opere successive, tra le quali ricorderemo *La dottrina platonica della verità*, *Sentieri interrotti*, *Introduzione alla metafisica*.

**Il problema del « senso dell'essere » e l'analitica esistenziale**

La speculazione di Heidegger comincia, per così dire, da quel problema su cui si era conclusa la fenomenologia di Husserl (cfr. supra, p. 273 sgg.): il concetto di « intenzionalità » della coscienza opera infatti profondamente nel pensiero di Heidegger, ma ciò che egli pone in questione è il privilegiamento che Husserl aveva compiuto della coscienza quando l'aveva concepita come il residuo ultimo della riduzione fenomenologica: anzi, è proprio sul tema del primato e del rilievo trascendentale della coscienza che si opera la cosiddetta « secessione esistenzialistica » dalla fenomenologia. La ricerca intorno al « senso dell'essere », cioè la ricerca ontologica, deve dunque partire dalla domanda: che cos'è l'essere? Tuttavia a questa domanda non sarà possibile dare una risposta piena e soddisfacente se, oltre a ciò che si domanda (l'essere) e a ciò che si trova domandando (il senso dell'essere), non si determina anche ciò a cui si rivolge la domanda. Orbene, poiché per Heidegger l'essere non può manifestarsi e rivelarsi se non nelle condizioni in cui si trova colui che pone la domanda (giacché tale domanda determina, per sé, un modo dell'essere), è evidente che ciò a cui si rivolge la domanda è l'uomo stesso, cioè quel modo d'essere di un ente determinato che si presenta come « esserci » (esser-ci = *Da-sein*). Ma il « modo d'essere dell'esserci » altro non è che l'« esistenza » dell'uomo, e dunque l'analisi dell'es-

serci si risolve in un'« analitica esistenziale », attraverso la quale, soltanto, sarà possibile cogliere il senso dell'essere. « L'esistenza, dice Heidegger, è sempre la sua possibilità » e nell'ambito della sua possibilità sta anche la comprensione dell'essere, il rapportarsi dell'esistente all'essere, il suo « trascendersi ». Tale comprensione dell'essere, infatti, non è da intendersi in termini puramente contemplativi e teoretici (quelli, cioè, che Heidegger chiama « esistensivi » o « ontici). Possiamo dire che, con questa terminologia, Heidegger intende sottolineare che non vi è un « conoscere » dell'uomo distinguibile e separabile dal suo « fare » (dalle sue possibilità) e dal suo « esistere ».

**La trascendenza dell'esistenza**

L'analitica esistenziale parte dunque da quella che è la struttura fondamentale dell'esistenza, già messa in luce da Husserl, e cioè dalla sua « intenzionalità » o, come anche dice Heidegger, dalla sua « trascendenza ». L'esistenza (e si badi che quando Heidegger parla di esistenza e di uomo non intende mai l'esistenza e l'uomo in generale delle filosofie razionalistiche e speculative, ma sempre l'esistenza determinata, l'uomo singolo, e dunque la « mia » esistenza, quel particolare uomo che sono « io ») oltrepassa sempre se stessa, è intenzionale a qualcos'altro: il « mondo » è così il termine costante di questo oltrepassamento, ciò a cui si volge l'intenzionalità dell'esistenza, e il mio rapporto con il mondo non è qualcosa di accidentale per me, qualcosa da cui posso prescindere nella considerazione della mia esistenza, bensì è un rapporto strutturale. Per questo il primo momento dell'analitica esistenziale è l'analisi dell'« esserci » dell'uomo, del mio « esserci » e, come tale, è in primo luogo fenomenologia, vale a dire analisi del modo in cui l'essere si manifesta nell'« esserci », nel mio « essere-nel-mondo ».

**L'« essere-nel-mondo »**

Ma cosa è il mondo? Esso è in primo luogo il mondo delle « cose » che ci circondano e la cui essenza è costituita dall'essere strumenti per la nostra azione, oggetti di cui possiamo servirci. Non esiste una realtà delle cose distinta dalla loro utilizzabilità; bensì, come la struttura della nostra esistenza è l'intenzionalità, il suo trascendersi verso l'altro, così la struttura delle cose è nella loro utilizzabilità, nel loro essere « alla portata della nostra mano ». Le cose sono tanto più utilizzabili, quanto più ci sono vicine e questa loro maggiore o minore vicinanza a noi costituisce la « spazialità » del mondo. È su questa base che si fondano la comprensione e il giudizio propri della scienza, la quale non è quindi una conoscenza sol-

tanto teoretica delle cose, quanto piuttosto un « progetto », un tema di ricerca e di orientamento.

Se la struttura e la realtà delle cose consiste nella loro utilizzabilità, nel loro essere « strumenti », il nostro « essere-nel-mondo » si caratterizza, innanzi tutto, come un « prendersi cura » delle cose: « cura », « preoccupazione », « sollecitudine » sono i termini con cui è designabile quel « sentimento rivelatore » della nostra struttura ontologica, mediante il quale noi prendiamo coscienza del nostro essere immersi e dispersi nelle cose, del nostro « alienarci » nel lavoro, cioè in una attività che si dispiega attraverso una serie mai conclusa di compiti e di progetti, che rinvia sempre a « qualcos'altro » da fare. Nasce anzi di qui la dimensione della « temporalità », cioè di un presente che è condizionato dal passato e che incessantemente si proietta verso il futuro, verso ciò che « non è ancora ».

**L'« essere-con-altri »**

La nostra esistenza non è però solo un « essere-nel-mondo » ma è anche un « essere-con-altri », non è solo un *Da-sein* (« esser-ci ») ma anche un *Mit-sein* (« essere-con »). Heidegger respinge l'ipotesi del « solipsismo » (cioè dell'esserci io soltanto) e ribadisce che neppure le cose potrebbero essere, propriamente, strumenti se non ci fossero anche altri, oltre me, in grado di utilizzarle. E se il « prendersi cura » era la struttura del mio rapporto con le cose, l'« aver cura » è la struttura del mio rapporto con gli altri.

**L'esistenza banale**

La « cura » diventa in tal modo la categoria fondamentale di quella che Heidegger chiama l'esistenza « banale » o « quotidiana »: immersa e dispersa nei suoi rapporti con le cose e con gli altri l'esistenza dell'uomo vede annullati i suoi caratteri più propri, originali e irripetibili e si fa pubblica, uniforme e « anonima », adotta cioè, per le sue relazioni, il « tempo di tutti », la « lingua di tutti » (cioè la « chiacchiera », che tiene il posto del linguaggio reale, rivelatore dell'essere) e così via. Al posto dell'« io » si fa valere l'impersonale « si »: non quindi « io dico », « io penso », ecc., ma « si dice », « si pensa »; e al posto del singolo ciò che conta è il generico: l'uomo singolo non è più un « io » assolutamente irripetibile, ma è un operaio, un commerciante, cioè una generica funzione, nella quale gli uomini sono intercambiabili. Ma l'esistenza, se in questa anonimità trova una sua quiete, una sua sicurezza, avverte tuttavia il vuoto e l'insoddisfazione che la caratterizzano e cerca perciò altro, si fa « curiosa ». La « curiosità », tuttavia, non costituisce un supe-

ramento della vita banale in una « vita autentica », ma anzi ribadisce la dispersione e l'alienazione dell'esistenza, così come non già superamento dell'esistenza banale, ma sue espressioni sono la scienza, la filosofia e persino quello stadio religioso di cui aveva parlato Kierkegaard. Scienza, filosofia e religione non sono però « errori », bensì possibilità dell'esistenza, mediante le quali si cerca di dare un senso al nostro « esserci » e di dissimulare l'infelicità della nostra condizione.

**La vita autentica e l'angoscia**

In contrapposizione alla vita « banale » e anonima sta quella che Heidegger chiama la vita « autentica »: non si tratta di una vita superiore, a cui accedere mediante la ragione o la cultura, ma di una possibilità dell'esistenza radicalmente diversa, di una « scelta » assoluta che si manifesta improvvisamente allorché all'uomo parla ciò che si suole chiamare la « voce della coscienza » e che dalla cura per le cose e per gli uomini lo richiama a se stesso. E come l'« abbandono » era la situazione emotiva propria della vita banale, così ora l'« angoscia » è la situazione emotiva che segna l'apertura dell'esistenza alla vita autentica e che perciò è capace di rivelazioni ontologiche.

La struttura propria dell'« angoscia » può essere compresa se messa a confronto con quella di un'altra situazione emotiva, e cioè la « paura ». Infatti, al contrario della paura, che ha sempre un oggetto determinato e nasce sempre di fronte ad un determinato pericolo, l'angoscia non ha alcun oggetto, ma è angoscia di nulla, è « esperienza del Nulla ». Mediante essa l'uomo, come scrive Heidegger, « si sente in presenza del nulla, dell'impossibilità possibile della sua esistenza » e, nel momento che coglie la « finitezza » del proprio esistere, coglie anche il suo significato ontologico; l'esistere, infatti, come dice il termine stesso (*ex-sistere* = venir-fuori-da) « emerge da un fondo di nulla »: *ex nihilo omne ens qua ens fit*.

**L'« essere-gettati-nel-mondo » e l'esperienza del nulla**

In tal modo l'angoscia è rivelatrice di quelli che Heidegger chiama gli « esistenziali », cioè delle strutture costitutive dell'esistenza autentica. In primo luogo essa è rivelatrice del significato autentico della presenza dell'uomo nel mondo: l'« essere-nel-mondo », che è costitutivo dell'« esserci », si mostra ora come un « essere-gettati-nel-mondo », privo di qualsiasi perché e di qualsiasi giustificazione e che riecheggia la domanda che era già di Kierkegaard: « Chi mi ha giocato il tiro di gettarmi nel mondo? Come vi sono entrato? Io non sono stato consultato! » L'essere-nel-mondo, quindi, significa sul piano

dell'esistenza autentica tenersi rigorosamente fermi nell'« interno del nulla », emergendo dall'esperienza in cui eravamo dispersi e anzi acquistando il senso dell'« esteriorità » ed « estraneità » delle cose, mediante il quale le « nullifichiamo »; già nella vita banale questo senso di esteriorità ed estraneità è presente nel sentimento della « noia » (non della noia determinata, per un oggetto determinato, ma di quella noia che ci prende per la vita intera), ma nella vita autentica è presente, in più, l'esperienza del « nulla nullificante »: « è il nulla che ci viene incontro in uno con l'essere che scompare nella tua totalità ». In questa esperienza, io avverto il mondo « nella sua piena e fino allora nascosta estraneità, come l'assolutamente altro; lo avverto come nulla », e in questa « nientificazione del mondo » io mi svincolo dalla « cura » in cui ero immerso nella vita banale e riacquisto tutta intera la mia « libertà ».

**L'« essere-per-la-morte »**

Il secondo « esistenziale » che l'angoscia ci rivela è la « morte ». La quale non è il termine, la conclusione dell'esistenza, e non è neppure un « fatto », se è vero che di essa non abbiamo né possiamo avere alcuna esperienza, ma è bensì la potenzialità permanente e suprema dell'esistenza, « la possibilità dell'esserci più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata e insuperabile ». Per questo l'esperienza dell'« essere-nel-mondo » coincide con l'esperienza, non della morte, ma del morire e il vivere, mentre sul piano della banalità è un « fuggire di fronte alla morte », sul piano dell'autenticità è un « essere-per-la-morte », una decisione anticipatrice, che progetta l'esistenza come un vivere-per-la-morte e che mostra la « possibilità dell'impossibilità dell'esistenza ».

**Temporalità e storicità**

E con il problema della morte è strettamente connesso anche quello della temporalità dell'esistenza, che nella vita autentica acquista un senso del tutto diverso da quello che ha nella vita banale: passato, presente e futuro, che nella vita banale si presentano nella forma della « paura », della « routine » e dell'« attuazione », nella vita autentica assumono la forma dell'« angoscia », dell'« istante » e della « decisione anticipatrice ». Dove è chiaro che la dimensione fondamentale e originaria è quella del futuro e tutta la temporalità acquista il senso di una vera e propria « ec-stasi », che etimologicamente indica « l'originario *fuor di sé* in se stesso e per se stesso »: l'uomo è un « essere-a-venire »; ed è chiaro altresì che un senso totalmente diverso acquista anche un'altra struttura fondamentale del-

l'esistenza, cioè la storicità: l'esistenza banale non ha storia, mentre nell'esistenza autentica la storicità dell'uomo consiste nel suo destino, nel « trasmettere a se stesso le possibilità che eredita dal passato » e quindi in quell'*amor fati* di cui aveva parlato già Nietzsche. Se l'esistenza è, in senso ontologico e non morale, una « colpa », l'unica salvezza sta nell'assunzione di questa colpa: l'uomo della vita autentica continua a vivere la vita banale, ma con quel « distacco » che è proprio di chi, nel suo essere, ha avuto la rivelazione del nulla.

**li ultimi temi ella riflessione di Heidegger**

Nullificazione dell'esistenza e, nello stesso tempo, accettazione dell'esistenza come « destino » sono i due poli attraverso cui si muove l'esistenzialismo di Heidegger, che si presenta quindi come una delle espressioni più caratteristiche della crisi culturale, morale e politica nel periodo tra le due guerre mondiali: espressione, ma non analisi e superamento della crisi, come provano anche gli ultimi sviluppi e correzioni della sua filosofia, volta alla elaborazione di una metafisica pessimistica, in cui sono evidenti gli echi del pensiero di Schopenhauer. Heidegger, infatti, nelle sue opere più recenti si mostra convinto che il risultato più vero dell'analitica esistenziale è che il « senso dell'essere » non si può ottenere interrogando un ente: l'essere di cui si cerca il senso non è l'essere di un ente determinato, ma l'essere in generale, e solo per questa via è possibile evitare l'errore della metafisica classica, che indagando gli enti, ha in realtà costruito una « fisica ». Platone è l'esempio tipico e l'origine di tale errore, perché, capovolgendo il rapporto corretto, ha fondato l'essere sulla verità, la realtà sull'« idea » (cioè su uno « sguardo sull'ente ») ed ha così smarrito il senso autentico della « verità », che i primi pensatori greci avevano colto e che, etimologicamente (il greco *a-letheia* come « togliere dall'oblio », « svelamento »), significa la rivelazione dell'essere. Questa rivelazione dell'essere non può essere opera di un ente particolare, ma può risultare solo da un'iniziativa dell'essere stesso, che nel « linguaggio » (e soprattutto nel linguaggio poetico) ha la sua manifestazione più propria e diretta: non è l'uomo che parla, ma il linguaggio e, nel linguaggio, l'essere stesso.

**Löwith, Bultmann**

Al contrario di quanto abbiamo visto a proposito di Barth e di Jaspers, il problema religioso, il problema cioè del rapporto dell'esistenza umana e Dio è del tutto estraneo alla filosofia di Heidegger, sebbene quest'ultimo rifiuti la qualifica di « ateo ». Ma mentre un discepolo di Heidegger come Karl Löwith (nato nel 1897), au-

tore di *Da Hegel a Nietzsche* e di *Critica dell'esistenza storica*, mette in luce la fondamentale struttura ambigua dell'esistenza, derivante dalla non coincidenza di esistenza e storicità e tenta un recupero del concetto di « eternità » attraverso la dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno, l'utilizzazione di temi tipici dell'esistenzialismo (soprattutto di Heidegger) al fine di una nuova apologetica religiosa è tuttavia tipica della problematica della « demitizzazione » proposta da Rudolf BULTMANN, nato nel 1884 ed autore, tra l'altro, di *Fede e comprensione, Il problema della demitizzazione, Storia ed escatologia*. Bultmann ritiene essenziale un'analisi dell'esistenza, senza la quale non è possibile « demitizzare » lo stesso messaggio evangelico e reinterpretarne il nucleo antropologico ed esistenziale: giudaismo e gnosticismo hanno infatti dato, nel Nuovo Testamento, un'immagine mitica del mondo che, ai nostri giorni, non può più essere proposta e creduta. È perciò necessario liberare il messaggio di salvezza dal mito, il quale ha simboleggiato, in modi comprensibili per quei tempi, quella struttura dell'esistenza umana che l'esistenzialismo di Heidegger ha ora espresso in termini concettuali. È ben vero che l'esistenzialismo di Heidegger non ha preso in considerazione il rapporto con Dio, ma non lo esclude neppure, anche se soltanto la fede può interpretare l'esistenza nel senso che « l'uomo è in rapporto di dipendenza con Dio ». L'incarnazione di Cristo, in quanto « evento escatologico » segna l'autentica temporalità, perché non è mai un fatto passato, ma sempre il progetto di una possibilità futura. Chiudersi al passato e aprirsi all'avvenire, cioè a Dio, caratterizzano, secondo Bultmann, la vita autentica.

## 3 - *Sartre e l'esistenzialismo francese.*

**L'esistenzialismo francese**

Il quadro dell'esistenzialismo francese è, per molti versi, emblematico: intanto è in esso avvertibile, in modo molto più diretto che in altri casi, l'eco dei drammatici avvenimenti del nostro tempo, dalle crisi delle due guerre mondiali alla rivoluzione d'ottobre, dalla guerra civile di Spagna alla guerra d'Algeria, dall'esperienza unitaria della Resistenza alla caduta della Quarta Repubblica e all'ascesa al potere di De Gaulle; in secondo luogo esso ha trovato espressione particolarmente significativa nella letteratura ed è diventato un pro-

fondo fenomeno di costume e persino di moda; in terzo luogo, infine, esso è istruttivo per gli esiti speculativi cui perviene nei diversi indirizzi in cui si manifesta e per il frequente ritorno a posizioni di pensiero « tradizionali ». E questo fenomeno è riscontrabile non soltanto nel cosiddetto esistenzialismo religioso, di cui ci occuperemo nel successivo paragrafo, ma anche nel cosiddetto esistenzialismo ateo, che dobbiamo ora considerare e che ha in Sartre e in Merleau-Ponty i suoi due maggiori esponenti.

**Sartre: dalla fenomenologia all'esistenzialismo**

Nato nel 1905, Jean Paul Sartre ha esposto le sue riflessioni non solo in opere filosofiche (*L'immaginazione, L'immaginario, Psicologia fenomenologica dell'immaginazione, L'essere e il nulla, L'esistenzialismo è un umanismo, Critica della ragione dialettica*) ma anche in una serie di romanzi e di drammi assai noti (*Le strade della libertà, Il muro, La nausea, Le mani sporche, Il diavolo e il buon Dio, La sgualdrina rispettosa*, ecc.) e di saggi di critica letteraria (*Che cos'è la letteratura*).

Le prime indagini di Sartre muovono dal terreno della fenomenologia, anche se alcuni concetti tipici della filosofia di Husserl, come l'intenzionalità della coscienza e il primato del soggetto, sono piuttosto accolti nella reintegrazione dell'esistenzialismo di Heidegger. Nello scritto sull'immaginazione, Sartre mette in luce come la coscienza sia sempre « coscienza-di-qualcosa » e nello stesso tempo libera; come immaginazione, infatti, la coscienza è capacità di negare il mondo reale e di costruirsi un mondo irreale e perciò essa si presenta come « un-essere-nel-mondo che è ad un tempo costituzione ed annichilazione del mondo »: il tema centrale della filosofia di Sartre diventa così quello dell'esistenza, e, come egli dice, dell'« ontologia della coscienza ». L'uomo nella sua realtà concreta ed individuale (non l'Uomo, con la « U » maiuscola, l'astratto, di cui troppo spesso parla la filosofia) è una realtà, la cui esistenza è caratterizzata dal suo « essere-nel-mondo » e che quindi non può essere chiarita realmente se non si chiarisce cosa è il mondo. Il dualismo di « coscienza » e « mondo » torna in tal modo anche nella filosofia di Sartre sotto la forma della distinzione dell'« in-sé » e del « per-sé »: il mondo è l'« in-sé », il dato « impastato di se stesso », che sta di fronte alla coscienza nella sua immediatezza e opacità (« esso, dice Sartre, è opaco a se stesso perché è pieno di se stesso »), e proprio perciò si mostra alla coscienza nella sua assoluta contingenza e gratuità e

**L'« in-sé » e la nausea**

quindi nella sua totale assurdità: esso *è*, semplicemente, e invano noi cerchiamo, mediante la scienza, di dare alle cose un senso razionale e di ricondurre ciò che è gratuito sotto una legge universale; invano, mediante la magia e il mito, noi cerchiamo di dare un senso assoluto alle parole per trovare in esse quel punto di appaggio che le cose ci negano; invano, infine, noi cerchiamo, mediante la follia, di ancorarci ad una realtà divina, assoluta e trascendente. Scienza, magia e follia non sono altro che tentativi di sfuggire al senso genuino delle cose, che è la « nausea »: le cose, nella loro oppressiva gratuità ci disgustano, non diversamente da un cibo quando siamo sazi, ed è per questo che la serietà dell'uomo consiste nel sentirsi nauseato dal mondo, nel rifiutare la banale saggezza del quotidiano giuoco dell'esistenza.

La critica al mondo dei valori « borghesi » diventa così una critica ai « valori » in assoluto: il bersaglio principale della critica di Sartre è bensì la coscienza soddisfatta, che si sente integrata in un mondo di valori dati e non pensa a rimetterlo in discussione (l'uomo che si trova in questa situazione è da Sartre definito un *salaud*), ma essa si trasforma gradualmente in una polemica contro tutto ciò che appare come dato, come costituito e già compiuto, e sfocia in una teoria della coscienza « emancipata », cioè in una forma diversa di quello stesso spiritualismo e interiorismo, contro cui Sartre stesso ha ripetutamente polemizzato. Di fronte all'« in-sé » sta infatti il « per-sé », cioè la coscienza, che pur essendo nell'« essere-in-sé » è radicalmente diversa da esso, ad esso non legata e perciò assoluta libertà.

**Il « per-sé »: la libertà e il « nulla »**

Il tema della libertà è fondamentale nel pensiero di Sartre: la libertà è costitutiva della coscienza (« noi siamo condannati ad essere liberi ») e una sua radicale affermazione comporta un'altrettanto radicale negazione di Dio. Dio e libertà non sono compossibili, giacché se Dio fosse, esisterebbero un Pensiero e una Volontà assoluti che condizionerebbero l'uomo inesorabilmente, vincolandolo non solo sul piano della sua libertà, ma anche su quello della sua esistenza: « L'uomo, dice Sartre, è l'unico essere, nel quale l'esistenza preceda l'essenza »; esso, cioè, esiste prima di essere pensato in universale (mentre se Dio esistesse, l'uomo prima sarebbe da lui pensato e poi esisterebbe). Questo è il senso della sua libertà, perché l'uomo è ciò che « progetta » di essere, ciò che sceglie di essere (« l'uomo è con-

dannato ad ogni istante ad inventare se stesso »): il concetto dell'uomo segue e non predetermina ciò che l'uomo sceglie di essere.

L'opposizione di « in-sé » e « per-sé » sta a fondamento di quella di « essere » e « nulla »: la coscienza è « per-sé » in quanto capacità di ritornare coscientemente a se stessa e questa capacità segna la sua radicale trascendenza rispetto alle cose e quindi la sua libertà; tuttavia la coscienza è inserita nelle cose: l'uomo possiede un corpo e il corpo è una cosa, un « in-sé » contingente, gratuito e assurdo come ogni altra cosa (« il corpo, dice Sartre, è la forma contingente assunta dalla necessità della mia contingenza »); ed egualmente un « in-sé », qualcosa cioè che, inerte, immodificabile, e perciò gratuito ed assurdo, sta di fronte alla coscienza, è anche il passato dell'uomo, quel passato che tende a offrire una definizione dell'uomo, un'immagine di ciò che esso è e, come tale, a porlo tra le altre cose. Ma l'uomo se è tra le cose « non è » però le cose e, rispetto ad esse, può essere definito solo negativamente: « l'uomo, dice Sartre, non è ciò che è ed è ciò che non è »: egli trascende e si libera di ogni dato e di ogni condizione, si proietta oltre se stesso, oltre il suo corpo e il suo passato. Se l'« in-sé » è l'essere, la coscienza è, in esso, il « nulla », giacché è « la possibilità permanente di una rottura annientante col mondo e con se stessa ». La libertà coincide quindi « col nulla che è nel cuore dell'uomo » e si svela come « l'essere che si fa mancanza di essere ». E come la nausea era il sentimento, l'esperienza metafisica dell'opacità e gratuità delle cose, così l'angoscia è il sentimento, l'esperienza metafisica del nulla, cioè della libertà incondizionata come negazione consapevole di tutti i miti, i valori, i doveri che sembrano dare un senso e un orientamento alla vita dei cosiddetti uomini « seri », ma che per Sartre sono, nel fondo, uomini in mala fede. La vita è un'assurda avventura, perché ogni scelta, una volta compiuta, deve essere, essa stessa, annientata, e l'uomo deve proiettarsi sempre oltre di sé. Il senso di questa assurdità è da Sartre riconosciuto nel progetto fondamentale dell'uomo, che è quello di essere Dio: « l'uomo è l'essere che progetta di essere Dio », che progetta cioè di essere un « in-sé-per-sé ». Ma proprio qui è la contraddizione e l'assurdità e l'uomo si rivela, alla fine, « una passione inutile ».

*L'angoscia*

*Gli « altri » e la vergogna*

Neppure il rapporto con gli altri uomini può riscattare l'uomo da questa assurdità, ché anzi l'« essere-per-altri » aggrava ancora di più

la situazione di crisi: il rapporto con gli altri infatti implica la minaccia costante che io, da soggetto del mio mondo, venga degradato ad oggetto di un mondo altrui, ad elemento di un progetto che non mi appartiene e che perciò mi aliena da me stesso. Quando nel mondo della mia coscienza entra un altro, quel mondo cessa di essere mio, si disperde e nasce il conflitto: « il conflitto è il senso originale dell'essere-per-altri ». Il senso di questo conflitto è rivelato da un altro sentimento, da un'altra esperienza metafisica, quella della « vergogna »; se io fossi solo non proverei vergogna; in tanto mi vergogno in quanto c'è un altro che mi guarda e per il fatto stesso che mi guarda mi riduce a cosa, ad un « in-sé ». « La vergogna pura, scrive Sartre, non è il sentimento di essere questo o quell'oggetto reprensibile, ma di essere un oggetto in generale, cioè di riconoscermi in questo oggetto degradato, dipendente e fisso, che io sono per gli altri. La vergogna è sentimento di caduta originale, non perché io abbia commesso questa o quella colpa, ma solo perché sono caduto nel mondo, in mezzo alle cose ».

Ancora una volta l'uomo si trova solo di fronte alla responsabilità di accettare questa situazione passivamente o di trascenderla, annientando il suo « essere-per-altri » e recuperando intera la sua libertà. Amore ed odio, che sono i due atteggiamenti fondamentali del rapporto verso gli altri, sono entrambi votati allo scacco: nell'amore, infatti, io progetto di farmi amare e perciò mi faccio affascinante e seducente ma con ciò stesso, tendo a fare dell'altro uno strumento, a negare l'altrui libertà; nell'odio, invece, io riconosco la libertà altrui, ma solo come contraddittoria alla mia e tendo perciò ad annientarla; ma uccidendo l'altro l'omicida resta fissato nel suo essere un assassino: diventa un « in-sé » come se morisse egli stesso.

**La psicanalisi esistenziale e la morale**

Da tutto quanto si è detto è evidente che la libertà, per Sartre, non riguarda tanto i singoli atti e le singole volizioni quanto il « progetto fondamentale », la « scelta originaria », per la quale sono ciò che sono, e che in qualche modo condiziona tutti i successivi atti e volizioni, anche se questi possono in ogni momento rimetterlo in discussione: è questo il terreno di quella « psicanalisi esistenziale », che Sartre contrappone alla psicanalisi di Freud, e che ha come compito il riconoscimento non di una forza istintiva ma di una libera scelta costitutiva della nostra personalità. Da queste premesse quale morale è possibile? Sartre insiste sul fatto che l'uomo non esiste

per i valori, ma al contrario che esso è « l'essere per cui i valori esistono »; e ciò significa riconoscere che tutti i comportamenti sono equivalenti: « è la stessa cosa, in fondo, ubriacarsi in solitudine o condurre i popoli. Se una di queste attività è superiore all'altra, non è a causa del suo scopo reale ma a causa della coscienza che possiede del suo scopo ideale; e in questo caso il quietismo dell'ubriaco solitario è superiore alla vana agitazione del conduttore di popoli ».

**Sartre e il marxismo**

Ma è proprio da questo punto che prende avvio per Sartre un itinerario mentale che lo porterà ad un confronto diretto con il marxismo e all'abbandono di talune tipiche posizioni iniziali. Già ne *L'Esistenzialismo è un umanismo* egli dava una versione assai meno paralizzante, più ottimistica e « impegnata » delle sue idee e sottolineava la positività dell'azione dell'uomo, nelle cui mani è il suo destino e quello degli altri. Al fondo di questa diversa esperienza c'è la nuova situazione politica creata dalla guerra e dall'immediato dopoguerra e l'esperienza della Resistenza; anzi proprio nelle pagine dedicate da Sartre alla Resistenza viene giudicata in termini positivi quell'esperienza intersoggettiva che era stata in precedenza esplicitamente negata. La polemica antiborghese è ora atteggiata diversamente, perché nel borghese viene visto, marxisticamente, il rappresentante della classe egemone e la dottrina stessa della libertà si storicizza e si trasforma in dottrina della liberazione degli oppressi, cioè della classe operaia. Nella *Critica della ragione dialettica* Sartre ha intrapreso la riesposizione, da questo nuovo punto di vista, delle sue idee, ricorrendo anche ad una analisi fenomenologica spesso molto penetrante, e esponendo nello stesso tempo in vari scritti e nella rivista « Tempi Moderni », da lui diretta, le sue posizioni politiche riguardo alla pace, al ruolo dei comunisti, al colonialismo e all'imperialismo. Al centro delle nuove indagini sta una profonda revisione del concetto di « progetto fondamentale »; se prima esso era il risultato di una libertà assoluta e quindi incondizionato, ora esso si presenta come condizionato da una situazione data che tende ad oltrepassare: « dire di un uomo ciò che egli è significa dire ciò che egli può e reciprocamente: le condizioni materiali della sua esistenza circoscrivono il campo delle sue possibilità... Così il campo dei possibili è lo scopo verso il quale l'agente oltrepassa la sua situazione obbiettiva. E questo campo, a sua volta, dipende strettamente dalla realtà sociale e storica ».

È su questo terreno che Sartre dichiara di accettare completamente il materialismo storico di Marx, anche se poi ciò che lo interessa di più è l'antropologia e la concezione dialettica dei rapporti pratici (la *praxis*) del Marx giovane. Di qui le riserve da lui espresse contro la « metafisica » e la « scolastica » marxistica e soprattutto contro la dialettica della natura (di derivazione engelsiana) e la persistente tendenza ad accentuare il momento « creativo », « rivoluzionario », « antistituzionale » di questa dottrina. Ma su questi temi il pensiero di Sartre è tuttora impegnato e in pieno sviluppo.

**Camus**

L'esistenzialismo espresso da Sartre ne *L'Essere e il Nulla* e nei suoi più celebri drammi e romanzi ha esercitato un notevole influsso anche nel panorama letterario francese: basti perciò pensare, per esempio, a figure come quella di Simone De Beauvoir e di Albert Camus. In particolare, quest'ultimo da una prima fase di nichilismo perviene ad una vaga forma di moralismo, che si configura come una sostanziale fuga dal mondo verso qualcosa di più stabile e certo, cioè verso l'interiorità; onde la rivendicazione finale dell'amore del prossimo, della persona, della sua intangibilità da parte della storia e dello Stato, la condanna dello storicismo e la conseguente ripresa dei motivi più comuni della propaganda anticomunista, essendo appunto il comunismo la traduzione, in termini politici, dello storicismo filosofico, la prosa della « rivoluzione » che si è sostituita alla poesia della « rivolta ».

**Merleau-Pon**

Motivi fenomenologici sono al centro anche della filosofia dell'altro maggiore esponente dell'esistenzialismo ateo francese, Maurice MERLEAU-PONTY (1908-1961), autore di *La struttura del comportamento, La fenomenologia della percezione, Senso e non senso, Le avventure della dialettica.* Il problema di fondo attorno a cui si muovono le sue riflessioni è quello del rapporto tra « coscienza » e « mondo » e, quindi, tra « coscienza » e « corpo »: respinto il dualismo cartesiano, in quanto « anima » e « corpo » non sono opponibili come due sostanze in sé chiuse ed eterogenee, ma vanno bensì interpretate, anche alla luce dei risultati più recenti della psicologia, come due « strutture di comportamento » a diversi livelli, Merleau-Ponty critica, secondo lo schema comune della letteratura esistenzialistica, il soggettivismo della fenomenologia di Husserl e pone la « percezione » come momento strutturale dei rapporti tra coscienza e mondo, rapporti che sussistono in quanto il corpo rappresenta l'inserzione della co-

scienza nel mondo. Ma la percezione ha questo di caratteristico, che per un verso è una « totalità » non riducibile ai suoi elementi (e in ciò Merleau-Ponty segue le tesi della cosiddetta « psicologia della forma »: cfr. infra, p. 401) e per altro verso non è mai conclusa in se stessa, ma rimanda sempre a qualcos'altro, « promette sempre qualche altra cosa da vedere »; di qui il carattere « aperto », non definito con cui le cose ci si presentano, e quindi la loro « ambiguità ».

Merleau-Ponty assegna alla filosofia il compito di restituire alle cose la loro essenza originaria, vissuta immediatamente nell'esperienza, e di liberarle così dalle elaborazioni e dalle analisi della scienza. Taluni motivi storici sembrano tuttavia operare nella teoria della libertà di Merleau-Ponty, perché la libertà è da lui intesa sempre « in situazione », ma è da osservare che l'atteggiamento esistenzialistico ritorna nella considerazione che tale situazione è sempre ambigua e la scelta rischiosa. L'impostazione di Merleau-Ponty si ritrova puntualmente anche nel suo incontro col marxismo: da una fase iniziale filo-comunista, in cui l'accostamento al marxismo ha quasi un sapore religioso, soteriologico, fino alle più recenti posizioni polemiche e di terza forza. C'è, in altri termini, il tentativo di esistenzializzare il marxismo, attribuendogli dottrine che gli sono sostanzialmente estranee e per contro togliendogli tutto quanto si riferisce all'analisi delle leggi di sviluppo della società. Il marxismo così vagheggiato dovrebbe essere quindi tutto sperimentale e volontario, incentrato sul concetto di *praxis*. Ora, è evidente che con queste idee la storia appaia a Marleau-Ponty prosaica e deludente: i momenti sublimi sono infatti ben rari e alla prima ondata eroica della rivoluzione segue la seconda piatta e burocratica, dello stabilizzarsi del potere.

**L'esistenzialismo religioso**

Faremo ancora più avanti qualche accenno alle discussioni che si sono sviluppate in Francia sui temi dell'esistenzialismo, della fenomenologia e del marxismo, alla luce di una ripresa della filosofia di Hegel. Ora, però, dobbiamo fare un rapido cenno alla « destra » dell'esistenzialismo francese, cioè all'esistenzialismo religioso. Come è stato più volte notato, più che di esistenzialismo religioso si dovrebbe parlare di « spiritualismo », nel senso che l'analisi esistenziale vi rientra solo come momento di una tematica più generale che ha nella fondazione della « persona » umana e nella fede religiosa i suoi tratti più caratterizzanti. Ed è in funzione di questi tratti che

tornano i motivi già noti della finitezza dell'uomo, del dualismo tra essenza ed esistenza, del rischio e dell'angoscia, accanto a quelli più tradizionali dell'insufficienza della conoscenza razionale o « oggettivante » (che cioè considera anche il soggetto come oggetto), del primato della coscienza, dell'interiorità e dell'esperienza vissuta, del rapporto tra uomo e Dio, non senza spunti polemici contro la scienza, la tecnologia, l'invadenza della civiltà delle macchine nella vita umana e sociale, tutte accusate di inaridire la spiritualità della vita. Sono qui evidenti echi della filosofia di Bergson e la ripresa di temi che avevano già caratterizzato la polemica di Maine de Biran contro l'illuminismo. I due più noti esponenti di questo indirizzo sono Louis LAVELLE (1883-1951) e René LE SENNE (1885-1952); il primo analizza il problema della « partecipazione » a Dio del finito e nello stesso tempo lo « scarto » e l'« intervallo » fra essi, che determina in noi un dualismo tra l'essenza che è « in Dio » e l'esistenza che è « da Dio »; il secondo sottolinea il carattere dialettico dell'esistenza umana, in cui l'oggetto si pone di fronte alla coscienza come un « ostacolo » che la contrasta ma che nello stesso tempo la stimola (e in questo senso l'ostacolo diventa un « valore ») in un continuo processo di autoperfezionamento che ha al suo culmine il valore dei valori, cioè Dio.

**Lavelle e Le Senne**

**Marcel**

Ma il pensatore più interessante dell'« esistenzialismo cristiano » è Gabriel MARCEL, nato nel 1889 e autore, fra l'altro, di *Diario metafisico*, di *Essere e avere* e di *Il mistero dell'essere*. Essenziale, nel pensiero di Marcel, è la contrapposizione tra « problema », cioè ogni questione che ci si pone in termini obbiettivi e che può essere risolta con gli strumenti della scienza, e « mistero », che è sempre « metaproblematico », perché se tento di oggettivarlo e di ridurlo a problema escludo da esso quel « me stesso » che lo pone e che invece è in esso coinvolto: per questo il mistero non può essere pensato, ma solo intuito, vissuto e « sentito » (e ciò spiega anche il carattere non sistematico e « diaristico » dell'esposizione che Marcel dà ai suoi pensieri). In questo senso mistero sono la libertà, la conoscenza, il male e, mistero dei misteri, l'Essere, di cui il singolo partecipa e che pertanto si rivela come « un simbolo o un'espressione del mistero ontologico ».

Non la ragione, dunque, ma il senso ci mette in contatto con il mistero, rispetto al quale l'unico atteggiamento possibile è l'« im-

pegno » e la « fedeltà » ad esso: impegno ad *essere* un « io incarnato », a vincere il pericolo, continuamente risorgente, di scadere ad oggetto, considerando il nostro corpo soltanto come un nostro *avere,* come qualcosa che possediamo e che quindi non siamo. Ed è in questo impegno e in questa fedeltà che l'« io » si incontra con il « tu » e con esso pone un rapporto non estrinseco e oggettivante, ma di amore e di unione. Al culmine di questo impegno è poi l'incontro con Dio: « noi siamo qui, scrive Marcel, al punto d'unione fra l'impegno più rigoroso e la più ansiosa attesa »; qui le forze dell'uomo non bastano più, e solo la grazia divina può rispondere alla « più ansiosa attesa ».

personalismo di Mounier

In certo modo vicino a questo indirizzo è anche quello comunemente idicato con il nome di « personalismo » e che ha in Emmanuel MOUNIER (1905-1950) il suo principale esponente e nella rivista « Esprit » il suo organo di diffusione. La teorizzazione della persona umana come valore assoluto e come « focolare della libertà », la critica agli egoismi della società borghese e alla collettivizzazione comunista, l'esigenza di rinnovamento sociale, che riprende motivi dell'anticapitalismo romantico e che si fonda sull'idea di un « impegno » verso una comunità e solidarietà di « persone », verso una società modellata sull'idea religiosa della comunità dei santi e destinata a realizzare nella storia il regno di Dio (« l'Esistenza suprema modello delle esistenze finite »), ne costituiscono i temi principali.

Scestov e Berdjaev

Non possiamo concludere questo panorama dell'esistenzialismo francese senza ricordare che a Parigi vissero esuli, dopo la rivoluzione d'Ottobre, i due maggiori esponenti dell'esistenzialismo russo, Scestov e Berdjaev. Lev SCESTOV (1866-1938), autore di *Concupiscentia irresistibilis, Parmenide incatenato, Filosofia della tragedia* e altri scritti, ribadisce la polemica contro la ragione e la scienza ed esalta la fede incondizionta in Dio: solo con la « disperazione » l'uomo si riscatta dalla necessità di un ordine razionale e si apre all'esperienza religiosa. Nikolaj BERDJAEV (1874-1948), autore fra l'altro de *Il senso dell'atto creatore, Dialettica esistenziale del divino e dell'umano, Della schiavitù e della libertà dell'uomo, Dello spirito borghese* e di *Autobiografia spirituale*, svolge motivi polemici sia contro il collettivismo comunista sia contro l'edonismo borghese, proclamando l'esigenza di un incontro tra un « cristianesimo autentico » ed un « socialismo autentico », fondato sui valori della persona: esi-

genza che prende alla fine il tono della profezia di un cristianesimo rinnovato, di un ritorno ad un nuovo medioevo.

L'esistenzialismo e, in misura minore, anche la fenomenologia offrono il terreno, soprattutto in Francia, ad una ripresa degli studi hegeliani e ad una serie di discussioni di notevole rilievo. L'Hegel che, in questo contesto, richiama maggiormente l'interesse è quello della *Fenomenologia*, l'opera che sembra più da vicino toccare i temi dell'esistenza umana, del finito, della morte e dei rapporti tra esistenza ed essenza; e ai problemi del finito e non già ad elaborare una nuova filosofia dello Spirito sono volte le discussioni sulla dialettica e sulla alienazione dell'uomo, estraniato da se stesso, sul piano banale della vita inautentica, dalla civiltà della scienza e dalla tecnologia; su questi problemi era poi inevitabile anche un confronto con l'antropologia del giovane Marx e con le sue tesi sulla dialettica e sul lavoro alienato.

**La « rinascita esistenzialistica » di Heg**

Tra gli esponenti di questa « rinascita esistenzialistica » di Hegel possiamo ricordare Jean WAHL (nato nel 1888), autore de *L'infelicità della coscienza nella filosofia di Hegel*, di *Studi kierkegaardiani* e di un *Trattato di metafisica*, il quale offre un'interpretazione misticheggiante, kierkegaardiana di Hegel e, alla ricerca di « figure » esistenzialistiche nella *Fenomenologia*, concentra la propria attenzione sul tema della coscienza infelice. Altri temi hegeliani vengono ripresi da Alexandre KOJÈVE (nato nel 1902), autore di *Introduzione alla lettura di Hegel*, che analizza soprattutto quelli della dialettica signoria-servitù e del rapporto tra azione individuale e corso del mondo e insiste sul punto che l'Assoluto, per Hegel, non è lo Spirito ma l'uomo-nel-mondo, e da Jean HYPPOLITE (nato nel 1907), autore di *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, di *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel* e di *Logica ed esistenza*, il quale insiste, al contrario, sul fatto che « l'uomo non si conquista da sé come uomo, ma diviene la dimora dell'universale, del Logos dell'essere e diviene capace di Verità... L'uomo allora esiste come l'« esserci » naturale in cui appare la coscienza di sé universale dell'essere ». Tornano così i motivi heideggeriani sull'esistenza e l'essenza; tuttavia già in questi ultimi pensatori il rapporto tra hegelismo e marxismo acquista gradatamente rilievo e tocca il punto di maggiore approfondimento con l'ultimo pensatore di cui dobbiamo ora fare menzione, e cioè Eric WEIL (nato nel 1904),

**Wahl**

**Kojève**

**Hyppolite**

**Weil**

autore di *Hegel e lo stato*, di *Logica della filosofia* e di *Filosofia politica*. Con questo filosofo « il ritorno ad Hegel assume l'aspetto di un consapevole ritorno alla ragione » e i motivi che vengono ripresi sono quelli su cui poggia la vera grandezza del filosofo di Stoccarda: lo storicismo, la superiorità del pubblico sul privato, la polemica antindividualistica e antiromantica, l'affermazione della razionalità della storia (ovviamente non nel senso che sia la ragione o l'Idea a creare la storia, ma nel senso che la storia è « sensata », « ragionevole » e può quindi essere compresa e interamente umanizzata). La serie delle categorie analizzate da Weil nella Logica costituiscono così il tentativo di intendere Hegel storicamente e di pensare hegelianamente i problemi del nostro tempo. Eguale tendenza di pensiero è rilevabile nella Politica dove vengono riaffermate sia l'essenzialità dello stato per lo sviluppo dell'individuo, sia la razionalità « formale » dello stato moderno uscito dalla Rivoluzione francese.

Ora è proprio sull'affermazione di questa razionalità formale che si chiarisce l'incontro con il marxismo: Weil stesso ha scritto che « noi non vediamo così chiaramente le scoperte (hegeliane) che perché ci è stato detto (da Marx) quel che bisognava cercare ». E tuttavia Weil resta hegeliano e non è marxista per il ruolo secondario assegnato alla lotta di classe rispetto alla politica statuale; il che lo porta ad accentuare l'aspetto morale dell'opposizione marxista al mondo borghese e a lasciare in ombra l'analisi storico-economica.

Sul pensiero marxista in Francia avremo occasione di tornare nell'ultimo paragrafo.

## 4 - *Sociologia.*

Insieme alla tradizione storicistica, neopositivismo e filosofia analitica, fenomenologia ed esistenzialismo (del marxismo parleremo in un paragrafo successivo) costituiscono le tendenze fondamentali del pensiero filosofico contemporaneo. Tuttavia il quadro non sarebbe completo se non tenessimo presenti altre correnti di idee, che si sono venute affermando negli ultimi decenni e che, pur avendo un'evidente matrice filosofica o comunque una stretta relazione con problemi filosofici, tendono a presentarsi, nella crisi delle grandi sistemazioni metafisiche, come « scienze nuove » ed in qualche modo

autonome ed anche sostitutive di tradizionali impostazioni speculative. Tali sono, ad esempio, la psicologia e la psicanalisi, la sociologia e l'antropologia culturale, lo strutturalismo, le cui ipotesi, metodi di indagini e soluzioni sono tuttora in piena fase di elaborazione e di verifica e così strettamente connesse tra loro che è quasi impossibile darne una trattazione esauriente isolando ciascuna disciplina dalle altre.

**La sociologi**

La sociologia moderna, di cui abbiamo già considerato gli importanti sviluppi nel pensiero di Max WEBER (cfr. supra, p. 271) si viene sviluppando con metodi ed impostazioni nuovi rispetto a quelli che essa aveva ricevuto nell'età del positivismo da Comte e soprattutto da Spencer, abbandonando per lo più le ipotesi sistematiche di carattere generale per volgersi a forme di indagine più analitiche e particolari. Questo indirizzo è già evidente nei due maggiori studiosi, più o meno contemporanei di Weber, e cioè Pareto e Durkheim. Vilfredo PARETO (1848-1923), noto anche come studioso di economia pura (in collaborazione con Maffeo Pantaleoni scrisse i *Principi di economia pura*) e autore di un importante *Trattato di sociologia generale*, pur essendo ancora convinto della possibilità di elaborare una « sociologia generale », che indaghi la realtà sociale con lo stesso metodo sperimentale delle scienze naturali, critica il carattere metafisico e sistematico delle soluzioni di Comte e di Spencer e sottolinea il carattere approssimativo e parziale di ogni spiegazione scientifica.

**Pareto**

**Durkheim**

Più avanti, in questa direzione, si spinge Émile DURKHEIM (1858-1917), che nelle sue *Regole del metodo sociologico* nega esplicitamente che la società costituisca un tutto organico e assegna perciò alla sociologia il compito di analizzare « le società particolari, che nascono, si sviluppano, muoiono indipendentemente l'una dall'altra ». E come criterio metodico della scienza fa valere il principio per cui i fatti sociali hanno un carattere oggettivo e uniforme (e quindi analizzabile scientificamente), che si impone alle intenzioni e alla volontà dei singoli individui: « i fatti sociali consistono in modi di agire e pensare e sentire, esterni all'individuo e dotati di un potere di coercizione per il quale gli si impongono ».

**Frazer e Lévy-Bruhl**

Alquanto diverso è l'indirizzo, sviluppato in Inghilterra da George FRAZER (1854-1941), autore de *Il ramo d'oro*, e in Francia da Lucien LÉVY-BRUHL (1857-1939), autore de *La morale e la scienza dei costumi*, de *Le funzioni mentali nelle società inferiori* e

de *La mentalità primitiva*, e volto a studiare essenzialmente la società e la cultura delle popolazioni primitive; in particolare Lévy-Bruhl ha insistito sul carattere mistico del pensiero dei primitivi, contrapposto al carattere logico del pensiero proprio delle culture evolute: il primitivo è essenzialmente dominato da « rappresentazioni collettive » e vive in uno stato di « partecipazione » magica, identificando sé e le cose, esterne e interne. Il che non toglie che questo lato mistico, magico e irrazionale sopravviva anche, in diversa misura, nelle culture evolute, sotto forma di credenze, di fedi religiose, di rapporti personali « fascinosi ». Su questo punto si sviluppò una polemica tra Lévy-Bruhl e Durkheim, che esamineremo più avanti, quando ne esamineremo gli influssi sullo « strutturalismo » di Lévi-Strauss.

**todi e campi d'analisi sociologica**

Nella sociologia moderna, mentre si fa sempre più deciso il rifiuto della cosiddetta « macrosociologia », si precisano da un lato i metodi di indagini (le « tecniche d'osservazione », le « tecniche di intervista », le « tecniche sociometriche », ecc.) e si approfondisce l'analisi particolareggiata di aspetti parziali delle società moderne: la psicologia sociale, la sociologia urbana, familiare, industriale, il sistema delle relazioni pubbliche, la dinamica della mobilità sociale, la struttura delle varie classi, la formazione e l'evoluzione dei gusti e dei consumi di massa (pubblicità, ecc.): tutti problemi che finiscono per coinvolgere questioni politiche, economiche, culturali, urbanistiche, ecc., che danno luogo ad altrettanti settori di ricerca sociologica (formazione dell'opinione pubblica, sociologia dei partiti, sociologia della cultura, della religione, sociologia di gruppo, dimensioni e strutture dell'*habitat* e via continuando). Non è evidentemente possibile entrare nei dettagli né ricordare i nomi dei singoli studiosi, che hanno delineato e approfondito i singoli settori; solo un cenno è necessario fare ad un campo di indagine che più da vicino interessa la storia della filosofia, quello della cosiddetta « sociologia della conoscenza », i cui precedenti sono riconosciuti nelle analisi di Marx e di Scheler, e che insiste sulle relazioni reciproche tra procedimenti conoscitivi e le forme sociali; il rappresentante più notevole di questo indirizzo è Karl MANNHEIM (1893-1947), autore, tra l'altro, di *L'analisi strutturale dell'epistemologia* e di *Ideologia e utopia*, che fa valere entrambe le esigenze, quella logico-sistematica (ivi compreso l'influsso della cosiddetta « psicologia della forma »: cfr. più avanti) e quella storicistica (mediante la ripresa delle analisi di Dilthey e

**La sociologia della conoscenza: Mannheim**

di Weber sulla distinzione tra scienze umane e scienze naturali), al fine dell'analisi dei rapporti tra scienza e visione del mondo, tra struttura e storia, tra storia e sociologia, e quindi della determinazione del ruolo degli intellettuali nella società contemporanea e dell'ambito della sociologia della conoscenza. È su questo terreno che si inseriscono le sue considerazioni sul processo di integrazione nella società moderna e sull'alternativa tra « ideologia » e « utopia »: le ideologie, dice Mannheim, « sono idee situazionalmente trascendenti che non riescono mai *de facto* ad attuare i progetti in esse impliciti. Sebbene spesso si presentino come giuste aspirazioni della condotta privata dell'individuo, quando poi sono tradotte in pratica, il loro significato viene spesso deformato ». Le ideologie finiscono così, al contrario delle « utopie », che implicano una trasformazione della situazione esistente, per essere un elemento di integrazione.

**L'antropologia culturale e lo stato attuale degli studi**

Le indagini sociologiche sono oggi particolarmente fiorenti negli Stati Uniti, dove è stata svolta una mole di ricerche veramente imponente in tutti i settori e dove tuttavia sempre più forte si viene manifestando l'interesse rinnovato per la costruzione di una teoria generale, per i problemi metodici (in connessione anche con gli sviluppi della logica e della teoria dell'indagine) e per i problemi antropologici; anzi, in quest'ultimo settore si è venuta costituendo, grazie alle ricerche di Bronislaw Malinowski, di Ralph Linton e Abram Kardiner, una vera e propria disciplina, la « antropologia culturale », cioè una scienza che studia la « cultura » dei popoli non già secondo gli schemi speculativi dello storicismo tedesco, ma come concetto operativo, come somma delle conoscenze, dei valori e dei comportamenti degli uomini. Le ricerche di questa disciplina si sono indirizzate prevalentemente alla cultura dei popoli primitivi. Studi di notevole importanza, infine, sono attualmente coltivati anche in Francia, in Germania e in Inghilterra, mentre in Italia solo di recente la sociologia (come del resto la psicologia) è ritornata all'attenzione degli ambienti culturali, dopo che l'egemonia dell'attualismo gentiliano e dello storicismo crociano l'aveva relegata nel discredito, additandola come tipo di analisi pseudo-scientifica (costruita cioè su pseudo-concetti empirici) di problemi in cui la storiografia e la filosofia avrebbero competenza.

**Adorno e il « neo-illuminismo »**

Le ricerche e i risultati della sociologia, della antropologia culturale e della psicanalisi stanno altresì alla base della critica sociologica

del cosiddetto indirizzo « neo-illuministico », che ha nel tedesco Theodor WIESENGRUND-ADORNO (nato nel 1903) il suo maggiore esponente. Costretto ad abbandonare la Germania all'epoca del nazismo, partecipò a Los Angeles alle indagini dell'Istituto per le ricerche sociali diretto dal suo amico e collaboratore Marx Horkheimer, con il quale pubblicò la *Dialettica dell'illuminismo*, dopo il ritorno in Germania. La trasformazione della società attuale, da « società borghese », costruita sul capitalismo privato, a « società di massa », costruita sul capitalismo monopolistico, mentre accentua la razionalizzazione della vita umana, produce, nello stesso tempo, una sempre più marcata « alienazione » dell'uomo nel conformismo dell'opinione pubblica, manipolata su scala industriale dai sistemi di propaganda. Di qui la funzione di un intellettuale che non vagheggi soltanto un impossibile ritorno al passato, e cioè la funzione di vigilanza critica contro il conformismo, l'integrazione e l'oppressione.

**Marcuse** Discepolo di Adorno è, per un certo aspetto, anche il tedesco Herbert MARCUSE (nato nel 1898), rimasto in America anche nel secondo dopoguerra e le cui opere (*Ragione e rivoluzione, Il marxismo sovietico, L'uomo ad una dimensione, Eros e civiltà* e *Critica della società repressiva*, ecc.) hanno avuto una straordinaria diffusione e notorietà nell'ultimo decennio. La rielaborazione dei temi hegeliani e marxisti della dialettica e dell'alienazione portano Marcuse ad una teorizzazione del « pensiero negativo », del pensiero che rifiuta ciò che gli sta immediatamente innanzi, il dato, il positivo e quindi della scienza. In altri termini, non il momento speculativo-razionale, il momento della conciliazione e del superamento, ma il momento dialettico-negativo (per dirla in termini hegeliani: cfr. supra, p. 72-73), il momento del « grande rifiuto » e della « contestazione globale » è quello che viene in primo piano: « oggi, scrive Marcuse, il modo di pensare dialettico è estraneo all'intero nostro universo di termini e di azioni, è respinto dalle conquiste della civiltà tecnica. La realtà di fatto sembra abbastanza promettente e produttiva per respingere e assorbire in sé ogni alternativa ». Di qui la critica della società repressiva e dell'industrialismo (strumento di abitudine, di alienazione e di divisione del lavoro sia nelle società capitalistiche che in quelle socialiste) e quindi la convinzione che la rivoluzione non possa essere ormai più opera della classe operaia, divenuta elemento integrante del sistema e perciò integrato nel si-

stema: « è solo da coloro che sono senza speranza che la speranza ci viene offerta », cioè dall'umanità « marginale », dai disadattati, dagli studenti, dalle minoranze razziali, dai paesi del terzo mondo; da tutti coloro, insomma, che essendone esclusi, non sono integrati nella società. Conseguente con tutto ciò è l'opposizione di « eros » (cioè l'istinto di vita, secondo la terminologia di Freud) e « civiltà », vale a dire l'apologia di una vita svincolata dalla repressione (e degli ideali produttivistici e consumistici della società industrializzata e programmata) e l'esaltazione del piacere, dell'amore, del giuoco, della libertà degli istinti. È da questo punto di vista, infine, che Marcuse svolge la sua critica a ciò che egli chiama « unificazione socialdemocratica di teoria e terapia psicanalitica » operata dai seguaci di Freud, nel senso che la terapia ha finito per diventare « un corso di rassegnazione che trasforma una nevrosi isterica in un banale malore » e cioè un espediente grazie al quale adattare gli uomini a vivere in una società che dovrebbe essere combattuta.

## 5 - *Psicologia, psicanalisi e strutturalismo.*

**Revisione d psicologia ottocentesca**

Lo sviluppo della sociologia è stato, negli ultimi decenni, strettamente correlato a quello della psicologia come scienza; in questo campo le dottrine di maggior importanza sono state da un lato quella dei riflessi condizionati e del « comportamentismo », quella della cosiddetta « psicologia della forma » e quella detta del « funzionalismo », dall'altro quella che da Freud in poi ha preso il nome di « psicanalisi ». I presupposti teorici su cui si era venuta costruendo la psicologia ottocentesca possono essere richiamati e schematizzati nel modo seguente: in primo luogo la psicologia era concepita come scienza dei « fenomi interni » (i « fatti di coscienza ») indagabili mediante il metodo dell'introspezione e della riflessione (« psicologia soggettiva » o « riflessiva »); in secondo luogo, i fatti interni dovevano essere studiati in connessione con i fatti fisiologici e fisici (« psicologia fisiologica » o « psicofisica »); in terzo luogo, il meccanismo psichico veniva risolto nell'individuazione dei suoi elementi ultimi (sensazioni, emozioni, istinti) e nella loro combinazione (« atomismo psicologico », « associazionismo »); in quarto luogo, infine,

il carattere scientifico veniva riconosciuto alla psicologia mediante il ricorso all'esperimento, al metodo induttivo e al calcolo matematico (« psicologia descrittiva »).

**La dottrina dei « riflessi condizionati » e il comportamentismo**

Gli indirizzi della psicologia novecentesca si presentano, in certo modo, come revisione dei presupposti teorici ora elencati. Il principio che la psicologia sia la scienza dei fatti interni è infatti contestato dalla « psicologia obbiettiva » o, come venne chiamata in seguito, « comportamentistica ». Per i sostenitori di questo indirizzo oggetto della psicologia sono le « reazioni » degli organismi agli stimoli (cioè gli eventi dell'ambiente), analizzabili non mediante l'introspezione, ma mediante l'osservazione sperimentale. Questa tesi, proposta dapprima dal russo Vladimir Michajlovic BECHTEREV (1857-1927), autore fra l'altro de *La psicologia obbiettiva* e di *Principi generali di riflessologia dell'uomo*, fu sviluppata e diffusa da un altro russo Ivan Petrovic PAVLOV (1849-1936), autore di numerosi scritti in cui è elaborata la sua famosa dottrina dei « riflessi condizionati »: tale dottrina da un lato ritiene possibile risolvere i riflessi nervosi complessi in riflessi semplici, e questi in circuiti nervosi elementari. Orbene, un riflesso condizionato è quello in cui la funzione eccitatrice dello stimolo che produce è assolta da uno stimolo artificiale (condizionato), una volta eliminato quello naturale (incondizionato), a cui il primo era stato in precedenza normalmente accomunato. Per esempio, la vista di un pezzo di carne provoca nel cane un fenomeno di salivazione; se alla vista del pezzo di carne si accompagna per un numero determinato di volte un segnale sonoro o luminoso, quest'ultimo finisce per provocare la salivazione anche agendo da solo. Di qui prende avvio quella forma della psicologia che, dal nome datole dall'americano John Broadns WATSON (nato nel 1878), autore de *Il comportamento, introduzione alla psicologia comparata*, è stata comunemente designata come « comportamentismo » (behaviorismo), e che ritiene campo legittimo dell'osservazione psicologica solo la forma e il meccanismo del comportamento. Tuttavia le ricerche più recenti per un verso tendono a limitare l'iniziale meccanicismo e a sostituire al necessario rapporto causale tra stimolo e riflesso un criterio più flessibile, fondato sulla staticità e la probabilità (donde le reazioni dei seguaci di Pavlov, fedeli al « materialismo » del maestro), e per altro verso ad interpretare come riflesso condizionato anche il cosiddetto comportamento « simbolico »

dell'uomo, cioè del comportamento regolato da segni o simboli linguistici, visivi, ecc. (per es. l'arresto di un automobilista non solo davanti ad un'interruzione stradale, ma anche davanti ad un cartello che segnala un'interruzione stradale non ancora visibile).

**Il funzionalismo**

Anche la « psicologia funzionale » insiste sul fatto che oggetto della psicologia sono non i fatti della coscienza, ma le « funzioni » o operazioni dell'organismo vivente, nella cui fondamentale unità non è possibile separare nettamente lo stimolo dalla risposta, che acquistano il loro significato solo nel loro rapporto o, come dice Dewey (cfr. supra, p. 334) che ne è tra i maggiori teorici, nella loro « transazione ». Tra i casi più studiati di transazione un posto di rilievo spetta al fenomeno della « percezione », concepito come qualcosa che accade tra l'organismo e l'ambiente e non solo non può essere ridotta all'azione dell'uno o dell'altro ma si colloca nella situazione complessiva in cui si verifica e in cui si fanno altresì valere le esperienze del passato e le aspettative del futuro.

**La « psicologia della forma »**

Uno degli indirizzi più caratteristici della psicologia moderna è quello del « gestaltismo » (dal tedesco *Gestalt* = « forma ») o « psicologia della forma ». Esso prende avvio dalle indagini di Max Wertheimer (1880-1943), di Wolfgang Kohler (nato nel 1887) e Kurt Koffka (1886-1941) e si caratterizza per la sua polemica contro la proposta di analizzare, mediante l'introspezione, i fatti di coscienza e contro i presupposti dell'atomismo e dell'associazionismo psicologico: non l'elemento semplice, ma la « forma », cioè la struttura totale, è oggetto della psicologia; e questa forma non è mai riconducibile alla semplice somma degli elementi che entrano a costituirla sia perché questi elementi assumono il loro significato solo all'interno di una forma data (così come ogni forma rientra in una totalità più ampia) sia perché la forma come unità e totalità « trascende » la somma dei suoi componenti. Anche nella psicologia della forma un posto di particolare rilievo è occupato dall'analisi della percezione: la percezione è una forma totale (che fa parte di una totalità più ampia) che non è riconducibile alla somma delle sensazioni elementari (vista, tatto, ecc.) che entrano a costituirla, ma di cui sono da indagare le leggi che la determinano o « leggi di organizzazione », per le quali i caratteri di semplicità, chiarezza, ecc. vengono riconosciuti come propri della totalità e non dei suoi elementi. Su questo terreno la psicologia della forma si è incontrata con la fenomenolo-

gia (si ricordi la *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty: cfr. supra, p. 389-90).

**Freud e la psicanalisi**

La cosiddetta « psicologia del profondo », infine, ha finito per costituire una scienza autonoma: la « psicanalisi », non solo descrizione ma soprattutto interpretazione dei fatti psichici e terapia della loro patologia. Fondatore della psicanalisi e personaggio tra i più significativi della cultura del Novecento è Sigmund FREUD. Nato in Moravia nel 1856, Freud studia e opera a Vienna, a Parigi e poi di nuovo a Vienna, da dove è costretto a fuggire all'epoca dell'occupazione nazista, nel 1938. Muore a Londra nel 1939. Tra le sue opere principali sono da ricordare *L'interpretazione dei sogni, Totem e tabù, Lezioni di introduzione alla psicanalisi, L'Io e l'es, Psicanalisi e teoria della libido* e *Nuova serie di lezioni d'introduzione alla psicanalisi.*

**Inconscio e coscienza**

I principi fondamentali della psicanalisi sono da Freud stesso individuati in due punti: per il primo, « i processi psichici sono in se stessi inconsci e quelli coscienti sono soltanto atti isolati, frazioni della vita psichica totale »; per il secondo, « le tendenze, le quali possono essere qualificate solo come sessuali, nel senso ristretto o largo della parola agiscono come causa determinante di malattie nervose o psichiche e le stesse emozioni sessuali hanno una parte importante nelle creazioni dello spirito umano nei campi della cultura, dell'arte e della vita sociale ». In altri termini, per Freud, al contrario di quella che era fino a quel momento l'opinione comune, la zona cosciente è solo una piccola parte della vita psichica e l'« inconscio », cioè tutta quella vita psichica che non riesce ad emergere sul piano della coscienza, non solo non è inesplorabile, ma è « analizzabile » con metodo rigoroso e scientifico. È anzi su questo punto che Freud si distacca da tutte le precedenti concezioni dell'inconscio (si pensi, per esempio, alla teoria delle « piccole percezioni » di Leibniz e alla psicologia wolffiana e razionalistica) e pone al centro della sua analisi il concetto di « sintomo »: « un sintomo, egli dice, si forma a titolo di sostituzione al posto di qualcosa che non è riuscito a manifestarsi al di fuori. Certi processi psichici, non avendo potuto svilupparsi normalmente, in modo da arrivare sino alla coscienza, hanno dato luogo ad un sintomo nevrotico ».

**La *libido***

Per il secondo principio, poi, la psicanalisi si caratterizza come il tentativo di ricondurre tutta la vita dell'uomo, non solo quella privata ma anche quella sociale e culturale, al solo istinto sessuale o

« libido »: « analoga alla fame in generale, scrive Freud, la *libido* designa la forza con la quale si manifesta l'istinto sessuale, come la fame designa la forza con la quale si manifesta l'istinto di assorbimento del nutrimento ». In questa concezione, la *libido* subisce un'evoluzione in varie fasi nel fanciullo, dall'età dell'infanzia a quella dell'adolescenza, collegandosi ad altre funzioni vitali e localizzandosi in determinate « zone erogene » (fase orale, anale, genitale), senza che ciò escluda fenomeni di « fissazione », cioè di persistenza in una data fase, e di « regressione », cioè di ritorno ad una fase superata.

Tutta la vita psichica è così ricondotta al conflitto tra gli impulsi sessuali dell'inconscio e le inibizioni e censure, accumulate dall'infanzia e che danno luogo alle strutture morali e sociali. È da questi conflitti che nascono i « sogni », espressioni simboliche di desideri repressi; gli « atti mancati », cioè i *lapsus*, le sviste, ecc.; le malattie mentali e le nevrosi, che pertanto possono essere curate portando il malato, mediante la confessione, a prendere coscienza del conflitto e a rimuoverlo e, mediante il « trans-fert », a trasferire alla persona del medico i sentimenti del paziente; la « sublimazione », cioè il trasferimento dell'impulso sessuale verso altri oggetti (donde l'arte, la religione, ecc.), e infine i « complessi », cioè meccanismi associativi che turbano l'equilibrio psichico (come, ad esempio, il « complesso di Edipo », che è quello per cui l'amore per la madre genera nel bambino rivalità per il padre).

**Es, ego e super-ego**

Di qui la descrizione della psiche come risultante da tre strutture fondamentali: l'« es » (pronome neutro tedesco), che è l'insieme degli impulsi inconsci della *libido*, che non ha rapporto diretto con il mondo esterno e che è dominato dall'antitesi piacere-dolore; l'« ego », cioè la coscienza, la consapevolezza, che subendo gli influssi del mondo esterno introduce processi di controllo e di « censura » dell'istinto per prevenire pericoli, superare l'angoscia e acquisire sicurezza; il « super-ego », infine, è costituito dal trasferimento, sul piano dell'inconscio, dei meccanismi di censura e quindi dall'accumularsi delle proibizioni morali inconscie e che producono le nevrosi.

**Gli sviluppi della psicanalisi**

Non è possibile seguire in questa sede tutte le discussioni alle quali la dottrina di Freud ha dato luogo, la nascita di correnti dissenzienti (la « psicologia analitica » di Carl Gustav JUNG, nato nel 1875, la « psicologia individuale » di Alfred ADLER, 1870-1937,

ecc.) e la critica di certe generalizzazioni dogmatiche. Più opportuno è rilevare come la corrente di « sinistra » della scuola di Freud, rappresentata da Sandor FERENCZI (1873-1933) e soprattutto Wilhelm REICH, autore di *Rottura della morale sessuale*, ha sviluppato le ricerche che già Freud aveva avviato sull'analisi di determinate forme di psicologia di gruppo (esercito, clero, dittatura, ecc.), nella convinzione che l'indagine psicanalitica possa non solo diagnosticare ma anche curare alcuni meccanismi psichici che hanno una diretta influenza sulla vita sociale (fenomeni di aggressività, conformismo, meccanismi di difesa), intervenendo quindi direttamente nella formazione degli individui: significativa in questo senso è l'analisi di Reich sulla relazione tra la repressione degli istinti operata dalla morale corrente e i fenomeni della repressione, dell'oppressione e della dittatura.

**Lo strutturalismo**

L'influsso della psicanalisi, anche al di fuori del campo stretto della psicopatologia, è stato enorme: connesse al campo delle ricerche da essa aperte sono infatti due delle espressioni più caratteristiche della cultura contemporanea: lo « strutturalismo » e l'« antropologia della cultura ». Lo strutturalismo può essere definito, con le parole di uno dei suoi maggiori esponenti, Claude LÉVI-STRAUSS, autore tra l'altro de *L'antropologia strutturale*, de *Il pensiero selvaggio*, di *Razza e storia, e altri studi di antropologia* e di *Tristi tropici*, come un metodo, che « preleva i fatti sociali dall'esperienza e li trasporta in laboratorio. Là si sforza di rappresentarli sotto forma di modelli, prendendo sempre in considerazione non i termini, ma le relazioni tra i termini. Tratta in seguito ogni sistema di relazioni come un caso particolare d'altri sistemi, reali o semplicemente possibili, e cerca la loro spiegazione globale al livello delle leggi di sviluppo, che permettono di passare da un sistema ad un altro, in modo che l'osservazione concreta, linguistica o etnografica, possa capirle ».

Il momento della « struttura » prende quindi un netto predominio su quello della considerazione storica, l'etnologia prende il posto della storia e in conseguenza cade ogni distinzione tra scienze naturali e scienze umane. Discepolo di Durkheim, Lévi-Strauss si è applicato particolarmente allo studio delle società e delle culture primitive e abbandonando l'indirizzo di Lévy-Bruhl (cfr. supra, p. 395-96), riduce i miti alle loro strutture inconscie, ad un ordine di rapporti astratti secondo regole logico-matematiche; ne consegue che per Lévi-

Strauss (come già per Durkheim, in polemica con Lévy-Bruhl) nel pensiero mitico opera la stessa logica che opera nel pensiero razionale: il principio di identità è rispettato tanto nella scienza moderna quanto nel pensiero dell'aborigeno australiano che identifica il feticcio con la divinità; la « struttura », in tal modo, è una costante del pensiero espressa in una proposizione, indipendente dal suo rapporto con la realtà.

Lo strutturalismo si è sviluppato particolarmente in Francia, ad opera di teorici come Michel FOUCAULT, autore di *Le parole e le cose*, e dello psicanalista Jacques LECAN. Secondo gli strutturalisti, linguistica, etnologia e psicanalisi devono convergere nella distruzione del mito antropomorfico e cancellare dalla cultura quell'« ingombrante simulacro » che è l'uomo. Secondo Foucault, infatti, quella « situazione ambigua », creatasi a partire dal secolo XVIII e per cui l'uomo è nello stesso tempo soggetto di ogni conoscenza e oggetto delle cosiddette scienze umane, è finalmente dissipato dallo strutturalismo, nel senso che ci si è finalmente accorti che ogni conoscenza (così come l'esistenza e la vita) è sempre presa all'interno di strutture, cioè di « insiemi formali di elementi obbedienti a relazioni che sono descrivibili da chiunque ». Finisce la filosofia e la sola ricerca possibile è una sorta di etnologia della cultura, una « diagnosi del presente ». Nello stesso senso Lecan parla di una « struttura linguistica dell'inconscio », di una sua sperimentalizzazione, di una « psicanalisi distruttiva » dell'uomo come malato.

Connessa, infine, con le indagini della psicanalisi e dello strutturalismo è anche la ricerca sulle strutture della psicologia e dell'intelligenza infantile condotta da Jean PIAGET (nato nel 1896), uno dei maggiori psicologi viventi e autore di numerosissimi scritti (*Il linguaggio e il pensiero nel fanciullo*; *La rappresentazione del mondo nel fanciullo*; ecc.): risultati particolarmente importanti sono stati raggiunti da Piaget nella descrizione della mentalità infantile, della formazione del linguaggio, del mondo simbolico, nella descrizione dell'egocentrismo e in altri temi fondamentali della psicologia del fanciullo.

## 6 - *Gli sviluppi teorici del marxismo.*

Se concludiamo questo profilo di storia della filosofia con un rapido richiamo delle fondamentali questioni teoriche e pratiche sorte all'interno del movimento operaio internazionale nella sua vicenda tra l'ultimo decennio dell'Ottocento e la prima metà del Novecento, non è soltanto perché il « campo socialista » è diventato uno degli elementi determinanti della nostra epoca e neppure soltanto perché il marxismo è diventato l'interlocutore obbligato di tutte le principali correnti della filosofia contemporanea, ma anche perché la situazione presente offre, anche attraverso le discussioni e i contrasti tra i paesi socialisti, l'occasione di un bilancio e di un momento di riflessione, dopo la crisi dello stalinismo.

Il « revisionismo » di Bernstein

La questione da cui conviene partire è la discussione sviluppatasi intorno alle tesi proposte nel volume *I presupposti del socialismo ed i compiti della socialdemocrazia* pubblicato nel 1899 da Eduard BERNSTEIN, il padre del revisionismo marxista e della concezione socialdemocratica. Bernstein prende le mosse da una critica ad alcune tesi classiche del *Capitale* e in primo luogo alla teoria del valore, giudicata scientificamente ingiustificabile; ne conseguono il rifiuto delle dottrine del « crollo » del capitalismo, della progressiva accumulazione del capitale, e della progressiva pauperizzazione del proletariato, laddove Bernstein vede nelle società anonime e nei « cartelli » processi di decentramento delle ricchezze e di eliminazione della lotta di classe, l'abbandono dell'ipotesi rivoluzionaria e della dittatura del proletariato, l'autonomia dei fattori ideologici e soprattutto morali. La lotta politica pertanto, pur avendo come meta finale il socialismo, rientra nei quadri della democrazia liberale, concepita come il momento in cui viene meno, se non la divisione in classi, il dominio di una classe sulle altre: il socialismo non è più l'antitesi, ma il completamento del liberalismo. Nello stesso tempo, l'accentuazione dell'autonomia del fattore morale nell'impegno per la trasformazione graduale della società si incontra con le correnti contemporanee di pensiero neo-kantiano e dà luogo al cosiddetto socialismo etico o socialismo neo-kantiano, noto anche con il nome di « austromarxismo », perché in Austria trovò i suoi maggiori esponenti nel primo decennio del Novecento (Max Adler, Franz Standinger, Karl Vorländer, ecc.).

Le tesi di Bernstein vengono formulate in un momento in cui nuove condizioni economiche e politiche e lo sviluppo del movimento operaio in Europa sembrano indicare passato il tempo dei colpi di mano a sorpresa, delle rivoluzioni fatte da piccole minoranze e pongono quindi il problema di una strategia a lungo termine, in cui, senza rinnegare la prospettiva rivoluzionaria, si apre tuttavia il problema di una lotta del proletariato « dentro » le strutture della società capitalistica. Alcuni di questi temi, che si ritrovano già nella prefazione scritta nel 1895 da Engels alle *Lotte di classe in Francia* di Marx, ritornano nella risposta « ortodossa » che a Bernstein fu data da Karl KAUTSKY (1854-1938) con lo scritto *Bernstein e il programma socialdemocratico*. Tuttavia, se Kautsky difende alcune delle tesi scientifiche del materialismo dialettico (tra l'altro accentuandone il meccanicismo), egli finisce per avvicinarsi a Bernstein e all'austromarxismo sulla questione della democrazia (cfr. il suo scritto *Etica e concezione materialistica della storia*), il che serve poi a spiegare il ruolo suo e del suo partito socialdemocratico indipendente in Russia nel 1917, il suo contrasto con i metodi di lotta dei bolscevichi e di Lenin, che lo bollò come « rinnegato ».

**Kautsky**

**Rosa Luxemburg**

In realtà nel primo e nel secondo decennio matura l'esigenza di una strategia rivoluzionaria della classe operaia e dell'organizzazione di un'avanguardia, di un partito rivoluzionario. È del resto dalla discussione su questo tema tra Rosa LUXEMBURG (*1871*-1919), leader, insieme a Karl Liebknecht, dell'ala rivoluzionaria della socialdemocrazia tedesca, e autrice, oltre che di numerosi scritti politici, di un'importante opera di scienza economica (*L'accumulazione del Capitale*) e LENIN, che vengono anche le risposte più rigorose alle tesi di Bernstein.

Rosa Luxemburg non solo contesta la tesi che il capitalismo possa trovare in sé i suoi correttivi e la soluzione delle proprie contraddizioni (squilibri tra produzione e consumo, teoria delle crisi cicliche e del crollo, ecc.), ma ribadisce anche la validità del principio dell'accumulazione del capitale, che in tanto continua ad essere possibile in quanto il capitalismo ha ancora zone di espansione (colonialismo), ma che non per questo è indefinitamente aumentabile. Questi temi economici sono il terreno in cui la Luxemburg cala la sua concezione politica, nettamente classista e rivoluzionaria: la rivoluzione, il rovesciamento della borghesia e del capitalismo sono l'unica

cosa veramente essenziale. Di qui l'accentuazione del momento della formazione della coscienza di classe nel proletariato, la svalutazione delle riforme rispetto all'atto rivoluzionario, la definizione della classe come « io collettivo », ecc. Nasce da qui la discussione con Lenin circa il ruolo del partito e il rapporto tra « avanguardia » e « masse », circa il « centralismo » della direzione e la democrazia « dal basso », l'organizzazione spontanea, di base, del proletariato. E ancora da qui deriva la denuncia della Luxemburg contro il burocratismo, contro la dittatura non della classe, ma del comitato centrale del partito, ecc. E anche se sostenne totalmente la rivoluzione d'Ottobre (che, a suo avviso, avrebbe potuto vincere definitivamente solo se sostenuta dalla rivoluzione nei paesi dell'Europa occidentale) e se era convinta che i bolscevichi non potevano comportarsi diversamente, respinse sempre l'idea che ciò che essi avevano fatto dovesse essere un modello e una via obbligata per tutti.

**Lenin** Per Vladimir Ilic LENIN (1870-1924), l'organizzazione del partito, come avanguardia e guida politica delle masse, centralizzato nella direzione e disciplinato, sta al centro della strategia rivoluzionaria. Certo il partito non deve perdere il suo legame organico con le masse, ma le masse, senza il partito, sono abbandonate allo spontaneismo e al riformismo. Di qui l'accentuazione dei temi della presa di coscienza, dell'orientamento, e la polemica contro ogni forma di evoluzionismo spontaneo e di determinismo (economicismo), svolti nello scritto *Che fare?* I corollari di queste tesi sono il rifiuto degli ordinamenti democratici-borghesi, anche se non deve essere escluso nessun compromesso nella lotta contro la borghesia; la dittatura del proletariato, la democrazia dei soviet, la funzione egemonica del partito. Le tesi di Lenin sono così strettamente collegate alla sua attività di rivoluzionario, che una loro trattazione adeguata dovrebbe essere fatta alla luce degli avvenimenti di cui egli fu protagonista, più che in sede astrattamente teorica: solo in questo quadro potrebbe essere pienamente valutata la portata della sua polemica contro l'estremismo (*L'estremismo malattia infantile del comunismo*), la sua direttiva circa un'alleanza tra classe operaia e contadini poveri (*Ai contadini poveri*, contro la tesi menscevica di una alleanza con la borghesia liberale), la sua analisi dell'imperialismo come fase ultima del capitalismo e destinato ad essere spezzato nel suo anello più debole (*L'imperialismo fase suprema del capitalismo*) e infine la sua interpreta-

zione dello stato come strumento del dominio di classe e quindi dei problemi (dittatura del proletariato, estinzione dello stato, ecc.) che si pongono a breve e a lungo termine dopo la presa rivoluzionaria del potere (*Stato e rivoluzione*).

Ma anche sul terreno dell'elaborazione più propriamente teorico-filosofica Lenin ha dato considerevoli contributi con due scritti: *Materialismo ed empiriocriticismo* e *Quaderni filosofici* (che raccolgono le sue riflessioni sulla logica e la dialettica di Hegel e su altri problemi). Il primo scritto è una serrata polemica contro l'empiriocriticismo di Mach e Avenarius (cfr. supra, p. 258 sgg.), in cui Lenin vede una forma di « idealismo », e una rivendicazione dei principi del materialismo: esistenza materiale delle cose, indipendentemente dalle nostre sensazioni, negazione di ogni distinzione tra fenomeno e noumeno, carattere dialettico e non dogmatico del nostro conoscere, concepito come « rispecchiamento » sempre più adeguato di una realtà, la cui oggettività è garanzia della verità della scienza: « dal punto di vista del materialismo moderno, cioè del marxismo, i limiti dell'approssimazione delle nostre conoscenze alla verità oggettiva assoluta sono storicamente relativi, ma l'esistenza stessa di questa verità non è contestabile, come non è contestabile che ci avviciniamo ad essa ». Su questo terreno del materialismo Lenin inserisce la sua « logica oggettiva » e la sua concezione della « dialettica » storica (la lotta di classe) maturata attraverso una rimeditazione della logica di Hegel.

**Sorel**

Negli stessi anni in cui si sviluppa la polemica tra Rosa Luxemburg e Lenin vedono la luce gli scritti che esprimono la tesi anarco-sindacalista di George SOREL (1847-1922), tra i quali il più importante è *Riflessioni sulla violenza*: qui più che di marxismo si tratta di bergsonismo, nel senso che la polemica contro l'intellettualismo della « piccola scienza » positivistica, negatrice di ogni spirito creatore, quella antiborghese sul piano del costume (il sublime borghese è un valore di borsa) e quella contro l'inevitabile spirito di compromesso del socialismo « politico » (siamo al tempo della Seconda Internazionale) e delle sue tendenze democraticistiche, si fondono nell'obbiezione mossa al marxismo di essersi alleato con il positivismo e quindi di affidarsi più al progresso della scienza che alla intransigenza della volontà e di una forza morale « eroica »; prende forma così l'ideale di un'energia creatrice che si esprime essenzialmente nella

creazione del « mito », che non è « utopia » (cioè elaborazione intellettualistica e quindi compromissoria) ma volontà di negare il presente e di anticipare il futuro (e Sorel richiama la funzione delle visioni apocalittiche del cristianesimo primitivo). Il problema del socialismo è quindi quello di creare un mito di massa, che alimenti la rivolta violenta e totale del proletariato contro la borghesia, di passare, cioè dalla politica al sindacalismo: il mito del socialismo, il momento frontale dello scontro è lo « sciopero generale ». E Sorel contrappone la morale eroica, l'ascetismo dei sindacalisti all'atteggiamento di compromesso dei politici: qui l'influsso di Nietzsche e della sua dottrina della « trasmutazione dei valori » (cfr. supra, p. 256) è evidente, e si spiegano così sia l'ammirazione di Sorel per il giovane capitalismo americano, portatore di uno spirito di rinnovamento, sia il suo convergere sulle posizioni della destra antidemocratica in talune occasioni. Motivi soreliani, del resto, sono stati rintracciati anche in Mussolini e nel primitivo fascismo italiano.

**Stalin** Affermatosi il socialismo in Russia e, con esso, la tesi staliniana del suo rafforzamento in un solo paese, contro quella di Trotskij della rivoluzione permanente e generale, il marxismo non ha avuto in Russia notevoli sviluppi teorici, fissandosi nella contrapposizione tra materialismo e idealismo teorizzata da ZDANOV e nella sistemazione che aveva ricevuto nelle *Questioni del leninismo* di STALIN, in cui si legge: « Il leninismo è il marxismo dell'epoca dell'imperialismo e della rivoluzione proletaria. Più esattamente: il leninismo è la teoria e la tattica della rivoluzione proletaria in generale, la teoria e la tattica della dittatura del proletariato in particolare. Marx ed Engels militarono nel periodo prerivoluzionario (ci riferiamo alla rivoluzione proletaria), quando l'imperialismo non si era ancora sviluppato, nel periodo di preparazione dei proletari alla rivoluzione, nel periodo in cui la rivoluzione proletaria non era ancora diventata una necessità pratica immediata. Lenin invece, discepolo di Marx e di Engels, militò, nel periodo di pieno sviluppo dell'imperialismo, nel periodo dello scatenamento della rivoluzione proletaria, quando la rivoluzione proletaria aveva già trionfato in un paese, aveva distrutto la democrazia borghese e aperto l'èra della democrazia proletaria, l'èra dei Soviet. Ecco perché il leninismo è lo sviluppo ulteriore del marxismo ». Stalin per suo conto cercava di dare un suo contributo alla teoria rivedendo le leggi dialettiche di Engels, accentuando il

momento soggettivo (organizzativo) nel divenire storico e trattando anche questioni di linguistica.

**Lukacs**

Durante questi anni sul piano europeo (e prescindendo per ora dall'Italia) il pensatore marxista di maggior rilievo è l'ungherese György LUKACS (nato nel 1885), che in una serie di scritti filosofici ed estetici (*Storia e coscienza di classe, Il giovane Hegel ed i problemi della società capitalistica, Distruzione della ragione, Significato attuale del realismo critico, Saggi sul realismo, Il materialismo e la critica letteraria*) riprende in esame da un lato i rapporti tra Marx ed Hegel e tra Marx e la cultura borghese, e dall'altro l'elaborazione di un'estetica marxista. Quanto al primo punto, oltre ad una rivalutazione della filosofia hegeliana come punto cruciale della « storia universale della filosofia », l'influsso di Hegel è evidente nell'interpretazione della dialettica tra il farsi della storia e il maturarsi della coscienza di classe, assunta a motore della lotta di classe e quindi del divenire storico. « L'idealismo » di questa interpretazione, condannato dal comunismo ufficiale è poi stato sottoposto a revisione dallo stesso Lukacs. In campo estetico, infine, Lukacs ha dato un importante contributo con la sua teoria del « tipico », come sintesi di un'idea generale e di una situazione particolare. Compito dell'arte è dunque la rappresentazione del « tipico » (realismo critico) e in ciò sta la sua funzione sociale.

**Korsch**

Nello stesso anno in cui era composto *Storia e coscienza di classe* vedeva la luce il volume *Marxismo e filosofia* di Karl KORSCH, che è un'analoga manifestazione di « ritorno ad Hegel » (e che al primo veniva accomunato nelle accuse di idealismo e revisionismo): si tratta di una riconsiderazione della centralità del problema della dialettica, contro il facile scientismo ed evoluzionismo di certo materialismo dialettico « ufficiale », e di una accentuazione dell'importanza e del peso delle ideologie, fatte valere come reali agenti nella storia e non relegata ad eterea sovrastruttura del mondo.

**Le tendenze attuali**

Le divisioni attuali del movimento operaio e le diverse esperienze che stanno alla loro base (rivoluzione cinese, cubana, vietnamita, ecc.) hanno riproposto i problemi, teorici e politici, del marxismo in tutta la loro ampiezza e facendo anche rinascere posizioni ritenute definitivamente superate. E così mentre da un lato si accentua il tema dei rapporti tra marxismo e le varie tendenze del pensiero borghese (fenomenologia, neopositivismo, ecc.) e si manifestano anche le ten-

denze ad una revisione del « materialismo » ufficiale dell'età staliniana (si pensi, per fare solo un esempio, al volume di Ernest BLOCH, *Dialettica e speranza*, a quello del tedesco Robert HAVEMANN, *Dialettica senza dogma*, o agli scritti del polacco Adam SCHAFF), dall'altra vengono riproposti i temi della strategia del movimento operaio, del ruolo del partito, della democrazia socialistica, del rapporto tra « avanguardia » rivoluzionaria e masse proletarie, della lotta di classe che continua anche nella prima fase del potere socialista. E in questo contesto un rilievo particolare, politico prevalentemente ma ovviamente non soltanto politico, hanno gli stessi scritti teorici del leader del comunismo cinese, MAO TSE-TUNG, che, non senza oscillazioni, hanno accompagnato la storia del partito comunista cinese, dalla « lunga marcia » alla lotta antigiapponese, fino all'attuale fase della « rivoluzione culturale ».

**Il marxismo italiano: Labriola**

La discussione nata da tutti questi problemi è ancora aperta. A noi non resta che richiamare, come conclusione la storia della tradizione marxista italiana, soprattutto nei suoi due momenti di maggior rilievo: Labriola e Gramsci.

Professore di filosofia all'Università di Roma, maestro e amico di Croce, Antonio LABRIOLA (1843-1904), autore di *In memoria del manifesto dei comunisti* e *Del materialismo storico*, può essere definito come un interprete « fedele » di Marx, nel senso che la sua preoccupazione fondamentale è di esporne le dottrine, ricollegandole senza soluzione di continuità alla filosofia di Hegel e ad un comprensivo storicismo. La polemica è dunque condotta contro manipolazioni teoriche e dottrinarie indebite, quali sono quelle che derivano dall'interpretazione positivistica e da un ritorno ad una « metafisica » materialistica (nel senso del materialismo volgare). Il marxismo, per Labriola, non ha a che fare con problemi di fisica e di chimica, ma con problemi umani, ed in nome di questo « umanismo » di questa « ultima e conclusiva filosofia della storia », egli conduce la sua polemica anche contro il determinismo storico, contro le tendenze esclusivamente « economistiche » e contro quello che egli chiama « il darwinismo politico e sociale », cioè il ritenere la storia umana come « parte e prolungamento della natura ».

**Il revisionismo in Italia**

Anche in Italia, nei primi due decenni del Novecento le impostazioni del sindacalismo soreliano, ma soprattutto quelle del revisionismo socialdemocratico e della II Internazionale trovano larga eco

sia politica sia teorica (si pensi, solo per fare due esempi, allo scritto *Vie nuove del socialismo* di Ivanoe BONOMI o al volume *Sulle orme di Marx* e agli altri scritti di Rodolfo MONDOLFO), ed era inevitabile che da queste posizioni venisse una condanna del leninismo e della rivoluzione russa.

**Gramsci e il leninismo**

È invece proprio da queste esperienze « nuove » che parte la riflessione di Antonio GRAMSCI (1891-1937), organizzatore politico e fondatore, con Palmiro Togliatti e Amadeo Bordiga, del partito comunista italiano. Al centro sta la valutazione positiva del leninismo e della rivoluzione che ha portato alla costituzione del primo stato socialista, « il nucleo storico reale dell'Internazionale comunista che sarà l'umanità di domani; verso essa si polarizzano le energie classiste di tutto il mondo ». E l'esperienza dei soviet si traduce in quella dei consigli di fabbrica all'epoca dell'« Ordine nuovo »: consigli che, nel pensiero di Gramsci, devono costituire le cellule dello stato operaio, i centri di una democrazia nuova, non parlamentare e con mandato imperativo. Ed è su questo terreno che Gramsci vede svolgersi la funzione « egemone » e di direzione del partito di tipo nuovo, leninista. Nei *Quaderni del carcere*, composti durante la detenzione inflittagli dal regime fascista e che doveva portarlo ad una morte precoce, Gramsci amplia queste considerazioni, indicando nella rivoluzione il momento della rottura non solo sul piano economico e sociale ma anche culturale e ideale: di qui la continua e approfondita polemica con lo storicismo crociano (l'esigenza di un « anti-Croce », come contraltare della sua egemonia): la filosofia di Croce, infatti, malgrado la sua opposizione ad ogni forma di misticismo e di trascendenza, rimane una « filosofia speculativa », una metafisica dello spirito e della storia; e a questa Gramsci contrappone la sua « filosofia della prassi », il suo storicismo radicale, non solo come escogitazione di pensiero ma come fattore di orientamento politico: tornano così i temi di quel moderno « principe » (nel senso di Machiavelli) che è il partito, l'esigenza di un blocco storico di operai, contadini e intellettuali, dell'« egemonia » culturale realizzata da quell'intellettuale collettivo che è un partito capace di operare « una riforma intellettuale e morale ».

Anche nel secondo dopoguerra il marxismo ha continuato ad essere al centro della discussione: i problemi dei rapporti tra Marx ed Hegel e della dialettica, le questioni di estetica e di « teoria dello

stato » hanno trovato interpreti in Antonio BANFI in Galvano DELLA VOLPE e in Cesare LUPORINI e, in una prospettiva diversa, in Arturo MASSOLO, mentre è proseguito il dibattito con le altre correnti del pensiero contemporaneo rappresentate in Italia: l'esistenzialismo e la fenomenologia, il neopositivismo e la filosofia della scienza, lo storicismo: i nomi di Nicola ABBAGNANO e di Enzo PACI, di Giulio PRETI e di Ludovico GEYMONAT, di Eugenio GARIN e di Mario DAL PRA sono quelli che offrono i punti di riferimento del dibattito attuale.

# CONCLUSIONE

## *UNO SGUARDO « SINOTTICO » SULLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA*

Giunti al termine della nostra esposizione storica dello sviluppo della filosofia è opportuno gettare uno sguardo d'insieme (quella « sinossi » che Platone considerava distintiva del vero dialettico, cioè del filosofo) sulle tendenze del pensiero contemporaneo, non già per darne una valutazione conclusiva, quanto piuttosto per mettere in luce, complessivamente, gli orientamenti, in ciò che hanno di comune e in ciò che hanno di divergente.

Non è dubbio che oggi il termine stesso di filosofia copra una gamma assai ampia di significati: a rigore, anzi, è stato sempre così, e noi possiamo rintracciarne già la documentazione negli scritti di Platone e di Aristotele. Quello che forse oggi è più chiaro di ieri è che questa vasta gamma di significati non è qualcosa di accidentale e di negativo, qualcosa cioè risolvibile superficialmente assumendo uno di questi significati come « vero » e respingendo gli altri come « falsi », ma che al contrario tutti questi significati sono tutti « falsi », se presi nella loro unilateralità e, più esattamente, tutti « veri », se considerati nella loro storicità, cioè nella loro genesi determinata e nelle loro ragioni.

Per questo, la risposta alla domanda « che cosa è la filosofia » non può che trovarsi nella storia stessa della filosofia, nello sviluppo che questa forma di conoscenza ha avuto attraverso i secoli, nei molteplici e storicamente diversi problemi che essa si è trovata ad affrontare e a risolvere: « errore » e « verità » perdono allora la loro caratteristica di concetti assoluti, validi incondizionatamente, per acquistare il senso di categorie storiche, valide rispetto ai concreti problemi ai quali vengono commisurate.

La presa di coscienza di questo punto fondamentale è ciò che realmente caratterizza il pensiero moderno come « antimetafisico »: la concezione, che ha dominato tanti secoli di tradizione intellettuale, della possibilità di costruire una scienza (anzi una « scienza delle

scienze ») capace di attingere oltre il fenomenico, il temporale e il sensibile, il noumenico, l'eterno e l'« essere in quanto essere », e di descriverlo in modo analitico e sistematico è oggi di fatto tramontata o, se sussiste, sussiste soltanto come eredità del passato o come sfera che si colloca semplicemente « al di là » di ciò che è scientificamente conosciuto, come soluzione presupposta delle contraddizioni, delle aporie e parzialità che l'esperienza e la storia sembrano ancora presentare alla riflessione. Tale il senso della ripresa della metafisica e della polemica contro la scienza nelle correnti dello spiritualismo e dell'esistenzialismo religioso.

Ma con ciò la « metafisica » ha definitivamente perso ogni pretesa di filosofia razionale e sistematica: l'intuizione, l'introspezione, l'analisi dei dati « originari » della coscienza sono diventate i suoi strumenti di indagine, rendendola perciò stesso particolare e soggettiva, mentre il mondo pubblico e razionale della scienza le sottrae continuamente zone di competenza e ne dichiara sempre più « privi di senso » i metodi e le conclusioni. Anzi, da questo punto di vista, si può dire che non solo la riflessione filosofica in senso stretto ma anche tutto lo sviluppo culturale e scientifico, oltre che politico, sociale e civile del mondo moderno hanno messo in crisi quella « reduplicazione » della realtà che è stata tipica in ogni tempo della metafisica: filosofia della natura di fronte alla scienza della natura, filosofia della storia di fronte alla storiografia, filosofia del diritto di fronte alla scienza giuridica, psicologia filosofica di fronte alla psicologia scientifica e alla psicanalisi, filosofia della morale di fronte alla scienza dei costumi e via dicendo. Sono dunque cadute non solo quella contrapposizione, a cui il pensiero umano si era in varia misura richiamato da Platone (e forse da Parmenide) in poi, tra *ordo rerum* e *ordo idearum* (dove l'*idea* era poi l'essenza stessa, più reale e più vera della *res*), ma anche la concezione stessa di un *ordo*, di un « sistema della ragione », e quindi della possibilità di unificare in un cosmo razionale, ben articolato nella gerarchia delle sue discipline e nell'architettonica dei suoi principi, tutta la realtà, di cui il mondo empirico è, di volta in volta, epifania e realizzazione imperfetta.

Le ragioni di questa « crisi » della metafisica non sono, ovviamente, soltanto filosofiche, ma vanno innanzi tutto ricercate, come abbiamo già avuto modo di dire (cfr. supra, p. 249 sgg.), nelle nuove dimensioni e caratteristiche del mondo moderno: in questo senso si

può ben dire che idealismo e positivismo sono gli ultimi due sistemi « universali »; secondo il modo tradizionale di concepire la filosofia e che, dopo di essi, è cominciato un processo profondo di trasformazione a cui stiamo ancora assistendo.

Negli ultimi settanta anni, è stato osservato, il mondo è cambiato più in fretta che in tutta la sua storia precedente e le prospettive del futuro sono ancora più vertiginose e affascinanti. Non era ancora terminata, in tutte le sue ripercussioni e conseguenze, la prima rivoluzione industriale, che cominciava a profilarsi, nei paesi più sviluppati, la seconda rivoluzione industriale, fondata sull'utilizzazione dell'energia nucleare, sull'elettronica e i calcolatori: non solo, ma già si studiano le forme i modi di passaggio dalla « società industriale » alla « società post-industriale », caratterizzata dal trasferimento della maggioranza della popolazione attiva dall'impiego nell'agricoltura e nell'industria (in via di quasi completa meccanizzazione e automazione) alle attività terziarie e ai servizi; e quei progetti che fino a poco tempo fa sembravano appartenere solo alla « fantascienza » cominciano ad entrare nei programmi di « ricerca e sviluppo » dei grandi gruppi industriali e degli stati più ricchi. In questo contesto la scienza stessa, non solo ha avuto uno sviluppo enorme in tutti i campi, ma si è venuta trasformando sempre più in una diretta forza produttiva, in una forma di produzione della ricchezza: oggi si calcola (ma la percentuale è in rapida espansione) che circa un terzo del prodotto nazionale lordo dei paesi più avanzati sia dovuto all'« industria della conoscenza » e sempre più stretti si fanno i tempi che uniscono la scoperta scientifica, l'applicazione tecnologica e la produzione industriale.

E tuttavia il quadro di questo sviluppo e dei risultati conseguiti (tra i quali l'esplorazione dello spazio e la storica missione di tre astronauti sulla luna sono quelli che più colpiscono l'immaginazione, ma non sono certamente i soli importanti), per quanto eccezionale ed entusiasmante, non potrebbe essere completo senza il dovuto rilievo alle contraddizioni, vecchie e nuove, che esso ha acuito o aperto. Intanto, la scienza stessa, mentre da un lato tende ad unificare il mondo, dall'altra è ancora coltivata ed usata largamente in funzione degli antagonismi esistenti. E poi i problemi posti dallo « sviluppo ineguale » sia tra gli stati sia tra le classi sociali, il sempre maggiore divario tra i paesi sviluppati e i paesi sottosviluppati, i

temi drammatici della fame e della malattia per masse sterminate di uomini, le modificazioni all'ambiente naturale dell'uomo (inquinamento dell'aria e dell'acqua, impoverimento del patrimonio della flora e della fauna, ecc.), le contraddizioni tra sviluppo economico e sviluppo sociale, le crisi economiche e i conflitti che caratterizzano i rapporti tra gli stati, le devastazioni tremende, sia materiali che morali, delle due guerre mondiali, le conseguenze della divisione del mondo in blocchi contrapposti, la crisi del cosiddetto « eurocentrismo », cioè l'affacciarsi sulla scena della storia di altri continenti e quindi di altre tradizioni e mentalità: tutti questi elementi e fattori hanno profondamente messo in crisi il quadro di valori e la « visione del mondo » tradizionali dell'umanità. Sono elementi e fattori, infatti, che investono direttamente e, starei per dire, nella loro attività quotidiana non più una ristretta società intellettualmente colta, ma milioni di uomini: i mezzi di comunicazione diventano di massa e ripropongono la contraddizione tra il loro sviluppo e il loro uso; la cultura si diffonde ma nello stesso tempo si fa anche mistificata e mistificante e l'uomo, come singolo, si sente sempre più coinvolto in un meccanismo che non sa dominare, di cui gli sfuggono gli ingranaggi e le leggi, che sente avviato e deciso in centri di decisione « occulti » e che comunque non coincidono più, se non formalmente, con i tradizionali centri di decisione politica. Ne consegue l'accentuarsi del distacco del cittadino dallo stato, della società civile dalla società politica e l'approfondirsi di quel senso di « alienazione » e di « estraneazione », di frustrazione e di repressione, e insomma di spoliticizzazione del singolo e di crisi degli istituti politici tradizionali, che è caratteristico della nostra società e che l'analisi filosofica e psicologica hanno tante volte descritto, ma che ritroviamo anche alla base degli stessi moti di contestazione, della rinascita degli ideali libertari e neoanarchici, del rifiuto della delega politica, della richiesta di una democrazia diretta e di una partecipazione generalizzata al potere e al controllo.

In questo contesto la filosofia ha visto messo in crisi il compito che ancora Hegel le assegnava, e cioè di far sentire l'uomo nel mondo come « a casa sua », di conciliarlo con una realtà finalmente dispiegata nella sua razionalità, di risolvere ogni dualismo tra necessità e libertà, tra reale e ideale: se è tramontata la metafisica è tramontata, con essa, anche l'etica, almeno nel senso tradizionale che essa

aveva di « scienza di ciò che è da scegliere e di ciò che è da fuggire », di scienza normativa su ciò che è Bene e su ciò che è Male. La filosofia ha dunque registrato questa situazione di crisi ed ha preso delle strade nuove e diverse, che sono già avvertibili nelle varie forme in cui viene esprimendo quel vasto movimento di reazione al positivismo, che la caratterizza nei primi decenni del Novecento. E non deve quindi sorprendere se, in quasi tutte le sue tendenze e proprio nel momento in cui la scienza non solo vede i suoi maggiori sviluppi, ma condiziona sempre più direttamente l'organizzazione della convivenza umana, la filosofia assume una posizione di netta polemica e di antitesi con la scienza. Basta perciò rifarsi al l'opposizione tra « cultura dionisiaca » e « cultura socratica », che abbiamo trovato in Nietzsche, il teorico più suggestivo dell'irrazionalismo e del volontarismo del Novecento, oppure alle tesi dello spiritualismo francese (dal contingentismo di Boutroux alla dottrina dell'intuizione di Bergson, tanto per fare gli esempi più evidenti), o al neo-idealismo italiano (dalla dottrina della scienza di Gentile a quello dello « pseudoconcetto » di Croce).

Ma anche a prescindere da questi casi più evidenti (ma meno significativi, nella misura in cui essi segnano dei « ritorni » a posizioni già note della storia del pensiero) il tema della polemica antiscientifica ritorna continuamente nel pensiero contemporaneo: si pensi solo per citare alcuni esempi, alla contrapposizione tra « valori » e « fatti », propria della scuola di Baden (Windelband, ecc.), oppure a quella tra l'« individualità », oggetto della conoscenza storica, e la « generalità », oggetto della conoscenza scientifica, nello storicismo tedesco. Sia pure con accentuazioni diverse, motivi in qualche misura analoghi, nel senso cioè che sottolineano l'insufficienza della conoscenza scientifica a penetrare la realtà, troviamo in altre due tipiche correnti del pensiero contemporaneo, la fenomenologia e l'esistenzialismo: si ricordi l'opposizione tra mondo della vita (dell'esperienza vissuta, del primato della coscienza) e mondo dell'oggettività (delle cose e del primato di queste) che giustifica l'analisi husserliana della « crisi delle scienze europee »; oppure quella tra « orientazione » scientifica e « chiarificazione » filosofica che abbiamo trovato in Jaspers; nello stesso quadro si collocano l'antitesi tra « cura » e « angoscia » in Heidegger e la polemica contro il « dato » in Sartre.

Il senso preciso di questa polemica, però, sfuggirebbe completamente (e anzi potrebbe apparire contradditorio con quel carattere antimetafisico del pensiero contemporaneo che abbiamo sottolineato all'inizio) se noi non ci rendessimo consapevoli di due punti fondamentali. Il primo di questi punti è costituito dal fatto che la riflessione sulla scienza ha profondamente modificato il concetto tradizionale di conoscenza scientifica: noi abbiamo già visto che con l'« empiriocriticismo » di Avenarius e soprattutto di Mach (cfr. supra, pp. 258-61) è messa in luce la natura « economica » e non conoscitiva delle leggi e dei concetti scientifici, cioè la loro funzionalità e comodità a riassumere il molteplice dell'esperienza e quindi a rendere possibili su di esso le nostre operazioni; orbene l'influenza di questa tesi sullo sviluppo successivo della filosofia della scienza è notevole: a Mach si richiamano, come a punto di partenza delle loro riflessioni, quei teorici del Circolo di Vienna (cfr. supra, p. 361 sgg.) da cui ebbe inizio il cosiddetto « neopositivismo »; a Mach si rifanno altresì, in qualche misura, anche i teorici del « pragmatismo » (Peirce e James: cfr. supra, p. 327 sgg), cioè di quell'indirizzo che nell'esperienza e nelle verità acquisite dall'uomo tende a vedere qualcosa di valido solo nella misura in cui esso può servire come regola dell'azione, come criterio della condotta rispetto ad una possibile esperienza futura.

E tutte queste idee, non meno di quelle suscitate dal dibattito sulla convenzionalità, il formalismo e i fondamenti della scienza (cfr. supra, pp. 346-53) contribuiscono alla definizione di due tra le più caratteristiche dottrine contemporanee: lo strumentalismo di Dewey (cfr. supra, pp. 332-40) e l'empirismo logico di Russell (cfr. supra, pp. 353-57), due dottrine di cui è da sottolineare anche il significato di ideologie democratico-progressive che esse hanno assunto nelle società americana e inglese. E se in Russell c'è il tentativo di elaborare un linguaggio logico e rigorosamente formalizzato della scienza (sul modello della matematica) in Dewey è costante la preoccupazione di sottolineare il carattere intersoggettivo e non individualistico dell'esperienza, il momento di attività e di selezione che in essa è implicito, il carattere sociale della cultura.

Sono questi temi che rimangono centrali nella filosofia anglosassone e che spiegano la fortuna di correnti di pensiero come quella del neopositivismo (cfr. supra, pp. 357-67) e della filosofia anali-

tica (cfr. supra, pp. 367-69): i temi, appunto, della formalizzazione della logica e del linguaggio e quindi della costruzione di un sistema coerente di simboli e di operazioni; i problemi della verificazione empirica e della coerenza formale degli enunciati; il progetto di una « scienza unificata »; le discussioni sulla sintassi logica, sulla semantica e la semiotica, nonché quelle connesse ai tentativi di analizzare i linguaggi non scientifici (per esempio il linguaggio comune o i linguaggi valutativi, come quelli dell'etica, dell'estetica, ecc.) con gli stessi criteri di rigore formale con cui sembravano analizzabili i linguaggi scientifici, anche in vista delle applicazioni fatte intravedere dagli sviluppi della cibernetica e dei calcolatori elettronici.

Il secondo punto, strettamente correlato al precedente, è costituito dal fatto che oggi si pone in termini sostanzialmente nuovi il rapporto tra filosofia e scienza: la filosofia non si pone più di fronte alla scienza come « scienza universale » di fronte alla molteplicità delle « scienze particolari », come unificazione dei risultati delle scienze o addirittura come conoscenza più alta e più valida, perché conoscenza di un oggetto (l'essenza, l'universale) più vero e più reale di quello (il sensibile, il particolare empirico) delle singole scienze: anzi, da questo punto di vista, la filosofia, tramontata la metafisica, sembra essere rimasta senza un oggetto proprio, essendo diventati tutti i suoi campi tradizionali di ricerca di competenza di singole discipline determinate ed autonome. Dunque alla filosofia non sembra competere più alcun compito, se non quello di esprimere quel momento di riflessione su se stessa che ogni esperienza di vita o di cultura richiede quando si interroga sui propri fondamenti e sul proprio significato: momento di presa di coscienza e di autocoscienza, quindi, e non scoperta di nuove verità determinate (che è sempre compito delle singole scienze).

Da questo angolo visuale noi possiamo cogliere l'elemento di verità comune e le ragioni stesse delle differenze che costituiscono la trama dei rapporti che legano tra di loro le forme più caratteristiche della filosofia contemporanea, dallo storicismo alla fenomenologia all'esistenzialismo.

Lo storicismo, soprattutto in Germania con Dilthey e Weber (cfr. supra, pp. 266-72) affronta così i temi della storia e del tempo per analizzare i fondamenti della conoscenza storica e tracciare una « critica della ragione storica »: di qui il rilievo dato all'individuale

nella realtà storico-sociale, all'« esperienza vissuta » come fondamento del comprendere storico, al problema dei « valori », cioè della stabilità e costanza di certi ideali e criteri rispetto al fluire del divenire storico. E se sono evidenti nello storicismo i legami (non necessariamente di consenso) con le filosofie di Kant e di Hegel, non meno evidenti essi sono anche nella « fenomenologia » di Husserl (cfr. supra, pp. 273-79), anche se qui l'impostazione gnoseologizzante e trascendentale dell'analisi fenomenologica (cioè dell'analisi che coglie i modi e le strutture attraverso i quali gli oggetti si manifestano alla coscienza) è caratterizzata dal concetto, non già della libera creatività dello spirito, ma dell'« intenzionalità della coscienza », vale a dire del fatto che la coscienza è sempre « coscienza di qualcosa » e che il rapporto tra essa e l'oggetto che ad essa « si dà » (che le appare come « fenomeno ») è sempre di trascendenza. Proprio il suo essere un momento di riflessione sulle strutture del rapporto intenzionale fa della fenomenologia un punto di riferimento costante anche nell'elaborazione della tematica dell'esistenzialismo, e soprattutto dell'esistenzialismo ateo di Heidegger (cfr. supra, p. 377) e di Sartre (cfr. supra, p. 383): l'analisi dell'esistenza, del *Da-sein*, del suo essere-nel-mondo, e dei suoi caratteri di finitezza, e di temporalità (si pensi all'importanza del tema della morte) e della assoluta trascendenza dell'essere; l'analisi del carattere banale e inautentico dell'esistenza quotidiana; lo scacco finale dell'esistenza autentica e quindi i temi dell'angoscia e della disperazione, dell'« essere gettati nel mondo » e dell'esperienza del nulla.

Né deve essere dimenticato che fenomenologia ed esistenzialismo sono filosofie tutt'altro che univoche, ma anzi il loro stesso carattere di riflessioni su forme e strutture dell'esistenza umana e del suo rapporto con il mondo delle cose e con l'esistenza di altri uomini porta i suoi esponenti ad esiti assai difformi (il recupero della storicità in certi esponenti della fenomenologia, della dimensione escatologica oppure dell'impegno positivo, « politico », negli uni e negli altri esponenti dell'esistenzialismo). E ciò può servire a comprendere anche gli stretti legami che esistono tra queste filosofie con discipline che filosofiche (almeno nel senso tradizionale del termine) non sono: dalla linguistica allo strutturalismo, dalla sociologia alla psicanalisi. La psicanalisi anzi mostra chiaramente di assumere un ruolo sempre più rilevante, man mano che essa supera i limiti della

diagnosi e della terapia individuali, per cogliere in ambiti sempre più larghi e complessi le cause delle malattie e gli ostacoli alla terapia: in questo senso la psicanalisi è oggi uno dei temi centrali negli stessi dibattiti di carattere sociale e politico ed essa stessa risente, più o, meno direttamente, nei suoi indirizzi dei dominanti sistemi politici e sociali.

Nel panorama che abbiamo tracciato fin qui, abbiamo omesso di parlare del marxismo: ciò non è senza ragione, perché esso non è riconducibile (se non per aspetti e figure secondarie) alle caratteristiche proprie delle precedenti filosofie; e non soltanto per l'ovvia considerazione che esso è diventato un'ideologia a cui si ispira la prassi politica e l'organizzazione sociale ed economica di centinaia di milioni di uomini e neppure per la considerazione che esso non vuol essere soltanto un momento di riflessione, ma concreta « prassi », azione rivoluzionaria; quanto piuttosto per il fatto che esso si presenta anche come « critica dell'ideologia » contemporanea, come ipotesi scientifica di interpretazione, cioè, non soltanto delle idee ma anche della loro « base materiale », vale a dire di quel rapporto tra struttura economico-sociale e sovrastruttura ideologico-filosofica, al cui « interno » restano invece le altre filosofie sopra menzionate. In questo senso, quali che siano le valutazioni conclusive che possono esserne date, esso rappresenta tutt'ora l'istanza più rigorosamente antimetafisica e storicistica del pensiero contemporaneo.

# *INDICE DEI NOMI*

## INDICE

### Parte I

### L'ETÀ DEL ROMANTICISMO

## PARTE II

## LE TENDENZE FILOSOFICHE NELL'ETÀ DEL POSITIVISMO

## PARTE III

## LA FILOSOFIA DEL NOVECENTO